UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00181314 6

SANCTI
THOMAE AQUINATIS
DOCTORIS ANGELICI
ORDINIS PRAEDICATORUM
OPERA OMNIA

Digitized by the Internet Archive
in 2009

http://www.archive.org/details/operaomniaiussui14thom

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

OPERA OMNIA

IUSSU EDITA

LEONIS XIII P. M.

TOMUS DECIMUS QUARTUS

SUMMA CONTRA GENTILES

AD CODICES MANUSCRIPTOS PRAESERTIM SANCTI DOCTORIS AUTOGRAPHUM EXACTA

LIBER TERTIUS

CUM COMMENTARIIS

FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

CURA ET STUDIO

FRATRUM PRAEDICATORUM

212388
20:5:27

ROMAE
TYPIS RICCARDI GARRONI
MCMXXVI

Proprietas litteraria.

B
765
T5
1882
t. 14

PRAEFATIO

IN

TERTIUM LIBRUM

SUMMAE CONTRA GENTILES

SANCTI THOMAE AQUINATIS

PIAE MEMORIAE

A. R. P. MAG. CONSTANTII SUERMONDT O. P.

Constantius Hermanus Suermondt die 3 Novembris 1850 in Ravenstein Neerlandiae natus est. Peractis ibidem litterarum studiis Ordinem Praedicatorum ingressus est in conventu Huissensi ubi die 23 Octobris 1870 vota religiosa emisit. Superiorum iussu anno 1880 Romam petiit Commissioni S. Thomae Aquinatis Operibus Edendis tunc nuperrime a Leone XIII Pont. Max. institutae annumerandus. Huic exinde soli muneri obeundo impendens totam animam ac vitam suam, plus 44 annos talis laboris arduitatem sustinuit summa cordis devotione, mirabilique studiorum ardore et assiduitate, usque ad extremam senectutem. Quae quantaque Leoninae nostrae Editioni praestiterit eius industria, brevi hic gratissima memoria prosequi iuvabit.

Ab initio traditionis manuscriptae studio praefuit haud sine innata quadam criticae naturae praeparatione. Adhuc puer litteris humanioribus imbuendus avide perlegerat prooemia critici argumenti auctorum veterum textui ab editoribus praemissa. Pretiosa hac facultate ductus codicum lectiones variantes innumerabiles criticis rationibus illustratas in unum colligebat, sic Emo Dno Cardinali Zigliara materiam proxime dispositam subministrans unde ille Editorum Dux Supremus textum restitueret, quod munus maximi momenti brevi post Constantii curis plene concreditum est. Quidquid praecedentes Praefationes enarrant de codicibus manuscriptis, de critica textus inquisitione et restitutione, ipse exaravit, apparatus etiam variantium textui S. Thomae submissos composuit, semper coniecturis plus minusve felicibus longe praeponens certe cognitorum analysim subtilissimam. Sensus tamen criticus in eo coniungebatur summae traditionis reverentiae. Terminatis enim tribus prioribus voluminibus, Editores inviti sed instantiis cedentes Leonis XIII P. M. percupientis ut editio sua maturaretur, per quatuor tomos de rebus criticis tacebant, textum Pianae editionis communiter receptum correctis erroribus retinentes, lectiones variantes in calce articulorum propriae lectorum crisi relinquentes; ita, teste Constantio in Praefatione Tomi Praecedentis, prudentius agentes, « quam immatura et insufficienter suffulta recensione rem praeiudicare et textum provisorium « statuere, cuius maxima laus consisteret in eiectione lectionum Pianae... Donec quis huius ditis « simae traditionis clavem assecutus sit, sobrie et haesitanter mutabit quamcumque editionem fun- « damento posuit... Consilium hoc tunc temporis circumstantiae imponebant, provide. Nam qua via « proprie ad veram orationem S. Thomae perveniri possit, a principio neque Editores noverant, « neque uspiam expositum vel indicatum invenissent ».

Hanc traditionis venerationem recensores quidam, rerum et temporum conditiones nescientes, Editoribus tunc obiecerunt. Laesam traditionis maiestatem, arbitrariae et praematurae textuum recensioni postpositam, aegre tulit Constantius, id solemne habens, nihil approbari posse medium inter textum communiter receptum salvandum et recensionem ex integre collecta et intellecta traditione resultantem; de cetero, nemini textum Pianae, sat bonum et authenticum, impedimento esse in discenda Thomistica doctrina. Quamobrem fori clamoribus praeferens altum silentium cellae, ibi ex lectionibus variantibus codicum genealogiam et transcriptionis phaenomena in Traditione perscrutabatur. Fructus quos attulit uberrimos labor improbus cuivis patent in textu et praefationibus inde a Tomo VIII, quorum nunc summa est laus apud peritissimum quemque.

Nunquam apud confratres suos memoria excidet viri in societate iucundi, duplicitatis aut fictionis vestigium nullum prae se ferentis. Animi rectitudine, simplicitate et modestia praecelluit. Editioni Leoninae totus deditus, aliis vel aliorum rebus nunquam se immiscebat.

Paulatim aetate ingravescente, nunquam amissa qua semper excelluerat mentis viriditate, venerandus senex corporis tamen dissolutionem imminentem cohibere non potuit. Semel Romae 1921, Amstelodami in patria iterum 1924 paralysi correptus, Urbem ceu alteram patriam amatam repetere non potuit, otio cum dignitate ut videbatur fruiturus in domo vicaria Neerbosch, prope Neomagum. Ibi die 26 ianuarii 1925, in ipsa correctione primorum foliorum Appendicis huius Voluminis tunc primum prelo exeuntium, nova paralysi correptus, die 31 subsequenti, anno aetatis incepto 75, professionis 55, ordinationis 49, placide in Domino obiit meritis plenus. Cuius animam Deum beatorum consortio adiunxisse collaboratores devotissimi, Collegii S. Thomae Operibus Edendis sodales, pie confidunt.

PRAEFATIO

TERTIUM nunc in hoc Tomo XIV Summae Contra Gentiles edimus librum, quartum et ultimum sequenti reservantes Tomo XV, quem quia, finito Autographo superstite, non difficillima huius indagatione et reproductione onerabitur, brevius proditurum speramus. Iidem huius qui praecedentis Voluminis fuerunt ordo et ratio comparandi editionem. Corpori igitur libri, additis iussu Leonis XIII P. M. ad singula capitula commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis, iterum Appendix subiungitur, in qua quod in priori Appendice pro Libris I et II incepimus feliciter nunc absolvimus: reproductionem scilicet integram reliquae Autographi partis cum omnibus suis mutationibus, deletionibus, additionibus vel transpositionibus, quo magna profecto cuivis datur copia prosequendi ipsum Auctorem per iteratas sententiarum verborumque correctiones textum a prima sua redactione ad ultimam usque perfectionem perducentem. His adduntur etiam illae ex Traditione collectae lectiones variantes quas tanquam certe exhibentes textum ex anteriori quadam redactione oriundum recognovimus, quae si in Libris I et II paucae fuerunt extra ambitum Autographi superstitis, hic tamen felici quadam fortuna ibi praesertim abundanter nobis praesto sunt ubi deficit Autographum, in primis scilicet 42 capitulis, per tria adhuc ulteriora capitula comprobatae presentia Autographi, reincipientis medio capitulo 43.

Itaque praeter textum definitivum, nunc primum summa fide expressum partim ab Archetypo autographo partim ab integre collata universa Traditione, in Appendice iuxtapositas invenies, nitida et commoda typorum distinctione impressas, eiusdem textus successivas omnes formas quae ultimae illi et definitivae praecesserunt. Nostris praecipue diebus quibus ubique studia circa doctrinarum evolutionem florere coeperunt, quo melius dignoscatur ipsa substantia doctrinae, — haec semper remaneat oportet studiorum finis et primum intentum — novam hanc uberrimamque documentorum copiam in Appendicibus nostris congestam, studiosis sinceris diligenter perlegendam et penitius perscrutandam offerimus. Quae documenta historica tanto tutius omnibus commendare possumus ut adeant, quanto non constant coniecturaliter ad invicem collatis diversorum operum textibus, sed ex ipso Autographo superstite deprompis, vel, pro altera valde minori parte, ex Traditione collectis, iis adhibitis criteriis quae nobis nullum superesse dubium sinunt de eorum authentia uti documentorum textum genuinum pA referentium.

Cum casu ita acciderit ut finem circiter habeant Traditionis documenta pA ubi reincipit Autographum, et cum huius decem folia ultima propter extensam revisionem, quae iam prius ibi factis solitis et crebris correctionibus supervenit, talis effecta sint intricatae conditionis, ut huic parti reproducendae specialis cura deberi videretur, Appendicis materiam sub triplice capite distribuendam duximus. Exordiuntur primae redactiones ex Traditione per capitula 1-45 collectae; has excipiunt primae redactiones ipsius Autographi ex capitulis 43-110 omnes, deinde ex reliquis capitulis 111-138 illae tantum quae non ad supra dictam magnam revisionem pertinere videntur; tum denique sequitur ultimi Autographi fasciculi materialis descriptio et conspectus, non sicut duae partes praecedentes ordine capitulorum disposita, sed foliorum Autographi.

Hoc autem modo peracta ipsius Libri et, haud facili negotio, Appendicis compositione, quaedam nobis nunc remanent in Praefatione infra specialiter consideranda:

circa Autographum, circa Traditionem, circa Commentaria Ferrariensis. Inter omnia autem longissime eminet quam primum aggrediemur celeberrimam nempe et nobis textum Summae Contra Gentiles critice recensentibus gravissimam quaestionem, cui ultimus Autographi fasciculus ansam praebet. Extat enim ibidem quin ullo signo deletionis a textu circumstante distinguatur, scriptura quaedam integra super quinque fere columnas sese extendens, quae tamen desiderabatur in omnibus codicibus manuscriptis et editionibus, donec eam Uccellius, primum post sex saecula Autographum iterum rescribens, tanquam novum hucusque incognitum « caput anecdotum » textui definitivo suarum editionum inseruit; quod erronee eum fecisse, absque formidine oppositi non obstante scripturae integritate in ipso Autographo affirmare possumus, et infra nobis longe lateque probandum occurrit. Interim valde dolendum quod errorem istum, non sine gravi violatione ordinis doctrinae, post Uccellianas editiones circum undique divulgare potuerunt modernae quaedam ex genere illo saepius parum critico quae « manuales » audiunt editiones, arbitrarie insuper sine ulla prorsus utilitate aut necessitate capitulorum numerationem modo quinquies saecularem perturbantes.

Adeo solutio gravissimae huius quaestionis intime connexa est criticae indagationi extensae illius revisionis praedictae, ut una utrumque aggredi valde nobis suadeatur, quod et infra perficimus ea amplitudine et subtilitate quam summum rei momentum postulare videtur. Sane agitur de quaestione ipsius Autographi imperitis non facili intellectu. Ut tamen circa eiiciendum « caput anecdotum » nulli remaneat dubium, haud ita parum insudavimus prae ceteris elaborando, ope conspectus minutatim doctrinae elementa utriusque redactionis iuxtaponentis, rationes illas intrinsecas, quae abstrahunt ab intricata Autographi extrinseca dispositione.

Haec generatim praefata sufficiant. Infra specialiter tractanda per tres partes distribuimus: 1° De Autographo. 2° De Traditione. 3° De Commentariis Ferrariensis.

DE AUTOGRAPHO VATICANO

§ 1.

De « Capite Anecdoto » Uccellii et de duplici redactione capitulorum 113–138.

Secundum quod in Praefatione Praecedentis Voluminis § IV 21 pag. XXIII promissum est, hic fusius et particularius agetur de sic dicto « capite anecdoto », seu de serie linearum 262 in Autographo columnas circiter quinque explente (82 r b 47–83 v a 39) quas cl. Petrus Antonius Uccellius in ultimo Autographi superstitis fasciculo (fol. 78–89, integre reproducto in Appendice huius Vol. 44*–49*) obvias habuit ante capitulum 130, nullo externo signo transcriptioni subtractas et tamen ante primam Uccellii editionem anno 1846 nunquam traditas quocunque codice manuscripto vel quacunque editione.

In priori iam volumine brevi, quasi incidenter et provisorie, decessor noster probavit « anecdotum » non pertinere ad corpus Summae contra Gentiles, sed ad historiam textus eius interiorem, cuius documenta authentica in Appendice describuntur, et illuc igitur relegandum esse textum « capitis anecdoti ».

Post impressum in Appendice modo illo continuo et cuivis plano integrum ultimum fasciculum superstitem Autographi nulli prorsus studiosorum difficile erit sequi argumentationem, nunc valde uberiorem et efficaciorem redditam, circa eiiciendum caput anecdotum. Insuper tertia praecipue ratio (inf. XVI b) felici quadam necessitate ansam nobis praebebit illustrandi paulo penitius revisionem illam magnam qua Auctor integrum tractatum de Lege Divina instauravit.

I.

Argumentatio Uccellii. – Uccellius lineas istas, utique propter integritatem scripturae, (validam rationem profecto, ceteris tamen paribus!) in definitivum Summae textum introduxit, nil haesitans nisi de loco quem caput feliciter recuperatum inter cetera capitula teneret. Mirum sane, maxime apud S. Thomam nexum logicum permagni semper facientem, quod caput tanquam peregrinum hospitio indiget, et quod non bene et iure suo staret in editione quo loco in Autographo! At silentium Traditionis iam vim positivam habere incipit, si quem ex longi capitis omissione expectares hiatum reperire usquam nemini datur. Uccellius vero nullam aliam quam difficultatem rite collocandi expertus est: « Ancipites diu fuimus ubi esset collocandum, sed tandem in hoc loco (*sc. post cap. 129*) visum est collocari, quum gradum faciat in fine ad consilia evangelica explicanda, quod plane respondet capiti sequenti ». (Ed. Rom. p. 467, Monitum). In editione apud Migne dixerat: « Anceps sum si reponendus sit in hoc loco editionis, scilicet immediate ante caput 130, lib. III, vel post cap. 125 ». (p. 855, Monitum).

Egregius Uccellius difficultatem inveniendi hospitii capitulo suo novo tam vivide sensit tantique fecit, ut eandem supponens in primo transscriptore in ea iam suppressionis rationem ponere videatur: « Avebit fortasse lector cognoscere quanam causa (ratione *Migne*) contigerit caput omitti in primo exemplo et exinde in omnibus aliis? Praesto sumus hoc nobis (sum hoc *Migne*) probabili argumento. Iam innuimus caput reperiri in salebris atque desiderari quamdam peritiam ut rite collocetur ». (Ibid. utrobique respective) Non se explicat pluribus, sed nemini hic non clare ostenditur idem dubium in amanuensi ab Uccellio supponi quod ipse circa hoc caput passus est. Certe autem non ex solo dubio de loco debito quinque integrae et pulchrae columnae simpliciter omissae essent! Sed in causam quaerendo omissionis Uccellius non cogitavit de differentia inter autographum fragmentosum quod ipse edidit et illud intemeratum amanuensi praesens ubi iste totam mentem S. Thomae cognoscere potuit, praesertim in parte nobis deperdita quae correspondebat ad signa remissiva scripta supra margines Autographi superstitis. Haec signa Uccellius partim non vidit partim male interpretatus est, sed de his postea considerabimus [1]. Interim sufficiat animadvertere: nonne potuit amanuensis pariter rationatus esse ac Uccellius rationatus est? Nonne potuit sine ullo scrupulo auctori responsabilitatem relinquere potius quam contra fidem tam grandem et tam pulcram portionem supprimere? Equidem credo quod suppressit iussus, aut, quod in idem redit, sic ductus a signis remissivis, ut illas lineas circumiret.

Antequam de his largius agemus, satisfaciendum nobis est « probabili » argumento Uccellii, quo ductus absentiam capitis anecdoti a codicibus non libero arbitrio, sed errori involuntario scriptoris attribui licere dicit. Loco citato sic prosequitur: « huc accedit, fortuito, eodem in loco paginae et laterculi obversis foliis, adamussim incipere etiam caput subsequens (*nempe 130*); fieri igitur potuit, si licet iudicium nostrum (meum *Migne*) interponere, ut librarius heic allucinatus fuerit (allucinaretur *Migne*) et saltuatim suam descriptionem resumpserit (resumeret *Migne*) istam partem omittendo (*om. Migne*) ». Hoc genus argumenti, quamvis forte aliqualiter novum, non tamen paratus sum a priori illegitimum aestimare: tam infinitus enim et vario colore est numerus occasionum vel optimos scriptores seducentium, (cfr. e.g. errorem haud absimilem in traditione α, sed post duas lineas scriptas ab ipso scriptore correctum, Praef. Vol. Praec. xxiv b in fine) ut occasioni per Uccellium assignatae credere non abnuerem, si tamen librarius inveniretur revera saltasse ad locum cui, circiter, refertur descriptio Uccellii. Uccellius intendit cap. 130 a verbis *Occupatur autem humana sollicitudo;* noto illa occurrere fol. 83 *verso a 40,* anecdotum autem incipere fol. 82 *recto b 47;* quod si « *eodem in loco paginae et laterculi* adamussim incipere » dicere placet, mea pace licet, sed scriptor certe non putare potuit 83 v a 40 *incipere novum caput,* quia intellexerit capitula non solere incipere medio sui, et in verbo *Occupatur* non habetur capitis initium! Pars enim omissa, « caput anecdotum », revera in Autographo constat ex uno capite cum dimidio sequentis.

Si dicas Uccellium non intendere scriptorem saltasse in verba *Occupatur autem etc.* ab initio capitis anecdoti, sed ab eo loco quem ultimo transcripsisset, tunc invenitur saltasse ad verbum *Occupatur* a scriptura exsule ab Autographo ut nunc hiat, sc. a verbis *minus bona praetermittat* immediate praecedentibus, quibus finitur exordium novum capituli 130. Haec autem scriptura qua cuiusve columnae linea finiverit quemvis latet; vix dubium quin scripta fuerit cum aliis scripturis ad revisionem ultimi fasciculi pertinentibus. Vel si saltum ab Uccellio intentum velis ab ultimis verbis *ex Autographo superstite* transcriptis, ita ut scriptor intelligatur saltum tunc fecisse quando, ex scriptura exule ad Autographum rediens, per errorem loco non bono ipsum resumeret, tunc invenitur scriptor saltasse in 83 *verso a 40* (ubi incipit pars E signata), inde a fine cap. 129 ex remoto fol. 80 *recto b 53* (ubi finitur, *in Autographo*, pars D signata) quae insuper est huius columnae dexterae ultima linea! Nullo ergo modo sufficit suppositio Uccellii.

Ex dictis inferes Uccellium non sine ratione sufficienti questum esse, quod caput reperitur in salebris. Immo de labyrintho loqui liceret, at ideo vel minus filum conductorem amittere oportet quo S. Thomas scriptorem suum per disiecta membra primitivae et novae scripturae chartarum suarum viam monstravit. Campum chartaceum controversiae nunc describere iuvabit.

II.

Descriptio campi controversiae. – Ultimus Autographi superstitis fasciculus, sexternio sanus, fol. 78–89, extensam cernitur expertus esse revisionem inquantum continet considerationes de lege divina, quacum comparatae considerationes de consiliis evangelicis paucissimas mutationes subiisse dicendae sunt. Sexternio enim tractatum continet de divina speciali erga rationalem creaturam providentia, incipientem ad cap. 111 in prima fasciculi pagina fol. 78 r a 24, quae ad hominem ut ita dicam pertingit per praecepta et consilia, haec et illa divinitus tradita.

De primitivo huius partis textu in Autographi fragmentis nihil deficit nisi pauca quae super

[1] Iam prius, in Libro I cap. 72 (cfr. in App. Vol. Praec. 30* notam in margine inferiori), Auctor eodem modo, mediantibus sc. litteris maiusculis in margine positis, trium argumentorum transpositionem et ordinem indicaverat. Utrum Uccellius ibi ista signa B, A, C recognoverit praecise tanquam litteras B, A, C, iubentes transcriptionem faciendam ordine usuali A, B, C., non satis liquet; non videtur, quia tantum haec annotat ad § *Amplius* (209 b 11, App. 31* a 1): « Primitus haec periodus extabat immediate post periodum quintam huius cap.; mox adposito signo remissivo in hunc locum fuit translata, et incipiebat: Adhuc. etc. (*ed. Rom.* 102, *Migne* 182). » Signum remissivum in casu est A; de aliis duobus Uccellius nihil dicit. A habetur fol. 22 r a 50 (Appendix 31* a 1), B ad r a 11 (App. 31* a 7), C ad r b 8 (App. 31* a 54). Pars A, r a 50–b 8, sequitur post longam periodum scriptam in marg. inf.; pars B, r a 11–50, habet deletas 13–35, et 37–45, et pauca addita in marg. lat.; pars C incipit cum deletione 3 linearum.

primo folio fasciculi deperditi sexternionem sequentis exarata erant, idest altera pars minor capituli 120 inde a verbis *Et sic sunt* (374 a 22) et capitulum 121, hoc ultimum partim fortasse in margine a Revisore; quod propterea autumo, quia in periodo revisionis Auctor ipsi adaptavit epilogum trium linearum (fol. 80 v b 11–13) alius capituli fol. 80 v a 40–b 10 (App. 46* a 51–b 8) in sexternione ceteroqui totaliter deleti. De secundae vero redactionis scriptura multum periit. Teste traditione revisioni debemus capitula nova 113-118, 126-128, et partim capitula 121, 129, 130.

In Autographo post capitulum 112, ubi in margine (79 r a 16) habetur uncialis littera **A**, revisio tractatus incipit et obviam habemus 4 capitula deleta (fol. 79 r a 16–80 r b 5).

Sequitur deinde 80 r b 6–53 capitulum 129 cum exordio deleto, supra marginem litteram grandiusculam **D** (fol. 80 r b 6) ostendens; in Autographo deficiunt tria capitula 126, 127, 128 et novum principium capituli 129.

Dein obveniunt nobis in Autographo alia duo capitula deleta (fol. 80 v a 1–b 10) et non deletae illae lineae tres ultimae b 11–13, (epilogus secundi capituli, postea epilogus factae capituli 121), iuxta quas in margine (fol. 80 v b 11) littera remissiva **C**.

Has tres lineas immediate sequitur unum longissimum capitulum (fol. 80 v b 14–82 r b 46) de Matrimonio tractans, in prima sui forma super septem columnis se extendens, cum uno epilogo multimembro. Huius capituli videmus in sexternione adesse secundam redactionem integram qua, non sine novis scripturis et transpositionibus, divisum est in quatuor, 122-125, cum epilogis ad singula respectivis ex epilogo unico originali huc per Auctorem rescriptis. Audimus etiam Auctorem scriptori explicita oratione praecipientem ordinem quo frusta antiqui et novi textus in unam orationem componeret. Sermunculos illos considerare nonnihil nostra intererit; quod postea fiet.

Hinc, idest immediate post epilogum originalem expunctum huius capituli de Matrimonio, sequitur id quod Uccellius erronee unum caput anecdotum vocavit; nos dicimus primo sequi capitulum cuius titulus authenticus sic audit: *Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum* (fol. 82 r b 47–83 r b 19), deinde alterum sine titulo adscripto, in quo introducitur tractatus de Consiliis.

Post medium huius capituli, ad verba: *Occupatur autem humana sollicitudo* (nunc paulo post principium cap. 130) ubi margo ostendit litteram remissivam **E**, finitur « anecdotum », fol. 83 v a 40.

Non necesse erat Uccellium latere titulum *Quod divinum regimen, etc.* non super tota scriptura per scriptorem omissa se extendere, quia signum finis capitulorum, nempe spatium album, bene noverat; atqui hoc signum in Autographo obtinet fol. 83 r b 19. Non quaero causam vel occasionem qua Uccellius hac vice signum neglexerit; bonam eius fidem non placet in dubium vocare. Quod ergo apud Uccellium « caput anecdotum » est, quod in fine gradum facit ad consilia evangelica explicanda ideoque ei collocandum videbatur ante capitulum 130, in Autographo est pro priori sua parte capitulum de Regimine Dei paterno, et pro altera maius dimidium sequentis capituli sine titulo authentico.

Haud parvi momenti nobis hoc videtur. Cum enim lineae in traditione errore vel consilio omissae non constituant unum solum capitulum, sed unum capitulum et in plus principium alterius capituli, immo introductionem alterius materiae considerandae, necessario sequitur quod in textu traditionis lacuna ex omissione causata sine ulla mora patere debet per absentiam introductionis in capitulo 130, quae tractatum inchoat consiliorum. Sed hic tractatus in ipso capitulo suum exordium iam habet, brevius et nervosius quam quod in autographo, sed completum et absolutum et Thomistice sonans, quod tamen, nescio qua ductus ratione, eiecit Uccellius apud Migne col. 864. Post impressum anecdotum tanquam 130, sequentis capituli 131 (nostri 130) initium ponit ad verba *Occupatur autem humana sollicitudo*, arbitrarie codicum exordium *Quia vero... praetermittat* 396 a 1–15 in textu et in notis simpliciter tacens, sicut ibi col. 852 etiam suppressum erat in textu sed non in notis codicum exordium capituli 129 *Ex praemissis... recta. Praeterea* 394 a 1–11.

In editione Romana iam minus arbitrarie sentiens de traditionis exordiis supprimendis, et maiori forte dubio tentatus de loco capitis anecdoti (apud Migne dixerat *anceps sum*, hic *ancipites diu fuimus*), exordia suppressa in textum reassumit, praemonens pag. 464 ad Cap. 129: « Heic post titulum, qui est Autographus, editio romana (*intendit Pianam*) et caeterae quas vidimus interponunt duas sequentes periodos », et pag. 471 ad cap. 131 (*nostrum* 130): « Heic codex Autographus prosequitur immediate verbis subtus positis: *Occupatur autem humana sollicitudo, etc.* Editio vero romana et caeterae omnes quas vidimus, titulum et paragraphum sequentem interiiciunt ». Non autem attendit Uccellius quod ita, ne ipse maneret anceps, capitulum fecit biceps!

Finito hoc capitulo sequuntur in Autographo (83 v a 40–88 r b 53) octo capitula nostra 131–138 de Consiliis, deinde capitulum sine titulo (88 v a 1–89 r a 16), post cuius medium ad lineam 88 v a 46 in margine videtur littera **B**, quae, ut patet ex traditione, transfert in priorem locum alteram partem capituli (prima deletur) et duo capitula sequentia, collocanda tanquam tria capitula 119, 120, 121 post portionem A.

Autographum superstes finitur paulo ante finem capituli 120, ita ut campus chartaceus revisioni subiectus adhuc unam circiter paginam fasciculi sequentis deperditi occupaverit. Ordo quo campum peragrando obviam habuimus litteras remissivas itaque talis est: A. D. C. E. B., occurrentes resp. A 79 r a 16; D 80 r b 6; C 80 v b 11; E 83 v a 40; B 88 v a 46.

Quid meliorationis S. Thomas ex mutatione indicata per litteras remissivas A.D.C.E.B. as-

sequi intenderit, facile intelligitur ex comparatione ad traditionem, ubi praeceptum, quod litterarum combinatio includit, ad actum perductum est. Istud praeceptum in hoc sine dubio consistebat, ut sub transumptoris calamo portiones textus, relationem habentes ad litteras, ordinem reciperent combinationis usualis A.B.C.D.E.

Quo melius positio « capitis anecdoti » in ordine doctrinae et triplex argumentatio nostra circa ipsius eiectionem intelligantur, hic utriusque redactionis cursum ad invicem comparatum subiungimus, summas tantum res attingentes.

III.

Descriptio utriusque redactionis. – Post tractatum de Deo in se, de Deo ut est causa efficiens, in Libro III de eo disseritur ut est causa finalis, et ostenditur eum esse omnis creaturae causam finalem (cap. 1–63), et ideo universi gubernatorem (cap. 64–110), speciali tamen modo creaturae rationalis (111–163): et propter *perfectionem naturae,* quia illa sola dominium sui actus habet, et ideo illi dandum est aliquid quo etiam in actibus personalibus dirigitur ad finem, quod dicimus *legem* (cap. 111–146); et propter *dignitatem finis,* quia sola creatura rationalis ordinatur ad finem facultatem naturae excedentem, et ideo illi dandum est aliquod auxilium supernaturale, quod dicimus *gratiam* (cap. 147–163).

In parte priori huius tractatus de speciali Dei providentia, et quidem praecise in cap. 113–138, ultima folia Autographi superstitis exhibent duplicem redactionem, cuius utriusque cursum nunc describimus inde a cap. 111, numerando prioris redactionis capitula (in Autographo sine numero): pA1, pA2, pA3 etc. Referuntur impressa

characteribus maioribus, ad partes conservatas,
characteribus minoribus, ad partes deletas,
characteribus minoribus inclinatis, ad caput anecdotum.

Prima redactio.

Cap. pA 1. — Speciali ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur, et ex perfectione naturae et ex dignitate finis (*de hoc inde a cap. 147*).

Cap. pA 2. — Ex conditione naturae suae creatura rationalis est domina sui actus et ideo divina providentia ei providet propter seipsam, aliis autem in ordine ad ipsam.

A

Cap. pA3. — Ex naturae conditione creatura rationalis habet quod in ea sola est malum culpae

Cap. pA4. — et malum poenae,

Cap. pA 5. — et explicatur quomodo creaturae irrationales a divina providentia gubernentur.

Cap. pA6. — Quia actus qui culpabiles aut laudabiles sunt, subduntur iudicio superioris, in quem defectus non cadit, actus creaturae rationalis subduntur Dei iudicio, i.e. legi divinae,

D

Cap. pA7. — Ideo quia unicuique naturale est quod sibi ex ordinatione divina debetur, in humanis actibus aliqua rectitudinem habent non solum quasi sint lege posita, sed secundum naturam. (*Cetera argumenta, cum novo exordio, conservantur in cap. 129*)

Secunda redactio

Ex revisione ortum habent
capitula 113–118
pars capituli 121
capitula 126–128
exordium cap. 129
exordium cap. 130

Cap. 111 = *Cap. pA 1.*
Cap. 112 = *Cap. pA 2.*

A

Cap. 113. — Ex quo sequitur quod creatura rationalis gubernatur non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum.

Cap. 114. — Ergo supra inclinationem speciei hominibus dandum est aliquid quo etiam in personalibus actibus in finem dirigantur, quod legem dicimus

Cap. 115. — Lex ergo principaliter intendit dirigere hominem in finem, i.e. ut adhaereat ipsi Deo,

Cap. 116. — quod potissimum fit per amorem Dei, qui igitur est primum et maximum mandatum legis divinae,

Cap. 117. — ex quo sequitur praeceptum de dilectione proximi.

Arg. 1. – ex fine communi

Arg. 2. – ex dilectione Dei quia homines sunt dilecti a Deo.

Cap. pA8. — Ex quo apparet quod Deus non requirit aliquid ab homine propter propriam utilitatem, sicut fit in regimine tyrannorum,

Cap. pA9. — neque sicut in regimine regum iustorum, quo principaliter gubernatur in ordine ad alios, sed Deus praecipit vel prohibet etiam ea quibus homo secundum se bene vel male disponitur.

C

epilogus: per quod excluditur error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Cap. pA 10. — Ex quo apparet vanam esse rationem dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum, quia nulli fit iniuria, sed praedictae rationes, et aliae etiam, probant matrimonium esse naturale, indivisibile, et unius ad unam, et non inter propinquos, quae omnia divina auctoritate firmantur. *Epilogus deletus huius capituli longi, in revisione quadripartiti, sic terminatur:* « Sic igitur ut ad propositum redeamus, apparet ex dictis qualiter divinum regimen differat a regimine tyrannico et a regimine regum,

Cap. pA 11. — § 1. (paragraphi indicati respondent illis S. Thomae; a nobis numerantur) *sed similitudinem habet ad paternum regimen, inquantum utrumque habet curam hominis non solum secundum quod refertur ad alios, sed etiam secundum se;*

§ 2. *differunt autem in hoc quod paternum regimen tantum curam habere potest de his quae exterius apparent, et de interiori dispositione non nisi quatenus explicatur per actus exteriores.*

§ 3. *Deus autem curam habet de homine secundum quod iste ad eum pertinet, i.e. per originem, cuius ratio et ordo attenditur secundum similitudinem, et ideo hominis curam habet maxime quantum ad mentem et hinc est quod in huius actu ultimus finis hominis consistit, qui est ipsius Dei fruitio,*

§§ 4 et 5. *Tota Dei cura igitur est ut praeparetur mens hominis ad hunc finem, quod fit praeceptis fidei, spei et caritatis.*

§ 6. *Sed in tendendo ad Deum mens hominis impeditur, ex debilitate ipsius mentis, et ex impedimentis ex parte corporis et virium inferiorum animae; ideoque lex divina dat praecepta et consilia quibus menti auxilietur et impedimenta tollantur.*

§ 7. *Ad utrumque homo indiget pace cum aliis, quia unus homo indiget adiuvari ab alio*

α, *ad sustentationem vitae,*

β, *et ad hoc quod unus alium provocet et instruat ad hoc quod feratur in Deum, quod impeditur pace sublata.*

γ, *Ergo lex divina providet ea per quae pax conservatur; per praeceptum iustitiae, quia, si non detur unicuique suum, naturaliter sequetur discordia, cum omnes tendant in bonum suum.*

δ, *Ideo lex divina praecipit:*

ut homini detur debitum, sicut parentibus honor, unicuique quod sibi competit,

Arg. 3. – ex mutua indigentia ad finem consequendum

Arg. 4. – ad tranquiliter vacando divinis

Arg. 5. – ad auxiliandum inclinationi naturali dilectionis mutuae.

Arg. 6. – ex Sacra Scriptura

Cap. 118. — Quia amoris principium, cognitio diligibilis, in hac vita non nisi imperfecte haberi potest, datur praeceptum de vera fide tenenda.

B

Cap. 119. — Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, in lege divina etiam provisum est de elevatione per sensus in Deum, ad quod datur praeceptum de cultu Dei, qui alio modo Deo exhiberi competit quam homini, *(est cap. pA 20 §§ 5-12)*

Cap. 120. — soli enim Deo latriae cultus exhibendus est. *(est cap. pA 21)*

Cap. 121. — Sicut per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, sic ex eorum indebito usu a Deo abstrahi; ergo lex divina ordinat hominem etiam circa horum usum et affectionem, *(cfr. dicta ante cap. pA 22)*

C

(*epilogus:* per quod excluditur etc. *cfr. in prima columna ad C,*) et quidem primo

Cap. 122–125. — circa usum venereorum, *haec 4 capitula sunt cap. pA 10 quadripartitum (cfr. ibi), cui additur*

Cap. 126. — quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum.

Cap. 127. — deinde circa usum ciborum et divitiarum

Cap. 128. — § 1. deinde circa usum aliorum hominum. « Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt praecipua sunt etiam alii homines. Homo enim naturaliter est animal sociale: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt ». Ergo oportet quod divina lege hominum societati provideatur ut ad invicem ordinentur secundum rationem;

§ 2. etiam hac ratione quia ad adhaerendum Deo, quod est finis legis, unus indiget ab alio adiuvari in cognitione veritatis et in provocatione ad bonum;

et ut nulli noceatur:
neque verbo, prohibendo falsum testimonium,
neque facto, prohibendo circa personam propriam homicidium, circa coniunctam adulterium, circa res furtum,
neque interius, prohibendo concupiscentiam uxoris et aliarum rerum.

§ 8. *Ulterius datur etiam praeceptum de dilectione proximi, ut auxilium aliis feratur citra iustitiae debitum,*

§ 9. *et ut promptius fiant actus iustitiae*

§ 10. *et ut perficiatur inclinatio naturalis dilectionis proximi*

§ 11. *quae sequitur ex dilectione Dei, quia omnis homo est Dei imago, et potens frui ipso, (i. e. est Dei per originem et finem)*

§ 12. *et quia est amicus Dei.*

§ 13. *quod confirmat S. Scriptura.*

§ 14. *Dilectio ergo sufficit ad opera iustitiae facienda,*

§ 15. *et facit amplius,*

§ 16. *unde « plenitudo legis est dilectio » Rom.* XIII, *ad quam plenitudinem insinuandam etiam dantur praecepta et consilia, e.g. de operibus misericordiae, de dilectione inimicorum, etc.*

§ 17. *Praedicta legis documenta de iustitia, fide, spe et caritate sunt de necessitate observanda, ita quod eis praetermissis homo ab ordine in Deum, qui est vita eius, totaliter separatur, et peccatum quod committit, ideo mortale dicitur.*

Cap. pA 12. — § 1. *Ut mens feratur in Deum etiam homini necessaria est pax cum seipso, unde consequenter considerandum quomodo quies mentis impediatur et qualiter divina lege impedimenta removeantur.*

§ 2. *Impeditur dupliciter: ex parte animae per nimiam intensionem potentiarum inferiorum animae,* (de hoc infrà cap. pA 20 § 1) *et ex parte corporis, per sollicitudines necessarias vitae.*

§ 3. *In tantum mens ex his impeditur inquantum non ordinantur ad Deum.*

§§ 4-6. *Sollicitudinum sunt 4 gradus;*

§ 7. *quartus gradus est sollicitudo infra communem modum humanae vitae; quod si fiat ex ignavia, vituperabile est; si fiat ut mens liberius feratur in divina, perfectior virtus est, ad quam lex divina non dat praecepta, sed consilia,*

E

§§ 8-14. quae sunt tria, propter tres praecipuas sollicitudines vitae: circa personam propriam, circa personas coniunctas, et circa res exteriores.

Cap. pA 13 = Cap. 131
Cap. pA 14 = Cap. 132
Cap. pA 15 = Cap. 133
Cap. pA 16 = Cap. 134
Cap. pA 17 = Cap. 135
Cap. pA 18 = Cap. 136-7

Post cap. 137, quod est pars ex deletione restituta, sequitur deletum:

Refelluntur errores eorum qui matrimonium damnant et omnem viri et feminae coniunctionem.

Cap. pA 19 = Cap. 138.

Cap. pA 20. — § 1. Contra impedimenta ex parte animae *(cfr.* § 3. item, quia lex divina est ratio providentiae, ad quam pertinet singula sibi subdita sub debito ordine continere, ita ut unusquisque ordinem suum teneat, quod est homines pacem habere ad invicem;

§ 4. item, quia alias homines in consecutione finis communis se invicem impedirent.

§ 5. Ad hanc pacem conservandam dantur praecepta de iustitia:

dandum unicuique suum; imprimis parentibus (honorando), sed etiam aliis (omnibus debitum reddendo);

nemini nocendum: ut proximum non offendamus

neque factis: in persona propria per homicidium, in persona coniuncta per adulterium, in rebus exterioribus per furtum,

neque verbo: falso testimonio,

neque in corde: concupiscendo alterius uxorem aut aliquam rem eius.

§ 6. Ad observandam hanc legem divinam de iustitia dupliciter homines inclinantur: uno modo ab interiori, sc. voluntarie, quo ex amore Dei et proximi hoc facit sponte, delectabiliter et superabundanter, unde *plenitudo legis est dilectio* Rom. XIII; alio modo ab exteriori, sc. ex timore poenarum.

§ 7. Primi non egent lege, habentes caritatem sibi ipsi sunt lex. Lex exterior igitur magis ponitur propter illos qui ex se non inclinantur ad bonum.

Cap. 129. — Ex praedictis apparet praecepta legis divinae rectitudinem habere etiam secundum naturam, et non solum quia lege posita. Per legem divinam enim mens hominis ordinatur sub Deo, et omnia alia in homine sub ratione, quod et ratio naturalis requirit, sc. quod inferiora superioribus subduntur.

D

Cetera argumenta huius Cap. 129 sunt huc translata ex Cap. pA 7.

Cap. 130. — Usus corporalium secundum rationem non tollit virtutem et iustitiam, sed quia optimum est Deo mente adhaerere, quod impeditur occupationibus vitae, ideo ad hoc ut liberius mens feratur in divina dantur in lege divina praeter praecepta etiam consilia, quibus tolluntur, inquantum possibile est in hac vita, sollicitudines vitae corporalis.

supra, cap. pA 12 § 2), i.e. contra passiones irascibilis et concupiscibilis, divina lex tripliciter providet: dando praecepta non solum prohibentia actus peccati (e.g. homicidium, adulterium) sed etiam passiones circa illa (e.g. iram, concupiscentiam uxoris proximi);

§ 2. subtrahendo incitamenta passionum per praecepta vitandi otiositatem, ignoscendi iniurias;

§ 3. adhibendo exteriora remedia, e.g. ieiunia, vigilias, vilitatem vestium.

§ 4. Sed contra omnia praedicta, scilicet et contra passiones animae, et contra sollicitudines vitae corporalis, et contra inquietudines in vita cum aliis, praecipuum remedium est ipsa elevatio mentis ad divina postquam haec semel in homine firmata fuerit. Omnia enim haec impedimenta per divinorum contemplationem, lectionem et auditum reprimuntur.

B

§§ 5-12. Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat et difficillimum est sensibilia transcendere, in lege divina etiam provisum est de elevatione per sensus in Deum, ad quod datur praeceptum de cultu Dei, qui alio modo Deo exhiberi competit quam homini,

Cap. pA 21. — soli Deo enim latriae cultus exhibendus est.

Prope finem huius capituli finitur Autographum.

Sequenti capitulo pA 22, nostro 121, in revisione adaptatus est epilogus capituli pA9; ergo certe etiam illud capitulum pA 22 (nostrum 121) aliquo modo effectum revisionis subiit.

Forte exordium ex priori, omnia cetera ex secunda redactione oriuntur, quia illud in verborum selectione continuat potius ideam dominantem (cfr. paulo infra) prioris redactionis de elevatione mentis in Deum, ista magis respondent in verbis et argumentis evolutioni doctrinae secundae redactionis; videantur e.g. huius capituli 121 (pA 22) et capituli 116 utriusque argumenta 3um et 4um; de hoc autem nisi opinanter nihil scimus.

Cursum doctrinae sic igitur prosecutum esse credimus:

Cap. pA 22. — Sicut per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, sic ex eorum indebito usu a Deo abstrahi; ergo lex divina ordinat hominem etiam circa horum usum et affectionem.

E

Cetera huius capituli ut in cap. pA 12 §§ 8-14 post E

Cap. 131. — Proponuntur rationes impugnantium paupertatem voluntariam

Cap. 132. — et impugnantium quinque diversos modos vivendi in paupertate voluntaria.

Cap. 133. — Explicantur principia in quibus fundatur bonitas paupertatis voluntariae.

Cap. 134. — Refelluntur rationes impugnantium voluntariam paupertatem.

Cap. 135. — Approbantur quatuor primi modi, iuste damnatur quintus modus voluntariae paupertatis.

Cap. 136 et 137. — Proponuntur et refelluntur errores impugnantium perpetuam castitatem, *(sequentia sunt ex deletione restituta)* vel ei matrimonii statum aequantium.

Cap. 138. — Refelluntur errores eorum qui, bonitatem praedictorum non negantes, tamen stultum reputant voto se obligare ad obediendum aut ad quodcumque servandum.

Cap. 139. — Ex praedictis multipliciter patet neque merita, neque peccata esse paria (*argumentum primum:* quia quaedam sunt de praecepto, quaedam de consilio); *in fine:* explicatur quare peccatorum quoddam dicatur mortale, quoddam veniale.

Hoc capitulum adhuc totius tractatus revisionis effectum subiisse videtur, tum quia immediate prosequi videtur (cfr. exord. et 1um arg.) tractatum de Consiliis praecedentem, a quo tamen ante revisionem certissime separatum erat per partem deletam cap. pA 20 et per integrum territorium B, tum quia in fine explicatur eodem fere modo ac in cap. pA 11 § 17, (in anecdoto deleto) quare quaedam peccata dicantur mortalia.

Cap. 140-146, consequenter agitur de praemiis et poenis in lege divina

Cap. 147-163, de speciali Dei providentia circa creaturas rationales *ex dignitate finis* (cfr. Cap. 111), ad quod homo auxiliatur per gratiam.

Concordant duae redactiones in assignanda ratione specialis providentiae divinae erga creaturas rationales, sumenda ex perfectione naturae et ex dignitate finis, quae quoad primum consistit in hoc quod creatura rationalis utpote domina sui actus gubernanda est propter seipsam. Deinde utraque redactio propria via orationem prosequitur.

Prior redactio incipiens a consideratione humanae actionis, subiectae culpae, poenae, superioris iudicio, Deo, i. e. *legi divinae,* sensim ascendit ad considerationem legislationis divinae per comparationem ad triplex regimen humanum, quae tria omnia divinum regimen perfectione longe su-

perat, providens nempe homini in eo quod ipsi est praecipuum, scilicet interiori eius menti, ferendae in ultimum finem, qui est fruitio ipsius Dei. Ex hoc conceptu-duce *de mente elevanda* ut fruatur Deo, evolvantur *praecepta divinae legis,* primum fidei, spei et caritatis, quibus mens praeparetur ad divinam fruitionem; deinde pacis habendae cum aliis et cum se, quibus menti auxilietur et impedimenta tollantur; tum de adiuvanda mente per Dei cultum etiam in sensibilibus et corporalibus et de non abstrahenda mente per indebitum horum usum.

E contra secunda redactio iam ab initio maiorem ostendit continuitatem ad ideam-principem totius Libri III de Supremo universi Domino et Gubernatore, qui dirigit omnia in seipsum tanquam in Finem secundum uniuscuiusque naturae conditionem, ergo naturam rationalem non solum in actibus speciei sed etiam in personalibus actionibus, ad quod ei dandum est aliquid supra naturalem inclinationem speciei, et *hoc dicimus legem.* E conceptu-duce *de necessitate adhaerendi Deo,* imposita etiam homini, sicut et subiectio aliis creaturis, secundum se totum et secundum omnia quae ad ipsum pertinent, evolvuntur *praecepta legis divinae:* primum de dilectione Dei (includente dilectionem proximi) quia per amorem homo potissime Deo adhaeret, et de fide recta quia est principium amoris; deinde de cultu Dei etiam per sensibilia et corporalia; tum de debito horum usu. Finitur tractatus de Praeceptis dicendo praedicta omnia etiam rectitudinem habere secundum naturam, continuando deinde de Consiliis quae dantur in lege divina ad perfectius Deo adhaerendum quam per praecepta iam de necessitate homini impositum est.

Ut breviter dicam: prior redactio, ex imperfectioribus ad perfectiora procedens, ex consideratione naturae et regiminis humani ad regimen divinum ascendens, *synthetice* construit conceptum et ordinationes legislationis divinae; altera, ex conceptu Supremi Gubernatoris omnia secundum naturae conditionem dirigentis in seipsum ut in Finem, *analytice* evolvit legislationem divinam ex hominis adhaesione Deo debita secundum se totum et secundum omnia quae sua sunt, per naturaliter ordinatam subiectionem inferiorum superioribus.

Adverte Auctoris sollicitudinem processus logici, sive circa « ordinem disciplinae », quem toties in Autographo videmus esse rationem secundarum redactionum, immo cui, ipso Auctore fatente, debemus existentiam Summae Theologicae (cfr. huius Prologum). Instauratio ordinis doctrinae totius tractatus etiam laboriosae revisionis est praecipuus effectus, et ideo probabiliter finis primarie intentus dicendus est. Mutatio ordinis totius multis etiam doctrinae elementis loci mutationem effecit. Exempla quaedam subiungo.

In priori redactione et ante et post Consilia tractabatur de Praeceptis; nunc non nisi post integre pertractatam necessariam Deo adhaerentiam incipitur de libera et perfectiori Deo adhaerendi modo per Consiliorum observantiam.

Similiter, prius de cultu Dei sensibili agebatur prope finem tanquam de medio adiuvandi mentis infirmitatem in elevatione ad Deum; nunc paulo post principium, immediate post praecepta dilectionis et fidei, tanquam de primo praecepto circa adhaerentiam Deo per sensibilia.

Item, de usu sensibilium et corporalium prius agebatur locis diversis et quasi occasionaliter in refutatione errorum, e.g. de usu indebito venereorum in longissimo capite pA 10, de usu licito venereorum et ciborum in fine capitis pA 18, de pace habenda ad alios ut conditione necessaria ad propriae mentis quietem et elevationem in medio capite pA 11. Haec omnia nunc, una cum praemisso principio universali de adhaerendo Deo in sensibilibus (cap. 121), et etiam inter se logice unita, ordine logico prosequuntur ordinem doctrinae de adhaerendo Deo, primo per actiones mentis, deinde cultu externo, denique per rectum sensibilium et corporalium usum.

Plura de singulis et pulcra addi possent, quorum quaedam vide infra pag. XVII, ubi praecipua nostra intentio est ex utriusque redactionis conditione interna ostendere e textu definitivo Summae nostrae absque omni prorsus dubio eiiciendum esse « caput anecdotum », cuius assumptionis in editionibus nonnullis inde a medio saeculo praecedente Uccellius auctor primus extitit, teste ut hucusque putabatur ipsius S. Doctoris Autographo.

IV.

De eiiciendo anecdoto argumentum primum. – Revisio praeter mutationem ordinis multarum partium etiam importabat multas deletiones et additiones. Hoc modo omnino nexum anecdoti cum cetera oratione dissolutum esse, en primum nostrum argumentum.

Sic post cap. 112, ubi in tertia ultimi fasciculi pagina revisio incipit, videmus longam deletionem, 79 r a 16–80 r b 5, et iterum 80 v a 1–b 11, qua litura Auctor ex scriptura continua linearum 353 solum 45 lineas transcriptori reliquit; in altera parte sexternionis, i.e. inde a 80 v b 11 e lineis fere 1950 delevit tantum 193, non computatis lineis anecdoti (delendis quidem, sed non materialiter deletis); et 17 ex deletione resuscitavit, paucas lineas addidit.

Addita sunt per revisionem sequentia: capitula 113–118, pars capituli 121, capitula 126–128, exordium capituli 129 et exordium cap. 130, sed fere tota scriptura nova a sexternione superstite exsulat, et non nisi ex Traditione a nobis cognoscitur.

Deleta sunt ista: primum 4 capitula pA 3–pA 6: *Quod in sola creatura rationali potest esse culpa; Quod in sola creatura rationali est malum poenae*: *Quomodo creaturae irrationales divinae providentiae subduntur; Quod hominum actus divino iudicio subiacent*, (79 r a 16–80 r b 5). His non singulis sed omnibus simul una continua applicata fuit deletio Revisoris, eorumque materiae tractatio in revisione non resumitur; ex quo induco deletionem hic non fuisse in reformationem, sed in suppressionem. Hoc enim non semper est idem, quod propterea animadverto, ne quis praecipitanter credat eam quae in loco deletae scripturae succedat, in hoc casu cap. 113–118, illico habendam esse eius secundam redactionem. Contrarium hic utriusque materiam conferentibus facile patet.

Sequitur in Autographo, cum littera D, capitulum pA 7: *Quodin humanis actibus sunt quaedam recta secundum naturam et non quasi lege posita;* in revisione novo exordio donatum et remotum ante cap. 130 ut transitus naturalis de Praeceptis ad Consilia.

Tunc deleta et suppressa apparent capitula duo pA 8 et pA 9: *Quod lege divina non exigitur aliquid ab homine propter utilitatem Dei sicut legibus tyrannorum; Quod lege Dei non requiritur aliquid ab homine solum ut sit bene ordinatus ad alios sicut legibus regum iustorum*, (80 v a 1 – v b 10). Huius ultimi capituli tribus extremis lineis pepercit calamus Revisoris, eaeque in margine habent litteram C, et in novo textu factae sunt epilogus capituli 121, sicut supra iam diximus.

Post lineas istas immediate sequitur capitulum pA 10 de Matrimonio, (80 v b 14 – 82 r b 46), nunc quadripartitum; *epilogus longus deletur* (sc.

b 19–46) *et in fine eius legimus verba aeque deleta:* « Sic igitur, ut ad propositum redeamus, apparet ex dictis qualiter divinum regimen differat a regimine tyrannorum et a regimine regum. » Post hoc immediate sequitur, prorsus abrupte post deleta cap. pA8 et pA9, « caput anecdotum » seu: capitulum pA 11: *Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum,* et pars prior alterius capituli pA 12, sine titulo, quod exhibet exordium tractatus de Consiliis. Hic paulo post principium sic legitur: « Est autem considerandum quod mens impeditur quominus libere feratur in Deum dupliciter. Uno modo per hoc quod aliae potentiae inferiores in suis actibus intenduntur... Alio modo ex parte ipsius mentis per hoc quod circa aliqua alia occupatur » scilicet per sollicitudines vitae corporalis, ad quas habendas infra communem modum ex amore perfectionis in lege non dantur praecepta sed consilia.

Deinde, sed non nisi post integre finitum tractatum de Consiliis, i.e. post 5 folia, Auctor redit ad considerandum primum impedimentum, scilicet in capitulo pA 20, *sine titulo,* incipiente fol. 88 v a 1 his verbis: « Sicut autem per ea quae dicta sunt pax mentis firmatur per hoc quod sollicitudines exteriores homo deponit quantum possibile est, sic etiam ex divina lege homini providetur ad pacem mentis habendam reprimendo passiones irascibilis et concupiscibilis, quibus quies mentis impeditur ». *Tota tamen haec prior pars huius capituli,* v a 1–46 (App. 49* a 28–b 31), *in revisione deleta est;* pars altera, v a 46–89 r a 26, per litteram B in priorem locum movetur quo staret ut cap. 119.

Quae cum in Autographo sic iaceant, iam statim elucet quam vehementer suppressione capitulorum de regiminibus tyrannorum et regum iustorum et epilogi cap. pA10 et prioris partis capituli pA20 minuatur capitis anecdoti ius standi in textu Summae revisae. Num hoc manere deberet, dum illa, quasi praeliminaria et thomistico modo introductoria, e medio tollenda erant; idque, quin Revisor saltem aliquam novam introductionem cogitaverit substituere? Num Auctor in anecdoto, si manere debuisset, divisionem annuntiatam non corrigendam curasset? Vel credendus est impedimenta passionum indicata manere voluisse, supprimendo tamen iam scripto exposita remedia? Omissio igitur anecdoti in Traditione, cui iam supra diximus inesse vim positivam, quia deest quem expectares hiatum, hoc nostro argumento positive confirmatur ex eo quod vidimus Auctorem per laboriosam reformationem et ante et post anecdoti contactum cum cetera oratione solvisse.

Hoc respectu perfectam analogiam habet cum quibusdam aliis scripturis non deletis, et tamen non servandis, titulos dico capitulorum deletorum, scriptos in margine inferiori foliorum, ad quos ad initium capitulorum aliquod signum remittere solet, quos quamvis non deletos nullus sanus scriptor transumeret. Adsunt etiam alibi in Autographo aliae quaedam scripturae sanae quae casu ab Auctore non deletae fuerunt, sed sine ullo contextu in oratione ex prima redactione superstites ad textum non pertinere patent, quamvis et a transcriptore et ab Uccellio mutata dictione in textum receptae sunt; non mutatae enim, ab omni nexu cum cetera oratione destitutae, libere vagantur, nec magis hic quam illuc pertinent, ideoque a textu revisae Summae arcendae sunt. Quia nec primus transcriptor nec Uccellius eas tanquam reliquias condemnati textus agnoverit, utique quia nullam ostendunt deletionem, elegerunt viam correctionis phraseos, ubi nos simpliciter foras misimus, cfr. in Praef. Vol. Praec. exempla 4um et 5um in fine pag. XVIII b, et dicta pag. XXX b.

Hisce brevioribus primi textus reliquiis assimilandum est extensum anecdotum, postquam Revisor illud ab omni quocumque proximo et remoto absolvit contextu. Neminem modorum S. Thomae peritum latere potest istius phaenomini indubii pondus et momentum, quod se solo iam sufficeret ut Traditioni fidenter credamus, etiam si non accederent alia documenta quod Auctor circa anecdotum talia fecit quibuscum existentia eius componi non possunt.

Argumentum secundum. – Aliud documentum adest in litterarum combinatione A.D.C.B.E, quae portiones textus rescribendas iubet ordine usuali A.B.C.D.E., et luce clarius evincit anecdotum a S. Thoma supponi iam non amplius existens, quia eius praesentia eaque sola multipliciter absurdum redderet ordinem doctrinae.

Littera A exarata invenitur post capitulum 112, fol. 79 r a 16, littera D fol. 80 r b 6. Scriptura omnis quae intercedit inter A et D deleta est; continet nempe quatuor illa capitula quae supra dixi uno ictu deleta fuisse. Statim ergo amanuensis ad A perveniens intellexit litteram non pertinere ad illam scripturam, sed ibi inserendam esse eam ad quam littera remittit. Quam quo inventurum se esse sine ampliore indicatione scire potuit, nempe in fasciculo a S. Thoma « parvus » nominato, quem iam toties in decursu transumptionis adire iussus erat.

Nuper parvum manu ceperat et reposuerat ad rescribendum ex eo capitulum novum 68 motus hoc indice marginali *Quaere in parvo quaterno ad tale signum* A (A uncialis sub qua cruciculа) (cfr. App. 23* a 9). Uccellius interpretatur: *quaere in primo quinterno ad tale signum d* (*sic!*), et addit: « verum primus quinternus nunc exulat a ms. » (*Rom.* 365, *Migne* 674).

Nuperrime ex eo transumpserat novam redactionem capituli 109 hoc praecepto (cfr. App. 35* b 51): *Ad evidentiam igitur praemissae etc. quaere in parvo ad tale signum* (cruciculam cum duobus punctis; Uccellius: « *Ad evidentiam igitur praemissae* etc. *quaere in quinterno ad tale signum.* » Ucc. imprimit cruciculam inclinatam cum quatuor punctis et pergit: « Verum hic quinternus exulat a codice. » (*Rom.* 436, *Migne* 801).

E traditione novimus quid scriptor in parvo invenerit indicatum per A. Nam ex Autographo quidem nobis innotescit combinatio A.D.C.E.B., et quid illa insinuet intelligimus: sed quae partes

singulis litteris spectarent, nobis discendum est a primo transcriptore, qui, Autographum et specialiter parvum quaternum integrum ob oculos habens, quam quaeque littera portionem indicaret et quasi regeret, nullo negotio, quia oculis, videbat ex signis correspondentibus in parvo, quae scriptorem ex isto ad sexternionem remittebant. Scriptor ponit:

sub A: capitula 113–118, ex parvo;

sub B: cap. 119–121 ex fine sexternionis et ex principio fasciculi sequentis deperditi;

sub C: epilogum capituli 121, cap. 122–125, ex sexternione; deinde, omittens epilogum deletum cap. 125 et sequens « anecdotum » (quamvis in Autographo nobis superstite nullo signo deletum), rediit ad parvum, transcribens ex ipso cap. 126–128 et exordium novum capituli 129;

sub D: cap. 129 a verbis: *Homines ex divina providentia sortiuntur* ex sexternione; et novum exordium capituli 130, e parvo;

sub E: reliquam partem capituli 130, quae erat pars altera secundi capituli in « capite anecdoto ».

Postea scriptor prosequitur usque ad finem tractatus de Consiliis, ubi, omitens partem iam sub B transcriptam (cap. 119–121), pergit cum cap. 139 tractatum de Lege Divina considerando inaequalitatem meritorum et peccatorum, deinde praemiorum et poenarum: cfr. dicta supra post cap. 139, pag. XII b.

Videamus quid de litterarum combinatione fiat secundum opinionem Uccellii. De littera E opinionem habet, cui puto lectorem non esse consensurum, statum rerum in sexternione sic describens: « En ratio codicis nostri. Primo habentur in ipso tres extremi paragraphi (tria extrema capitula *Migne*) sive periodi capitis quod respondet 122 edd. vulgatarum cum crucicula in margine obsignata, quae solet esse signum exscriptori transpositionis faciendae »; Uccellius intendit tres ultimos illos paragraphos originaliter unici capituli de Matrimonio ante epilogum; eos S. Thomas scriptorem iusserat ponere in fine capituli quod nunc est 122 per verba: *Pone hic quod habetur infra,* haec autem quae praemissa sunt, *ad tale signum* (crucicula recta cum quatuor punctis). Pergit Uccellius: « exinde sequuntur quinque capitula (*Ucc. intendit paragraphos antiqui epilogi*) quibus S. Doctor demonstrat matrimonium debere esse individuum; quae omnia exstant interlita; mox immediate consequitur caput (*Ucc. intendit anecdotum*) quod nunc veluti in sua sede denuo imprimendum existimamus (imprimimus, *Migne*), cui pariter immediate accedit caput quod respondet cap. 130 editionum vulgatarum, iuxta cuius principium capitis in margine conspicitur quaedam littera E, grandiusculo charactere exarata, quod ibidem solet in cod. esse indicium positum amanuensi ut aliqua superesse interscribenda animadvertat. Et revera manet hiulcus liber, desideratis saltem capp. 126, 127, 128 editionum vulgatarum (*Rom.* 467, *Migne* 855) ».

Vides Uccellium litteram E referre ad capitula 126–128, ergo ad capitula quae transcriptor S. Thomae ponit ante D, nam cap. 129 signatur D in Autographo. Si cum hoc memineris quod anecdotum, si non eiiciatur, occupat ultimam partem scripturae portionis C immediate litteram E praecedentem, statim intelligis combinationem A. D. C. E. B. ex modo quo Uccellius Autographum intellexit et impressit, se reducere in hanc parum usualem: A, B, C prima pars (epilogus cap. 121 et 122-125), E (cap. 126, 127, 128), D (cap. 129), C altera pars (caput anecdotum); seu brevius: A. B. C¹. E. D. C². Aperte patet impossibile esse talem fuisse intentionem S. Thomae in litterarum combinatione qualem Uccellii explicatio litterae E supponit.

Sed etiam si litterae E restituis relationem cum novo exordio capituli 130, (illo ex traditione in editione *Migne* eiecto, in *Romana* ab Uccellio restituto, cfr. supra X b) tunc ipse S. Thomas per litterarum combinationem causasse absurditatem ordinis doctrinae dicendus est nisi caput anecdotum eieceris foras. Nam nullus negabit scripturam littera D signatam non ante vicem habere quam post scripturam C finitam, nec post portionem E incoeptam. Ergo in fine ultimae partis C, i.e., si anecdotum non eiicias, in fine ipsius anecdoti, ubi E picta est ad verba: *Occupatur autem humana sollicitudo,* locus se praebet quo collocanda est portio D signata, idest in media oratione primi capituli tractatus de Consiliis, quod capitulum pro priori parte erat pars finalis eius quod Uccellius iniuste unum caput anecdotum nominavit, et pro altera parte est nostrum 130 post exordium novum ei in revisione datum. Ergo falsus est Uccellius, dicens quod capitulum de Regimine Dei paterno in fine faciat gradum ad consilia Evangelica explicanda; hoc fit in novo capitulo. Capitulum de Dei regimine paterno finitur dicendo legis documenta quibus ad praemissa iustitiae, caritatis, spei et fidei homines obligantur, dici praecepta vel prohibitiones, quae sunt de necessitate observanda. Tunc incipit novum capitulum explicando etiam esse necessariam pacem cum seipso, quae impeditur passionibus animae et ex sollicitudinibus vitae corporalis, quarum sunt quatuor gradus. En verba ipsius Sancti Auctoris:

« Quartus autem gradus est quando e contrario sollicitudo hominis sistit infra communem modum humanae vitae. Quod quidem si ex remissione animi aut ex alia aliqua indebita intentione (intensione *Ucc.*) fiat, ad ignaviam reputatur: utrimque (utrumque *Ucc.*) enim transgredi (transgrediendi *Ucc.*) medium vituperabile (culpabile *Ucc.*) est. Si autem ad hoc quod (ut *Ucc.*) rebus melioribus vacetur, scilicet ut mens feratur libere ad divina, perfectius est humana virtute; ad quam quidem perfectionem sectandam (sic tradendam *Ucc.*) homini praecepta danda (data *Ucc.*) non fuerunt ad obligandum (ad obl. *om. Ucc.*), sed magis consilia ad provocandum. **E**. Occupatur autem humana sollicitudo secundum communem modum humanae vitae circa tria: primo quidem circa propriam personam quid agat, aut ubi conversetur; secundo autem circa personas sibi con-

iunctas, praecipue uxorem et filios; tertio circa res exteriores procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa . . . »

Patet evidenter fieri non posse ut ad signum E interponas portionem D, quae, quidquid ceteroquin complectetur, ex ipso iam Autographo saltem continet capitulum 129, in quo demonstratur aliqua in humanis actibus naturaliter recta esse et non solum quasi lege posita. Ista consideratio valde apte claudit considerationem de Praeceptis et viam sternit materiae de Consiliis, sed hic in medio capitulo de Consiliis orationem interrumpit interpellatione non modo non S. Thoma sed ne quovis quidem digna. Tolle anecdotum et omnia bene stabunt, quia sic regimen C finitur ad verba *et uxoris repudium* in fine capituli 125 (pag. 388 b 19; App. 46* b 45). Hoc est quod supra diximus, Auctorem caput anecdotum tractare in reformata consideratione de Praeceptis ut deletum et iam non amplius existens.

Nil igitur magis consentaneum quam amanuensi eius credere et hunc supponere per S. Thomam iussum esse illas lineas non transumere. Quin hoc credamus non prohibet deficentia praecepti scripti in ipso Autographo, immo valde congruum est scriptum fuisse ad latus novae scripturae in parvo quaterno, uno locorum ubi amanuensis ad sexternionem remittitur.

Operae pretium erit tentare instaurationem indicationis perditae, non utique eam ipsam qua usus est Auctor, sed aequivalentem, et ab ipso Auctore alibi, nempe pro reformatione capituli de Matrimonio, adhibitam, ideoque pro tanto authenticam. Rescribo hic duo praecepta amanuensi data inter scripturam marginalem fol. 81 v.

In margine laterali sinistro post verba capituli 123: *Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile*, sequuntur duo paragraphi deleti; deinde S. Thomas sic prosequitur: « post haec scribas quod infra habetur *ulterius autem considerandum est* ad tale signum (*crucicula stans*) usque ibi (i.e. 81 v b 17–82 r a 7) *propter huiusmodi etiam causas* etc. et tunc scribas hoc quod hic sequitur: § *hinc est quod dicitur Matth.* V *et* XIX *et* I *Cor.* VII, *ego autem ..... ad excludendum maius malum* (*finis cap. 123*); post haec scribas *considerandum autem videtur* etc., usque ibi *ulterius autem* etc. (i.e. 81 v a 28–b 17) et tunc scribas quod hic sequitur: § *Adhuc amicitia in quadam aequalitate consistit ..... ex septem diaconibus* (*finis cap. 124*). » S. Thomam similibus formulis amanuensem direxisse a parvo ad litteras sexternionis, quis tuto affirmaverit? Sed et nemo novit contrarium. Satis nobis est viam delineare qua ductus scriptor scripturam anecdotam circumire, et sine expresso praecepto omittere potuerit.

Per A ad « parvum » directus scriptor ibi invenit capitula 113–118. In fine ultimi « ... *cum quacumque fide serviat Deo* », forte legerit: « *Quia vero connaturale est homini* etc. require B. » Sic directus scribit ex fine sexternionis et primo folio fasciculi sequentis deperditi capitula 119, 120, 121 (hoc forte partim ex margine, cfr. dicta XII b sub cap. pA 21, sed hoc ad rem non facit).

Ad finem capituli 121: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra* forte aliquid huiusmodi invenerit: « *Per hoc autem excluditur* etc. require C, et scribas usque ad *et uxoris repudium*, (in fine cap. 125: vel, usque ad *Videtur autem paternum regimen*, quibus incipit anecdotum) et tunc scribas quod hic sequitur ». Ita instructus amanuensis rescribit ex sexternione tres ultimas lineas relictas ex deletione capitulorum de regimine tyrannico et regum bonorum, et capitulum iam quadripartitum de Matrimonio. Deinde, scripto: *et uxoris repudium*, (vel viso post deletum epilogum veteris capituli de Matrimonio verbis: *Videtur autem paternum regimen*) resumit parvum, ut iussus erat, ubi invenit capitula claudentia tractatum de Praeceptis, nempe 126, 127, 128 et novum principium, deleto substituendum, capituli 129 usque ad *secundum se naturaliter recta. Praeterea.*

Hic forte annotavit Auctor: « *Homines ex divina providentia* etc. require D, et tunc scribas quod hic sequitur ». Sic instructus amanuensis complet ex sexternione reliqua capituli 129, transumens illas 45 lineas sanas D notatas et inter capitula integre deleta clausas. Regressus ad parvum ibi invenit novam introductionem cap. 130, post quam, terminatam cum verbis *minus bona praetermittat*, forte haec legerit: « *Occupatur autem humana sollicitudo* etc. require E. » Ad quae verba scriptor definitive recidit in cartas originarias Autographi.

Haec vel similis manuductio, qua certe Auctor concinniorem adhibuerit et benevolus lector facile aliam et forte aptiorem excogitare potest, iam praevenisset transumptionem capitis anecdoti quin de omissione facienda speciale praeceptum datum sit. Quod, de cetero, revera datum esse alio et expressiori modo vel viva voce nihil prohibet, praesertim scriptori quem « forsitan Auctor ad latus habebat confratrem et amanuensem. » (Cfr. Praefationem Vol. Praec. XVII b n. 6).

Argumentum tertium et praecipuum. – Superest ut ratione intrinseca et « propter quid » ostendamus quare S. Thomas « caput anecdotum » extra corpus Summae revisae tenere voluerit.

Quae ratio profecto non consistebat in hoc quod considerationes in capite tractatas simpliciter supprimendas esse putaverit. Immo ipsum contrarium accidisse videbimus. Tantum abest ut doctrinas ibi traditas expungere cuperet ut singulorum elementorum partem valde maiorem, saepe repetitis iisdem fere verbis et iisdem additis S. Scripturae auctoritatibus, per nova capitula loco aptiori et nexu magis logico destribuendam crediderit, alia largius evolvendo et particularius scrutando, alia brevius et succinctius complectendo, alia sub novo aspectu illustrando, alia denique valde pauca simpliciter supprimendo. Brevi, totam fere anecdoti materiam in secunda redactione vegetius vigere et florere, en tertium nostrum et praecipuum argumentum.

Ope tabulae praemissae cuivis haud difficile esset emortui anecdoti membra disiecta in secunda redactione nova vita florentia reperire. Ut clarius tamen cuivis eluceat argumentationis nostrae vis circa anecdotum eiiciendum, nos ipsi, prae ceteris hoc tertium et praecipuum argumentum perscrutari cupientes, rationem eiectionis intrinsecam ostendemus, non iam illam communem sed singulas pro singulis paragraphis. Peragrando igitur totum campum Revisoris aratro subversum, singulasque colligentes plantas evulsas, videamus harum quantae, quae, quo loco et modo in novo horto benefica hortolani instauratione revixerint et laetius quam prius nunc prosperent.

Quae sequuntur ope Conspectus praemissi satis patebunt. Integrum autem textum adire cupientes indicatas invenient lineas et paginas Editionis nostrae.

§ 1. – (App. 46 b 74–47* a 9).* Hic paragraphus transitorius necessarie supprimendus est post reiiectam evolutionem legislationis divinae ex comparatione ad triplex regimen humanum. Cfr. epilogum deletum cap. pA 10.

§ 2. – (47 a 9–20).* Supprimendus ex eadem ratione qua suppressus est § 1.

§§ 3, 4 et 5. – (47 a 20–36–62–66).* Reformati in capitulis novis 113–118, ubi *circa finem divinae legis* eadem conclusio evolvitur sed alio ordine; prius ex perfectiori cura divina, humanam valde superante, concludebatur illam esse circa interiora, circa mentem, in qua est felicitas humana, ideo circa fruitionem Dei; – nunc ex Deo ut summa totius universi Causa et Fine deducitur etiam hominem secundum se totum Deo adhaerere oportere; circa hoc igitur est praecipuus finis et cura legis divinae.

Nota in revisione dilectionem Dei poni ante fidem et hic e converso, quia hic fruitio Dei consideratur potius ut terminus ad quem, ad quam *praeparant* fides, ut cognoscatur Deus, spes ut tendatur in eum, caritas ut immobiliter ei adhaereatur. In revisione autem ex consideratione iam perfectissime possessae adhaesionis ad Deum, quae fit potissime per amorem (cap. 116 *arg. 1*), concluditur deducendo ad cetera requisita, sc. ad fidem utpote ad principium amoris in praesenti vita.

§ 6. – (47 a 66–b 26).* Post dicta de praecipuo *fine legis* hic § introducit evolutionem *praeceptorum legis divinae,* in quantum haec omnia ordinantur ut humanae menti infirmae auxilia praebeantur et ut impedimenta tollantur; sensibilia et corporalia hic, sicut et in sequenti cap. pA 12, § 2, (48* a 69–b 13) praecipue considerantur ut *impedimenta menti elevandae* (quod et revera sunt) et non nisi brevi, quasi incidenter, ut ordinabilia in Deum, sc. in cap. pA 12, § 3 (48* b 13–21).

E contra, in revisione post aliter deductum *finem legis* etiam consequenter aliter praeceptorum evolutio proponitur, sc. generatim ista nunc evolvuntur praecipue ex principio universalis Deo debitae subiectionis hominis secundum se totum et secundum omnia quae ipsius sunt. Consequenter supprimitur consideratio mentis infirmitatis respectu mentis angelicae, deinde sub alio respectu considerantur passiones animae, sensibilia et corporalia omnia, nempe non primarie ut impedimenta menti elevandae, sed ut sunt *hominis bona,* omnia unumquodque secundum modum suum ordinabilia ideoque ordinanda in Deum (*nota*: etiam capitulo de Matrimonio in revisione additum est novum cap. 126 de *bono* et *licito* usu venereorum), et non nisi secundarie et post integre finitum tractatum de Praeceptis considerantur ut impedimenta (sc. in exordio novo cap. 130), quia non sunt impedimenta ad necessariam adhaerentiam Deo debitam, sed solum liberae illi ac perfectiori, de qua non dantur Praecepta sed solum Consilia, et etiam tunc non sunt impedimenta secundum se, ex intrinseca imperfectione, sed magis indirecte inquantum ut *minus bona* impediunt meliora.

§ 7. – (47 b 26–54).* Tota materia huius § rediviva ostenditur in revisionis capitulo 128, §§ 1–5, (392 a 1–b35) ubi autem sub hoc alio nexu logico cum praecedentibus unitur: de usu venereorum, ciborum, rerum exteriorum, hominum aliorum.

Prior pars huius § 7, α–γ, de necessitate ordinandi homines ad invicem per legem, in revisionis cap. 128 tractatur forma uberiori, sub argumentis distinctim propositis, additis etiam auctoritatibus S. Scripturae; altera pars, δ, de praeceptis quibus Deus providet societati hominum resumitur iisdem fere verbis. Ad singula quod attinet:

§ 7. α – (47 b 26–30).* Redivivus in § 1. (392 a 1–11).
β – (*ib. 31–34*). Redivivus in § 2. (*ib.* a 12–17).
γ – (*ib. 34–38*). De praecepto iustitiae generatim; redivivus in prima parte § 5. (*ib.* b 9–15).
– (*ib.* 38–42). Redivivus, sub forma argumenti distinctim propositi pro necessitate pacis habendae, in § 4. (*ib.* a 37–b 8).
δ – (*ib. 42–54*). Redivivus fere ad verbum in secunda parte § 5. (*ib.* b 16–35).

Deinde in prima redactione post data praecepta iustitiae datur praeceptum mutuae dilectionis; hoc supprimitur hoc loco in nova redactione, quia ibi praeceptum dilectionis mutuae iam prius datum erat tanquam consequens necessarie et immediate praeceptum diligendi Deum (capitula 116 et 117).

§ 8. – (47 b 54–66).* Sub alio respectu resumitur in capitulo novo 128, § 6 (392 b 36–393 b 3), praesertim lineis 393 a 1–3, sc. non ut ratio dandi praecepti mutuae dilectionis, sed ut effectus dilectionis iam habitae.

§ 9. – (47 b 66–70).* Resumitur etiam in cap. 128 eodem loco et modo quo § 8.

Cetera argumenta probantia necessitatem dandi praeceptum mutuae dilectionis revisionis capitulum 117 rediviva ostendit, ubi proponitur et explicatur ipsum praeceptum. Ideo quatuor sequentes paragraphi omnes in revisione revixerunt in cap. 117.

§ 10. – (47 b 70–48* a 3).* Redivivus in arg. 5° cap. 117.
§ 11. – (48 a 3–9).* Redivivus in arg. 1° cap. 117.
§ 12. – (48 a 9–13).* Redivivus in arg. 2° cap. 117.
§ 13. – (48 a 13–16).* Revivunt ampliatae in fine capituli 117 auctoritates S. Scripturae.

§ 14. – (48 a 16–20).* Haec conclusio in prima redactione separabatur a praeceptis de iustitia per considerationes circa necessitatem dandi praeceptum mutuae dilectionis; in revisione ergo, ubi praeceptum dilectionis Dei et proximi iam datum erat in capitulis 116 et 117, ista conclusio immediate sequi poterat ad praecepta de iustitia, cfr. dicta supra ad §§ 7, 8, 9.

§ 15. – (48 a 21–30).* Item redivivus in § 6 cap. 128.

§ 16. – (48 a 30–36).* Eadem S. Scripturae auctoritas inducitur l.c. cap. 128; ad quam plenitudinem acquirendam in prima redactione adduntur praecepta et consilia circa opera misericordiae; in revisione ex illa plenitudine, considerata ut iam possessa (secundum praecepta capitulorum 116 et 117), concluditur hominem inclinari ab interiori, voluntarie ad facienda praecepta iustitiae prompte et superabundantur, et pulchre ampliatur ibi haec consideratio addendo quomodo habentes caritatem lege non egeant sed sibi ipsi sint lex; in § 7. (*ib.* 393 b 4–14).

§ 17. – (48 a 36–60).* In prima redactione capitulum clauditur cum consideratione transgressionis praeceptorum quae peccatum mortale dicitur. Opportunius secunda redactio eandem remittit post integre peracta praecepta et consilia Legis divinae in finem capituli 139, quod de inaequalitate meritorum et peccatorum tractat; similiter in revisione post praedicta de plenitudine Legis ex dilectione nunc aptius clauditur tractatus de Praeceptis cum capitulo 129 probante omnia praedicta etiam rectitudinem habere ex natura, et non solum quia lege posita.

Cap. pA 12 §§ 1–3. – (48 a 63–b 21)* Cfr. dicta generatim de consideratione sensibilium et corporalium in utraque

redactione supra sub § 6; consequenter materia tractata in istis 3 paragraphis supprimitur, alias non resumenda.

§ 4–7. – (*48* b 21–68*). His §§ introducentibus considerationes de Consiliis substituitur in revisione brevius et succinctius exordium novum capituli 130 (396 a 1–15), in quo exordio Auctor clare etiam exprimit illum in revisione aliquantulum mutatum aspectum sensibilium et corporalium (de quo cfr. dicta supra sub § 6), repetendo virtutem et iustitiam non tolli si homo secundum rationem utatur corporalibus et terrenis, sed dari consilia solum ad perfectius adhaerendum Deo quam iustitia requirit, quibus consiliis homini suadetur ut illa, bona quidem in se sed minus bona quam alia, propter meliora praetermittat.

Etiamsi nobiscum dissentire velit studiosus quis lector, aliam verioremque assignare valens rationem intrinsecam aut transpositionis aut mutationis aut suppressionis huius illiusve paragraphi, nemini tamen post praedicta omnia dubium erit quin anecdoti materia generatim considerata omnino superabundet in ordine doctrinae secundae redactionis, et repetitiones causet superfluas et inutiles multorum elementorum haud semel cum eorundem verborum copia. Neminem etiam scientiarum sacrarum peritum eftugiet maior in secunda redactione doctrinae perfectio et superba maiestas, qua a conceptu altissimo Supremae totius universi Causae et Finis incipiens et gradatim descendens ad infima singula praecepta et consilia, creaturam rationalem secundum totum quod est et habet in illum sui et universi Finem sanctissime reducit.

Doctrina ista de Praeceptis et Consiliis in ea forma qua Traditio eam ex diversis Autographi locis et invicem distantibus angulis et fasciculis in unum corpus conscripsit, talem in se et cum praecedenti Libri parte logicam unitatem et perfectam cohaesionem ostendit, tantopere artem et ingenium Auctoris omnium nostrum admirationi offert, ut ne a Sancto Thoma quidem quidquam melius expectares. Hoc ei dictum volo cui, in dubio utrum potius anecdoto non materialiter in Autographo deleto quam novis ex sola Traditione notis capitulis credendum sit, fortassis autumare placeret ipsum amanuensem e proprio ingenio produxisse ea quae in sexternione superstite non inveniuntur. Dotes autem doctrinae et styli S. Thomae tanta perfectione imitari nulli homini datum est. Sicut iuvenis a viro perfecto, ita prior forma doctrinae de Lege Divina deficit a perfectione secundae. Quemadmodum proinde in rerum natura iuvenis existere eodem tempore non possit una cum viro perfecto, sic nec priorem doctrinae formam stare iuxta novam in textu definitivo permittendum est. Removenda igitur illa erat et releganda in partes Appendicis cum ceteris documentis priorem Summae nostrae redactionem illustrantibus.

Quod Uccellius in facie iuvenis faciem viri non recognovit, nobis videtur exemplum particulare universalis eius incuriae in observando vel perscrutando genesim et causam secundarum redactionum quae sibi Autographum rescribenti innumerabiles obviae factae sunt. Tantopere autem facie simillima sunt in utraque redactione multa doctrinae elementa, ut concordia omnino latere neminem, ne myopem quidem lectorem, potuerit. In duobus paragraphis (in duobus tantum?) similitudinem vidit Uccellius, quos hic rescribo secundum utriusque redactionis formam et cum notis ipsius.

Cap. pA 11, *§ 10.* – Adhuc. Lex data sive divinitus sive humanitus inclinationi naturali respondet et eam perficit, sicut supra dictum est. Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem. Hoc autem monstrat quod homo exhibet (exhibebit *Ucc.*) in periculis etiam ignotis auxilium, et in erroribus viarum directionem. Necessarium igitur fuit lege divina praeceptum dilectionis dari, quod ad omnes homines extenderetur. (47* b 70–48* a 3)	*Cap. 117, arg. 5.* – Praeterea: Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale, ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur. (367 b 7–15)
Ibidem § 11. – Item. Mentem hominis necesse est in divina dilectione fundari, ut supra dictum est. Ex divina autem dilectione ex necessitate in homine sequitur hominum dilectio. Nam qui vere diligit aliquem, diligit ea quae sunt eius. Omnis autem homo est Dei (alteri *Ucc.*) quasi quaedam imago eius, et velut (valde *Ucc.*) potens ipso frui. Oportet igitur ut qui diligit Deum, diligat et (*etiam* Ucc.) proximum. (48* a 3–9)	*Ibidem arg. 2.* – Adhuc. Quicunque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui coniuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi. (367 a 9–14)

Nota forte melius dici in secunda similitudine §§ 11 et 12 unitos potius respondere argumentis 1 et 2, prout penitius inspicientibus haud difficile apparet.

Ad § 10 Uccellius notat: « *Hoc idem argumentum praebet S. Doctor diversimode lib. III, cap. 117, ed. rom. num. 5* » (pág. 469, *Migne* 859); ad § 11: « *Hoc idem argumentum habetur lib. III cap. 117, n. 2 ed. rom. diversis tamen verbis .....* » Fallitur qui putaret Uccellii conscientiam propter manifestas repetitiones perplexa quadam dubitatione anxiari utram partem supervacaneam ideoque eiiciendam consideraret! Quo promptius nedum istas duas sed universas omnes explicaret repetitiones, in prosequendo notam praedictam, illico nobis praesto est hoc sane artis logicae peritis novo principio « ... *Non est autem infrequens S. Thomam eisdem repetitis argumentis multa diversa probare* ». (*edit. Romae.* 469, *Migne* 860)! Nemini tamen mirum videatur Uccellium eousque violationis artis logicae pervenisse; iam ab initio circa anecdotum nullam aliam expertus est quam difficultatem rite collocandi caput quod felix fortuna ei Autographum nuper recuperatum transcribenti « reperiendum » obtulerat. Quamobrem, S. Doctorem bis in eandem materiam cadere praesumere non valens, quasi a priori differentiam inducit materiae anecdoti cum cetera oratione, argumenta essentialiter eadem diversa probare credit, immo apud S. Thomam frequens hoc esse putat. Certe, etiam erronee, arbitrarie quidem, sed audaciori saltem consequentia egit Uccellius in fine anecdoti, cum (in edit. *Migne*) ad initium capitis 131 (nostri 130), nihil monens, novum traditionis exordium simpliciter suppressit! (Cfr. supra pag. X b.)

Conclusio. – Triplici hac nostra argumentatione ducti, absque formidine oppositi affirmare possumus: removendum esse e textu Summae nostrae textum « capitis anecdoti » quem Uccellius, specie integritatis scripturae illico deceptus, absque quavis ulteriori critica indagatione in Traditione omissum, ideoque in editionibus suis restituendum credide-

rit. Nemo sane post omnia praedicta nos sententiam ferentes levitatis accusabit; attamen ipsi, velim, lectores diiudicent utrum et quo iure anecdotum e textu definitivo ad cetera elementa pA, in Appendice, relegaverimus. Cuivis lectori diligenti et studioso in nostra editione praesto sunt omnia causae documenta, eaque insuper non difficillima illa intricataque ipsius Autographi scriptura sed nitida forma typis impressa, adiuvantibus ulterius conspectu generali supra posito et tabulis concordantiarum infra ponendis.

Ab Uccellio nunc discedimus, reversuri ad eum quando ad cetera S. Thomae Autographa edenda aggrediemur. Quibus optimo iure aliunde gaudet meritis historice illustrando vitam et opera S. Thomae, absit longissime a nobis ut quidquam derogemus. Ad Autographum Summae Contra Gentiles autem quod attinet, nobiscum fatendum erit omnibus Uccellianae transcriptionis eventum haudquaquam proportionari mirabili studiorum impensae et piissimae cordis sui devotioni. Captus qua erat praesumptione ad Autographi editionem sufficere singulas difficillimae scripturae lectiones de verbo ad verbum interpretari, quin contextum integrum critice conferret, mari magno infimorum et singulorum immersus et mox caligine oppressus, supernam lucem videre non potuit, quae etiam per abditas Autographi salebras errantibus non indubie viam rectam monstravit.

Quod, in attingendo ipso termino Autographi rescribendi, creberrimis iam minoris momenti imperfectionibus supremus errorum cumulus ei accessit introductione membri iamdudum emortui in corpus vivum vivifici operis Contra Gentiles, nobis videtur prae ceteris consequentia necessaria illius critici sensus absentiae qua generatim Uccellius, nimis libenter et absque praevia sufficienter subtili indagatione, ubique S. Thomae scripta Autographa et inedita reperire, transcribere et edere solebat.

§ 2.
TABULAE CONCORDANTIARUM ULTIMI AUTOGRAPHI FASCICULI AD EDITIONEM LEONINAM, ET E CONVERSO.

Tabula Prima – Concordantiae Autographi ad Leoninam.

Folia Autographi	Capitula pA		Capitula	Folia Leoninae in Corpore	Folia Leoninae in Appendice
78 r a 1–23		*Ultima pars cap.* 110	*pars* 110	350 a 10–b 20	—
r a 24–b 3	pA 1	Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur	111	355 a 1–b 17	—
r b 4–79 r a 15	pA 2	Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas	112	356 a 1–357 b 31	—
		A *(79 r a 16 margo)*			
79 r a 16–b 40	pA 3	Quod in sola rationali creatura potest esse culpa	*deletum*	—	44* a 15–b 26
r b 41–v b 12	pA 4	Quod in sola creatura rationali est malum poenae	*deletum*	—	44* b 27–45* a 46
v b 13–49	pA 5	Quomodo creaturae irrationales divinae providentiae subduntur	*deletum*	—	45* a 48–b 4
80 r a 1–b 5	pA 6	Quod hominum actus divino iudicio subiacent	*deletum*	—	45* b 6–75
		D *(80 r b 6 margo)*			
r b 6–53	pA 7	Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam et non solum quasi lege posita.			
		80 r b 6–7 *et mg. e regione lin.* 7–13	*exord. deletum* 129	—	46* a 3–12
		b 8–53	*pars* 129	394 a 11–395 b 7	—
v a 1–39	pA 8	Quod lege divina non exigitur aliquid ab homine propter utilitatem Dei, sicut legibus tyrannorum	*deletum*	—	46* a 16–49
v a 40–b 10	pA 9	Quod lege Dei non requiritur ab homine solum ut sit bene ordinatus ad alios, sicut legibus regum iustorum	*deletum*	—	46* a 51–68
		C *(80 v b 11 margo)*			
v b 11–13		*Epilogus non deletus, nunc*	*epilogus* 121	377 b 18–20	—
v b 14–82 r b 46	pA 10	Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam est peccatum et quod matrimonium sit naturale	*In revisione quadripartitum*		
		80 v b 14–81 r b 26	*pars* 122	378 a 1–379 b 33	—
		81 r b 26–v a 23 *(cfr. praedeleta 37*)*	*pars* 123	382 a 1–b 11	—
		v a 23–28	*deletum*	—	46* b 8–12
		v a 28–b 17 *(cfr. praedeleta 37*)*	*pars* 124	385 a 1–b 11	—
		v b 17–82 r a 7	*pars* 123	382 b 22–383 b 9	—
		82 r a 7–r b 7	125	387 a 1–388 b 19	—
		r b 7–18	*pars* 122	379 b 34–52	—
		r b 19–46	*deletum*	—	46* b 49–69
		Revisoris normae directivae et additiones in margine laterali et inferiori folii 81 v a:			
		E regione linearum 23–31	*pars* 123	382 b 12–21	—
		» » » 31–44	*deletum*	—	46* b 15–23
		» » *lin. 44–3 mg. inf.*	*Normae direct. et epilogus* 123	383 b 10–18	46* b 24–36
		Margo inf. 3–14	*pars* 124	385 b 12–39	—

82 r b 47–83 r b 19	pA 11	Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum . . . . *delendum*		—	46* b 71–48 a 60
83 r b 20–v b 39	pA 12	*sine titulo autographo*			
		83 r b 20–v a 39 . . . . *delendum*		—	48* a 63–b 68
		E *(83 v a 40 margo)*			
		83 v a 40–b 39	*pars* 130	396 a 16–b 45	—
v b 40–84 r a 36	pA 13	De errore impugnantium voluntariam paupertatem	131	398 a 1–b 35	—
84 r a 36–85 r b 2	pA 14	De modis vivendi eorum qui voluntariam paupertatem sequuntur *(cfr. praedeleta 39*)* . . .	132	399 a 1–401 b 51	—
85 r b 3–v a 55	pA 15	Quomodo paupertas sit bona *(cfr. praedeleta 39*)*	133	403 a 1–b 40	—
v b 1–86 r a 11	pA 16	Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem	134	404 a 1–405 b 39	—
86 r a 12–87 r a 49	pA 17	Solutio eorum quae obiiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem	135	406 a 1–409 b 45	—
87 r b 1–88 r a 15	pA 18	De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant			
		87 r b 1–v b 27	136	412 a 1–413 b 21	—
		87 v b 28–44 *e deletione restitutum*	137	413 b 22–45	—
		v b 45–88 r a 15	*deletum*	—	41* a 3–27
88 r a 16–b 53	pA 19	Contra eos qui vota impugnant	138	415 a 1–416 b 42	—
v a 1–89 r a 26	pA 20	*sine titulo autographo*			
		88 v a 1–46	*deletum*	—	49* a 27–31
		B *(88 v a 46 margo)*			
		88 v a 46–89 r a 26	119	370 a 1–b 41	—
89 r a 27–*finis*	pA 21	Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus .	*pars* 120	372 a 1–374 a 22	—

Tabula Secunda – Concordantiae Leoninae ad Autographum

	Folia Leoninae	Capitula Leoninae		Folia Autographi
	355 a 1–b 17	111	Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur	78 r a 24–b 3
	356 a 1–357 b 31	112	Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas	78 r b 4–79 r a 15
A	359 a 1–360 b 38	113	Quod rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo	*extra Autogr.*
	363 a 1–b 20	114	Quod divinitus hominibus leges dantur	*extra Autogr.*
	364 a 1–b 20	115	Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum . .	*extra Autogr.*
	365 a 1–366 b 7	116	Quod finis legis divinae est dilectio Dei	*extra Autogr.*
	367 a 1–b 21	117	Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi	*extra Autogr.*
	368 a 1–b 29	118	Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur	*extra Autogr.*
B	370 a 1–b 41	119	Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum .	88 v a 46–89 r a 26
	372 a 1–374 b 32	120	Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus	
			372 a 1–374 a 22	89 r a 27– v b *finis*
			374 a 22–b 32	*extra Autogr.*
	377 a 1–b 20	121	Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia	
			377 a 1–b 17	*extra Autogr.*
C			b 18–20	80 v b 11–13
	378 a 1–379 b 52	122	Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale	
			378 a 1–379 b 33	80 v b 14–81 r b 26
			379 b 34–52	82 r b 7–18
	382 a 1–383 b 18	123	Quod matrimonium debet esse indivisibile	
			382 a 1–b 11	81 r b 26–v a 23
			b 12–21 . . . . *in marg. lat.*	81 v a 23–31
			b 22–383 b 9	81 v b 17–82 r a 7
			383 b 10–18 . . . . *in marg. lat.*	81 v a 44–*mg. inf.* 3
	385 a 1–b 39	124	Quod matrimonium debeat esse unius ad unam	
			385 a 1–b 11	81 v a 28–b 17
			b 12–39 . . . . *in marg. inf.*	81 v a 3–14
	387 a 1–388 b 19	125	Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos	82 r a 7–r b 7
	389 a 1–b 22	126	Quod non omnis carnalis commixtio est peccatum	*extra Autogr.*
	390 a 1–391 b 7	127	Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se	*extra Autogr.*

392 a 1–393 b 13	128	Quomodo secundum legem Dei homo ordinatur ad proximum	*extra Autogr.*
394 a 1–395 b 7	129	Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita	
		394 a 1–11	*extra Autogr.*
D		a 11–395 b 7	80 r b 8–53
396 a 1–b 45	130	De Consiliis quae dantur in lege divina	
		396 a 1–15	*extra Autogr.*
E		a 16–b 45	83 v a 40–b 39
398 a 1–b 35	131	De errore impugnantium voluntariam paupertatem	83 v b 40–84 r a 36
399 a 1–401 b 51	132	De modis vivendi eorum qui voluntariam paupertatem sequuntur	84 r a 36–85 r b 2
403 a 1–b 40	133	Quomodo paupertas sit bona	85 r b 3 – v a 55
404 a 1–405 b 39	134	Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem . . .	85 v b 1 – 86 r a 11
406 a 1–409 b 45	135	Solutio eorum quae obiiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem	86 r a 12–87 r a 49
412 a 1–413 b 45	136–137	De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant .	87 r b 1 – v b 44
415 a 1–416 b 42	138	Contra eos qui vota impugnant	88 r a 16–b 53
418 a 1 *etc.*	139	Quod neque merita neque peccata sint paria, *et cetera capitula.* *(cfr. Tab. I post cap. pA 19)*	*extra Autogr.*

DE TRADITIONE.

§ 1.

De codicibus nunc demum recensitis.

Ab edito Primo Volumine Summae Contra Gentiles 16 codices ulteriores, 4 ex iam notatis sed nondum collatis et 12 noviter adductos, scrutavimus, quos partim inutiles esse invenimus, partim autem tali bonitate, ut de tarda eorum notitia corde tenus doleamus, nullum autem talis naturae ut ad mutanda nostra principia circa restitutionem textus ex Traditione, ubi deficit Autographum, nobis ansam praeberet; e contra valde dolendum, quod horum sedecim optimus non prius decessori nostro praesto fuit, cuius auctoritate valde roborare potuisset dicta de textu pA ex traditione manuscripta collecto. In Praefatione Praecedentis Tomi XIII, pag. XVI, n. 2, scriptum legimus: « Codicem qui lectiones pA ostenderet nullum inter antiquos invenimus », et ibidem n. 3: « Quare nullus antiquus codex pA supersit, . . . de his ingenue fatemur nihil nos scire . . . ». Hanc certe affirmationem, nullum superesse codicem antiquum pA, textum Autographi nondum ultimo accurati referentem, iam feliciter negandam esse vidimus, postquam examinare potuimus codicem Amplonianum F. 96 ex Bibliotheca Civitatis Erfordiae, nobis annuntiatum a R̃mo D̃no Prael. M. Grabmann, in *Theologische Revue* 1920 (pag. 83), cum ibi per tres articulos Tomum Praecedentem illustrabat.

Dum ante susceptum laborem edendae Summae Contra Gentiles catalogi archivi nostri percurrebantur, ut Summae codices ex eis conscriberentur, mala fortuna factum est, ut duo Amploniani, ibi debite signati tanquam « De Veritate Cath. Fid. », fatali quodam errore omitterentur, vel quia eos esse Quaestiones Disputatas De Veritate putaretur, vel per homoteleuton; in catalogo enim nostro immediate sequitur: « 311. Fol. De Veritate, Quaestio Disputata ». Tanto autem promptiorem inculpabilis huius erroris absolutionem decessori optime merito impertient nobiscum lectores benevoli, quanto ipse summa semper benevolentia codicum innumerabiles errores librarios iudicaverit, teste Praefatione Voluminis Praecedentis pag. XVII, n. 6: « Ingenue fatemur quod menda transcriptionis parum nos movent. Post experientiam olim et nuper sumptam ex textibus virorum academicis titulis insignium, iam non animo parati sumus scandalum sumere a mendis librariis . . . sed cuivis docto sufficit hominem esse, ut ei per modum actus accidant quae mercenario scribarum generi accidunt ex malo habitu vel nescientia ».

Codex Amplonianus F. 96 ipso teste scriptus est Bononiae anno 1301, quae venerandae antiquitatis et originis inscriptio inexploratis adhuc codicibus praestantiam magnam afferre solet, optimo quidem iure apud palaeographos et historicos, non autem pari etiam iure apud eos quos non illorum sed textuum recensoris partes agere oportet. Restituere autem textum S. Thomae in pristinam et purissimam suam formam, illum praebere imprimis Sacrae Theologiae et Philosophiae studiosis ex hac parte illustratum et adiumentis ornatum quanta maxima fieri potest abundantia et utilitate, en finem primarium huius editionis. Haec intelligentes periti iam vident, cur non eodem modo ac palaeographos et historicos a priori etiam nos movere possit codicum antiquitas, et quare iuste illis, minime autem nobis codex quanto antiquior ac certiori originis nota inscriptus tanto eo ipso utilior evadat. Magis enim illam scire nostra interest quam naturae vocamus prioritatem, quot scilicet transcriptionibus intermediis ceu totidem generationibus successivis textus codicis ascendat ad primam ipsius originem in Autographo Auctoris. Huius naturae prioritatis, maximi momenti in textuum recensione, aliqualem quidem praesumptionem secum ferre videtur altera illa conscriptionis temporis prioritas, sed nonnisi cautissime et aliis iisque certioribus adhibitis criteriis huic praesumptioni cre-

dendum est. Omnes enim operum S. Thomae codices manuscripti, maxima pro parte spatio brevi 150 annorum confecti, nimia gaudent vicinitate ut vel recentissimis cum antiquioribus communis origo per exscriptionem ex eodem exemplari impossibilis aut etiam improbabilis evadat. Facile igitur a prima textus origine iunior codex paucioribus distare potest generationibus quam antiquior, quo facto non huic sed illi, ceteris nempe paribus, maius est ius textuum recensioni intercedendi. Pro singulis codicibus quid valeant singulis inquisitionibus statuendum est, et ita nobis nonnisi collatione facta praestantia summa Amploniani F 96 revelata est, quae non ex comprobata eius antiquitate tanquam ex primo et praecipuo fonte repetenda est, sed ex textus conditione.

Criticae enim subiectus collationi secundum principia nostra saepius descripta in Praefationibus inde a Vol. VIII, et ultimo Vol. XIII pag. XII seqq., illico iste codex visus est longissime superare communem illam praestantiam codicum aetatis et originis nota ornatorum. Non enim familiae tam numerosae traditionis communissimae α novum testem inducit, sed testimonio suo continuo haud modicam vim et auctoritatem novam affert traditioni manuscriptae pA, hucusque repertae nonnisi apud paucos eosque iuniores codices, quos insuper Amplonianus noster sicut et antiquitate ita et puritate et constantia textus prima velut acie facile devincit.

Gratissima igitur memoria prosequimur benevolentiam Praefecti Bibliothecae Erfordianae et ministrorum Berolinensium, qui incertis adhuc temporibus praeclarum hunc codicem apud nos Romae stare permiserunt in Archivo Rm̃i P. Magistri Generalis Ord. Praed. His omnibus quod collationem Erfordiae incoeptam domi per plures menses continuare potuimus, corde sincero gratias agimus quam maximas. De collationis fructu infra uberior erit sermo.

Transimus ad novorum codicum descriptionem, priori nostrae divisioni in antiquos, medios et recentes communiorem illam substituentes secundum saeculum originis, ex quo de cetero nisi caute de textus conditione aliquid deduci non posse lectores iam sciunt. Annotationes chronologicas, bibliographicas et paleographicas in codices descriptos editionis nostrae praefationibus non adiungere solemus nisi in quantum textus conditionem et lectionem illustrare possint. Cetera huic fini non subordinata, alias et aliis maximae sane utilitatis, alibi quaerantur; hic superflua sunt, et ideo omittenda, ne congerie sua mere accidentalium essentialia opprimere, nec illorum ex continuo harum scientiarum progressu quasi-necessaria imperfectione et incertitudine mox integram totius perfectionem potius inficere quam ipsi proficere videantur.

Patavii (Padova), Bibl. S. Antonii, Scaff. XII, *261*. saec. XIII, foliorum 173, perg. In fine: *Explicit . . . contra gentes, editus a fr. Thoma de Aquino.* In Libro IV, quod et recte annotat in margine secunda manus, deficiunt quidam quinterni; lacuna se extendit a cap. 34 (in codice 33) *nisi forte figurative,* in argumento *Adhuc. Pronomina demonstrativa* usque ad cap. 83 (in cod. 92, errore librario pro 82) *sed perfectio resurgentium,* in argumento *Quod enim primo obiicitur.* Deficit ergo etiam cap. 54, ubi ille extraordinarius occurrit scriptoris primi exemplaris error, aequivoce correctus, de quo iam egimus in Praef. Vol. Praec. § V, n. 25, pag. XXIV. Textus est α, quandoque correctus a sec. manu.

Patavii (Padova), Bibl. S. Antonii, Scaff. XIV, *307*. saec. XIII-XIV, ex catalogo anni 1886 in Praef. Vol. Praec. chartaceus notatur, sed pergamenum reperimus, ut recte habetur in priori catalogo anni 1842. Folia non notantur, iunior catalogus enumerat folia 182, antiquior 210, nos non examinavimus. Textus est α.

Hos duos Patavinos, in Praef. Vol. XIII notatos sed tunc nondum collatos, post collationem ad loca illa selecta quibus pro tota traditione conferenda usi sumus (cfr. ibidem pag. XII) et ad multa alia, comperimus pertinere ad seriem tam longam traditionis manuscriptae α; errores et particularitates eius fideliter reproducere solent, quae nonnisi raro secunda manu corriguntur vel saltem mutantur. Superfluos eos putamus, non propterea quod ceteris suae classis inferiores essent, sed propter iam exuberantem numerum codicum lectioni traditionis α attestantium, inter quos si rariores existerent nullis aliis Patavini nostri utilitate cederent, quod idem valere volumus de codicibus infra positis Cusano, Perusino, Veneto 88.

Romae, Vaticanus Lat. 10460 chart. fol. 379. *Anni 1467.* Notetur ex isto codice recentissimo in *inc.* et *expl.* vox « frater » Thomas, de quo cfr. Praef. Vol. Praec. p. XII. Quod ad textum attinet, nil novi praebuit, est α aliquantulum recensitus. Nullae correctiones secundae manus.

Romae, Vaticanus Rossianus VIII 176 perg. sec. XIV, fol 204. Omnium librorum capitula in principio codicis. Ante tabulam et ante textum *Incipit* commune; priori loco « a fratre thoma » secunda manus mutat in « a sancto thoma ». Codex habet textum librorum ad classem β adscriptorum, et quidem ad constantiores socios eius E G Pe connumerandus est; hic solum testem adduco variantem in textu Sacrae Scripturae (Ps. 94) in initio Libri III: *Deus magnus Dominus . . . et altitudines montium « ipsius sunt ».* Alia translatio, quae adhibetur in Invitatorio Breviarii legit « *ipse conspicit* », et sic scripsit etiam traditio α, hoc loco et etiam paulo inferius pag. 4 b 2. Sed meliores libri β, quamvis priori loco legerint *ipse conspicit* altero loco legunt *ipsius sunt;* noster inconsequentiam auctoris textus β fideliter sequitur. Eodem modo omnibus locis collatis cum EG et suis sociis convenire inventus est.

Romae, Vaticanus Rossianus VIII 203 saec. XIV, foliis non notatis; scriptura nitida et aequalis; codex optime conservatus. Scriptor studiose et diligenter opus suum peregit. Videtur etiam criticen exercuisse pluresque codices contulisse, at semper progrediente transcriptione in minori mensura. Ex collatione instituta apparet contaminatus usque ad cap. 50 Lib. I cum textu ZpA, postea autem fideliter textui traditionis α adhaeret.

Lectiones pA quae habentur in Appendice Vol. Praec. pag. 6*, aut in textu recipit aut super marginem adducit. Operae pretium erit istas notas marginales hic exscribere. Excepto primo loco cap. 1, p. 3, a 6, ubi noster habet *hom. om.*, in omnibus aliis locis ibi enumeratis legit cum Z, ad quosdam eorum addens in margine notas sequentes:

Ad 3 a 10 post *ordinatur* (11) margo habet: *Alias est hic: finis enim est bonum uniuscuiusque, et tunc non habetur supra: a quo ratio boni derivatur, quod in idem redit.*

Ad 4 a 3 post *in esse* margo addit: *aliqui libri* (omnes scilicet praeter paucissimos traditionis pA) *non habent hoc quod hic sequitur usque ibi: eiusdem autem est.*

Ad 4 b 10 post *assumit* margo addit: *Aliqui libri non habent quod hic sequitur usque ad finem*

capituli, scilicet: Haec autem . . . manifestare; (« posse » om. noster).

Hic capitulum primum finit noster, secundo capitulo inscribens titulum primi, et tertio, quod incipit (sicut et in Amploniano F. 96, de quo infra) ad verbum *Assumpta* 6 a 22, titulum secundi, quo verbo Z incipit capitulum secundum. Capitulationi aliorum sese accommodat noster relinquendo primum capitulum sine titulo, et in tabula Capitulorum scribit *Prohemium Cap. 1.* Summa omnium capitulorum est 104.

Ad 11 a 28 post *ordinetur* (32) margo addit*: Aliqui libri loco eius quod hic sequitur sic habent: propter quod metaphysica quae circa divina versatur inter philosophiae partes ultima remanet, etc.*

Lectionibus NZ, quas Praefatio Vol. Praec. pag. XXXII annotat in margine inferiori, fere omnibus (exceptis solis 4 vel 5 ex 33 enumeratis) fideliter adhaeret Rossianus noster, interdum variantem interlinearem adducens per al' i. e. alias, e. g. 17 a 27 *alias docentur,* 17 b 9 *alias miracula.* – Ad cap. 5, 14 a 10 legit cum NZ *secundum aliquid cognitum,* et nota marginalis, ultima huius generis quam advertimus, dicit: *Aliqui libri hoc quod hic sequitur usque ibi: quia ergo, hic non habent, sed infra immediate ante paragraphum sequentem.* Hoc est: ipse in suo textu verba 14 a 10 *Quia ergo ad altius* . . . 24 *inquisitionem excederent* (*exced. inq.* Ross.) ponit post portionem 14 a 24 *Secundum etiam hunc modum* (*Unde etiam* Ross.) . . . 30 *virtutibus delectantur.* Hac lectione differt noster ab omnibus aliis nobis notis codicibus.

Circa contactum textus nostri Rossiani cum Z., resp. pA, in primis 50 capitulis, sufficit advertere mixturam illam non esse aliquid novi in traditione Summae Contra Gentiles (cfr. Praef. Vol. Praec. § I, p. XVI), nullibi autem tam frequenter obtinere quam in Rossiano nostro. Ceteroquin in eo nihil specialiter notandum obviam habuimus, quod relationem codicum inter se et cum Autographo qualitercumque mutaret.

Tabulae capitulorum ante singulos libros; post tabulam Libri I rubro: *Incipit Summa contra Gentiles* (*sancti* supra ras.) *Thome de Aquino, Ord. praedicatorum.* In margine inferiori primi folii textus recto: *hic liber est conventus tabiensis* (Taggia) *S. M.^e matris misericordiae ord. pred.* In fine operis nil nisi: *usque in sempiternum amen;* octo lineae vacuae, ubi legitur denuo: *Hec Summa Sancti Thome est conventus,* etc. ut supra, hic et altero loco additum manu tarda.

Erfordiae (*Erfurt*), *Bibl. Civitatis, Amplonianus Q.* 111. Saec. XIV tardi, videtur pertinere ad α, huius errores non raro corrigit sed non secundum lectiones β.

Erfordiae (*Erfurt*), *Bibl. Civitatis, Amplonianus F. 96.* Anni 1301 Bononiae, fol. 172, habet capitulorum tabulas omnes in fine libri fol. 170 r b; fol. 1 r rubro: *Incipit liber de veritate fidei catholicae contra errores infidelium editus a fratre thoma de aquino ordinis fratrum predicatorum. Cap. 1, quid sit officium sapientis.* In fine libri habetur: . . . *usque in eternum* (non *sempiternum*). rubro: *Explicit liber de fide catholica qui dicitur contra gentiles editus a fratre thoma de aquino ordinis fratrum predicatorum, scriptus Bononiae anno domini MCCCI.* Librarius folium notatum 69 post lineam 20 r a, propter nimiam pergameni subtilitatem et tralucentiam non occupavit monens: *nota quod hoc folium vacat,* et supra folium sequens has 20 lineas rescripsit orationemque prosequitur.

Textus pertinet ad traditionem parcissime diffusam pA, de qua vide Praef. Vol. Praec. p. XV. Sociorum solitudini et infirmitati constanter subveniens plane dignus est quem fusius testem citemus speciali paragrapho, cfr. infra § 2. In Appendice adhuc continue citari potuit, sub siglo M.

Argentorati (Strasbourg), Bibl. Universit. 59. Saec. XV. fol. 368; Contra Gentiles fol. 1-324, fasciculorum diploma externum est perg., interna sunt chart. Altera pars, fol. 326–368, chart. ex toto, est index rerum ordine alphabetico compositus. Notetur etiam in hoc codice recentissimo – exempli gratia, nam omnes codices afferre longum est – vox « frater » Thomas (de quo supra) in *inc.* et *expl.* Textus est α paululum recensitus.

Cusae (Bernkastel–Kues an der Mosel) Hospital 74. Perg. Saec. XIV-med. fol. 196. Textus est α purus, a secunda manu nonnisi rarissime correctus.

Bonnae (Bonn), Bibl. Universit. 299. Chartaceus. Saec. XV, folia non numerata sunt. Textus est α mixtus paulisper cum β et Z, nihil autem cum ZpA.

Venetiis, Bibl. Marciana. Lat. III 85. Pergam. Saec. XIV–med. fol. 221. Contra Gentiles fol. 1–180 v. Quae sequuntur folia 181–220 (Quaest. Disp.) nobis videntur scripta ab altera manu tardiori, saec. XIV–med.-ex. (certe ante 1392). Textus est α recensitus, non semper secundum β, correctiones sec. man. plus β sapiunt.

Venetiis, Bibl. Marciana. Lat. III 88. Pergam. Saec. XIV–med.-inc. fol. 190 numerata hoc modo insolito, ut cuiusvis folii parti versae et sequentis folii parti rectae idem numerus inscribatur. Textus est α fere purus.

Venetiis, Bibl. Marciana Lat. Z. 119. Pergam. Saec. XIV–med. fol. 160. In Lib. I praevalet textus α, non raro occurrunt β et Z, nihil autem cum ZpA. In Lib. IV saepius legit cum textu traditionis P contra α. *Inc.* sec. schema commune, *expl.* sic brevi: « expl. lib. 4 Contra Gentiles ». Deficit interpolatio in cap. 11 Lib. IV, de qua Praef. Praec. Vol. p. XXII b, quam omnes codices traditionis α habent. Forte scriptor in scribendo exemplar mutavit ante Lib. IV.

Perusii (Perugia). Bibl. Commun. 1052. Perg. Saec. XIV-med.-inc. fol. 204. Textus est α purus.

Senis (Siena). Bibl. Commun. F. IV 22. Perg. Saec. XV. Sine *inc.* et *expl.* Capitula sine titulo. Tituli Libri I et II ante, Libri III et IV post ipsos Libros. Textus est α recensitus, iam vicinus ad textum traditionis P, ideo multa elementa β continet.

Savignano di Romagna. Bibl. Commun. 31. Perg. Saec. XV, in 8° (19 1/2 × 13 1/2), fol. 77. Erronee catalogus typis impressus in collectione « Inventari dei Manoscritti delle Biblioteche d'Italia » Vol. I pag. 91, asserit hunc codicem esse Summam Contra Gentiles; est quoddam compendium eius in forma brevissima; divisio in 4 Libros et fere semper etiam articulorum numeratio concordat Libro et Capitulis Summae. En e. g. L. I 18: « In Deo nulla est compositio, quia in omni composito est potentia et actus; et quia compositum est posterius componentibus; et quia ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem, in omni autem composito est aliqua multitudo, quare in Deo qui est ante omnia nulla compositio potest esse. » – fol. 1um deficit, fol. 2um incipit medio numero 11. – Inscriptio, a manu forte paulo tardiori, in folio verso teguminis : *S. Thomae de Aq. de veritate cath. fidei contra err. gent. Lib. IV ex emendatione et castigatione Petri Cantiani Veneti Ord. Praed. Venetiis Nic. Jenson 1480 Idibus iuniis*... nostram editionem *d* indicare videtur, cuius « explicit » iisdem fere verbis continetur. Forte hoc errorem catalogi induxit.

§ 2.

De codicis Ampleniani F 96 habitudine ad traditionem pA et ad A.

Duplici titulo bene distincto haec traditio pA, quamvis rarior et nonnisi potius fragmentaria quam continua existens, editioni nostrae magni momenti est. Ex una parte in omnibus locis nunquam posterioribus revisionibus mutatis inservit restitutioni textus nostri tanquam textus independens a cetera traditione communissima α et communiori β, et hoc modo rarissime quidem cum ea sola contra α et β legimus, non semel tamen lectiones β contra α adoptatas confirmat. Ex altera parte multarum sententiarum, argumentorum et integrorum capitulorum ab Auctore in redactionibus posterioribus suppressorum vel correctorum sola haec traditio manuscripta pA nobis genealogiam et statum pristinum revelavit, immo non raro etiam ipsius Autographi partis superstitis interpretationi adiumento erat in locis lectu difficillimis, vel ubi agebatur de recognoscendis mutationibus singulis quos Auctor eidem textui saepius relecto et correcto successive attulerat.

Singulis huius traditionis pA codicibus exiguus sociorum numerus non mediocrem tribuit auctoritatem, quam Amplonianus noster noviter adductus non solum pari iure participare, sed etiam longe superare videtur. Haec ipsa enim est praestantia eius quod ex collatione cum eo tanquam ex novo fonte independente, non dico uberiori, sed aliis antiquiori et puriori, totius familiae pA status, maxime autem textus eius conditio, melius ac certius dignosci potest, quo Amplonianus noster sane sibi auctoritatem fecit, imprimis autem communi traditioni pA et dictis de ea in Praef. Vol. Praec. novam vim et fidem certiorem adiecit.

Certe fructus propriores et pulchriores traditionis pA habendi sunt lectiones pA quas elencho separato exhibemus in Appendice huius et Praecedentis Voluminis; modicae erant in Libro I et II, uberrimae autem in hoc Libro III. Feliciter tempori Amplonianus nobis hic praesto fuit ut praestantissimae huic Appendicis parti perficiendae et corrigendae continue inservire adhuc potuerit; lectiones eius sub siglo M indicavimus. Harum lectionum pA ex traditione manuscripta collectarum hucusque conditiones tales erant, ut omissis aliquot codicibus, in quibus ex permixtione casuali et posteriori lectiones paucissimae pA sparsae inveniebantur, soli codices NZ (et Y in cap. 1-15 Libr. III, et D in cap. 1–19 Lib. II) eas portionibus longioribus et modo magis continuo exhiberent, quandoque quidem easdem in omnibus his codicibus, quandoque autem alias in aliis, ita ut non semel Y, saepius adhuc N vel Z multarum lectionum testis unicus existeret. Talibus lectionibus saepe defectivis et erroneis, evidenter ex transcriptionibus successivis in his codicibus iunioribus impuritatibus admixtis, quantum profuerit correctio continua ope Amploniani nostri, facile Appendicem inspicienti patebit; lectiones tamen pA novas iam cognitis non addidit, eodemque loco quo ceteri, scilicet post Cap. 45 Lib. III traditionis pA finem facit.

Sicut in Appendice ita et in corpore libri sine ullo dubio Amplonianus, si et ipse et textus eius conditio prius nobis nota fuissent, assumptus esset inter codices quorum lectiones continue in apparatu variantium signamus, et quos magis directe quam ceteros extra apparatum remanentes adhibuimus ad textum corrigendum ubi deficit Autographum. Laetum solatium haurire licet ex experientia quod nobis conferentibus Amplonianum sub siglo M cum ceteris codicibus convenientia vere insueta textuum MZ summa evidentia eluxit. Non autem convenientia illa adeo perfecta et absoluta est, neque talis naturae, ut origo immediata vel mediata iunioris Z ex antiquiore M praesumi debeat vel possit, feliciter! Sic enim ex disconvenientia salvatur utriusque testimonii ab invicem independentia, et textus utrique communis ultra propriam individualium codicum auctoritatem elevatur ad formam puriorem et fide digniorem textus antiquioris qui, ipsi Autographo certe vicinior, sicut quasi-species istis codicibus pA subest. Ex convenientia igitur codicum ab invicem independentium MZ, saepius etiam MNZ et MNYZ *puritatem* textus communis, ex antiquitate noviter adducti M illius *antiquitatem* et ideo aliqualiter vicinitatem ad communem originem in ipso Autographo, ex lectionibus denique multis confirmatis ab ipso Autographo in eius parte superstite *authenticitatem* ceterae traditionis manuscriptae pA vindicare iure possumus.

Aucta istius familiae pA, praecipue codicis Z, auctoritas primarie quidem ut patet convenit lectionibus testimonio directo M confirmatis in Appendice huius Voluminis, exinde autem illatio probabilis convenientiae iure obtinet in omnibus variantibus Z textui nostro in corpore libri submissis, immo etiam modo retroactivo lectiones Z Libri I et II prioris Voluminis corroborat.

Ad pleniorem dictorum confirmationem, ad augendam fidem imprimis illis lectionibus, huic familiae propriis, quas fuisse pA iam primum magna sane probabilitate supposuimus ex solius Z vel N testimonio, restat ut necessitudinis codicum MZ et MNZ illustrationem paulo ampliorem subiungamus, quae si pro Libro I speciminis gratia magis in singula descendet, pro ceteris tamen Libris compendio et summatim textus conditionem sufficienter exponet.

Nostrae editionis proprium est, quod quoties ad aliqua verba textus nostri in calce paginae sub apparatu critico additur aliqua lectio varians, toties ibi omnes et singuli iique soli allegantur codices et editiones huic apparatui conficiendae assumptae. Singulis enim casibus horum omnium lectio annotatur sive *positive*, directe sub siglo proprio, indirecte quandoque sub formula generaliori e.g. *ceteri, omnes, α*, sive *negative* in quantum nempe in singulis lectionibus variantibus ubi de aliquo codice nihil positive dicatur, semper ex silentio iure illatio valet concordiae cum textu nostro. Cuivis autem facile patere potest non singulas variantes innumerabiles totius apparatus nostri pari modo esse singulis codicibus proprias, generatim autem esse alicui codici propriores et textus habitudini dignoscendae aptiores illas, plerumque minus communes, quas positive sub siglo proprio allegatas in apparatu invenimus.

Apparatum illum diligenter percurrentes elencho separato seposuimus lectiones singulas codicis Z positive sub proprio suo siglo nobis obviam factas; fuerunt numero 633 pro solo Libro I, cui numero addendae sunt etiam ex Libro I variantes 35 et 9, quae habentur respective in calce paginae xxxii Praefationis Vol. Praec. et pag. 6* Appendicis. Summa variantium Z igitur pro Lib. I erit 677, quarum necessitudinem ad codicem M paulo penitius perspicere permittunt sequentes tabulae.

A=Autographi redactio ultima, suprema lex et norma fidelitatis omnium codicum et editionum.

pA=Huius redactio anterior; sub pA adnumeravimus etiam aliquas paucas lectiones ex traditione quae, quamvis non adamussim verbotenus Autographo praesenti concordantes, certam tamen originem ex pA manifestant.

L=Leonina nostra editio, norma qua parte deficit Autographum.

Liber I.

1. *Summa lectionum Z* positive enumeratarum in apparatu critico et ad codicem M collatarum. . . 677
   Lectiones M cum Z 497
   Lectiones M contra Z 180

2. *MNZ-soli,* contra ceteram traditionem . . 120
   In his 120 MNZ exhibent lectionem
   - A 32
   - pA approbatas praesentia Autographi . 26
   - pA a nobis recognitas 5
   - contra A 32
   - L . . . . —
   - contra L 25

3. *MZ-soli,* contra ceteram traditionem . . 93
In his 93 MZ exhibent lectionem

A	12
pA approbatas praesentia Autographi .	8
pA a nobis recognitas.	6
contra A	44
L.	—
contra L	23

MN-soli, contra ceteram traditionem 9

Nota. Scimus quandoque in locis ubi Z negative tantum allegatur, lectionem variantem N-*solus* confirmari ab M; necessarie tamen extra ambitum huius elenchi remanent, in quo N nisi mediantibus variantibus Z positivis ad M non confertur. De cetero, casus isti rariores sunt.

NZ-soli, contra ceteram traditionem.

Ante collationem cum M	129
Confirmatae a M (cfr. supra MNZ-*soli*)	120
Remanent lectiones NZ-*soli* . . .	9

In his 9 ultimis M stat cum A 1, cum L 1, cum b 1, solus 6. Lectionem NZpA nullam invenimus quam M non confirmavit.

4. *Z-solus,* contra ceteram traditionem.

Ante collationem cum M	174
Confirmatae a M (cfr. supra MZ-*soli*) .	93
Remanent lectiones Z-*solus* . . .	81
Ex his lectiones ZA-*soli* contra omnes	3

M-solus, contra ceteram traditionem 49
Ex his lectiones MA-*soli* contra omnes 4
Cfr. *notam* paulo supra de ambitu huius elenchi.

Z-solus et M-solus, in iisdem locis, sed uterque cum lectione sibi propria 24

M contra Z, summa harum lectionum (cfr. 1) . . . 180
In his 180 lectionibus se habent:

A cum M	82	A cum Z	16
A contra M	51	A contra Z	115
L cum M	23	L cum Z	4
L contra M	24	L contra Z	45

Liber II Cap. 1–19 incl.

Per sola Cap. 1–19 incl. confertur hic M ad Z et etiam ad D propter lectiones DpA in D his solis 19 capitulis occurrentes.

A. *Summa lectionum Z* positive enumeratarum in apparatu critico et ad codicem M collatarum . . 61

Lectiones M cum Z	37
Lectiones M contra Z	24
MNZ-*soli*	2
MZ-*soli*	10
M-*solus*	5
Z-*solus*	13

B. *Summa lectionum D* positive enumeratarum et ad codicem M collatarum (lectionibus ex apparatu critico adduntur lectiones DpA ex Appendice Vol. I 41* et ibidem in calce pag. 41* et 42*). 89

Lectiones M cum D	8
Lectiones M contra D	81
Ex his lectiones M cum Z contra D . .	68

MD-*soli*, ZD-*soli*, MZD-*soli* rarissime obtinent, et debentur vel communi origini ex A, omnibus aliis errantibus, vel casui.

D-*solus*, absente A	37
» praesente A	22
» » » cum A	6
» » » contra A . . .	16
Lectiones DpA absente A	16
» praesente A	8

Lectionem MDpA vel ZDpA invenimus nullam.

Liber III.

Nil novi addendum, continuatur eodem modo necessitudo codicum M et Z, MZ et N, huic praesertim Libro uberrimos et pulcherrimos fructus afferens: lectiones scilicet permultas pA, absente A collectas, quibus omnibus roborandis et purificandis M continue adest. Cfr. textum eius pro singulis lectionibus in Appendice huius Voluminis, pag. 5*–13*. Lectiones pA finiuntur eodem loco quo in Z et N, sc. post cap. 45, et per tria ultima capitula 43-45 confirmantur ab Autographo superstite reincipiente medio capitulo 43.

Conclusiones. I. – Suadent nobis tabulae plures conclusiones inter quas illa sane summa evidentia elucet, M esse socium fidelissimum traditionis pA, valde affiniorem tamen codici Z quam N. Utriusque autem testimonii mutua independentia etiam clare ostenditur, permultae enim supersunt lectiones *M contra Z,* quae potius quam numero suo ex qualitate quarumdam affiliationem in linea directa iunioris Z ad antiquiorem M et ita illius dependentiam ab isto excludunt, praesertim ex lectionibus non paucis M contra A, codice Z lectionem A fideliter conservante. Non autem aequali gradu uterque distat a supremo stirpis auctore A, prout iam aliqualiter suggerit multo diversa eorum aetas, expressius tamen indicare videtur maior puritas codicis M respectu A, quam tabulae exhibent, quibus addi possent lectiones illae non rarae, ubi uterque quidem ab A se separat, textus M autem plus A sapit huiusque lectioni vicinior adhaeret quam Z, e.g. Lib. I 49 b 7, 110 a 12, 117 b 13, 150 a 14, 210 b23, 240 a 7 (lectionem M his locis cfr. infra xxvii sub iii).

Maiorem puritatem textus M supra Z ex his solis tabulis diiudicare et nimis forte exaggerare fallacia esset conclusionis « latius hos ». Elenchus enim hic positus speciminis gratia ad solas lectiones Z proprias restringitur, ita ut M indirecte et nonnisi Z mediante ad A conferatur; a priori igitur iam expectare poteras copiam lectionum *Z-solius* propria marte errantis contra M in iisdem locis A fideliter adhaerentem; e contra sicut nec optimo cuique codici ita nec M deerunt lectiones sibi propriae, etiam iis locis ubi ex Z tanquam textum A conservante nulla varians annotatur. Suadetur hoc etiam a posteriori ex tabulis nostris. Ex lectionibus 180 *M contra Z* sunt lectiones *Z-soli* 81; ex iisdem 180, quae tamen fuerunt lectiones imprimis Z propriae, iam nobis ostenduntur 45 ubi M se separans ab A et a tota traditione solus remanet. Non semel igitur et M « hallucinatur » (cfr. Praef. Vol. Praec. § I 3 pag. xvi); ideo nec ipse, sicut nec NZ (cfr. ibidem p. xxxii), solus auctoritatem facit contra α et β. Itaque non inutiliter nobis repetere liceat auctam traditionis pA auctoritatem non tam ipsius Amploniani textui competere quam potius textui qui nunc MZ communis evadens antiquior, purior, ipsi Autographo vicinior habendus est.

An pater ille communis MZ iam immediate primo gradu, nullo sc. alio textu mediante, ex A descendere putandus est? Difficile crederem, habitudo enim textus MZ ad N obstare videtur. Quod tabulae 1 et 4 de necessitudine M ad Z luce clarius proferunt, idem planum faciunt tabulae 2 et 3 respectu textus MZ ad N, affinitatem scilicet proximam una cum independentia ab invicem et a cetera traditione. Textus MZ et N ab invicem distant linea laterali, probabiliter tamen gradu inaequali, N pluribus gradibus distante a communi stipite quam MZ. Proximum illum stipitem communem iam esse ipsum A, supremum stirpis auctorem, ita ut MZ et N nullo ulteriori textu communi MNZ mediante ex A originem ducerent, negare potius quam affirmare mallem: dissuadent enim lectiones multae quibus MZ et N iisdem locis eodemque modo legunt contra A (et pA), e.g. 32 in solo Libro I (cfr. Tab. 2), quin a mixtura vel correctione ex α vel β explicari possent, agitur nempe hic de variantibus *MNZ-soli* contra ceteram traditionem. Quaestio non nullius momenti est, siquidem ex eius solutione dependet utrum Autographi deperditi

MZ et N unum vel duos constituant testes independentes a traditionibus α et β.

Quoquo modo res se habeat, certo certius ex transcriptione fatali quadam humanae infirmitatis necessitate MZ et N a forma puriori stipis communis MNZ (sive sit A, sive alius textus intermedius) non leviter deturpati sunt, abundant enim lectiones MZ contra N, inter quas permultae *MZ-soli* contra *N-solus* in ipsa discordia independentiam ab alia traditione manifestare non desinunt. Plerumque in his lectionibus agitur de variantibus levioris vel nullius momenti, de singulorum verborum mutatione, omissione, transpositione, corruptione etc. Non semel sensu bono non sunt destitutae, nunquam vero talem authentiae speciem prae se ferunt ut pro Libro I et II in solo NZ contra α et β textum nostrum quaesiverimus (Cfr. Praef. Vol. Praec. p. xxxII).

II. – Laeto animo invenimus quod et tabulae perspicuum reddunt, concordiam MZ et N ibi praecipue obtinere ubi certiora affiliationis inter se et cum Autographo argumenta habeantur, in lectionibus scilicet pA, quae longiores et maioris momenti esse solent, textum exhibentes non ex corruptione ortum, sed in se bonum et durante aliquo tempore, exscriptionis nempe, ab ipso etiam Auctore approbatum, posteriori autem revisione ab eo in meliorem correctum. Pars longe maior lectionum pA communis est MNZ; si autem verum sit quod supra ut probabilius opposito supposuimus, MZ et N non independenter sed mediante communi patre MNZ ex A oriundos esse, tunc non semel modo N (cfr. Tab. 2 MZ pA-*soli*) modo MZ (cfr. lectiones multas NpA-*soli* in App. huius Vol. pag. 7*-10*; ex absentia N pag. 11*, 12* 13* nihil concludatur, debetur enim excisioni 2 foliorum) lectiones pA perdiderunt. Attamen sicut et praesentia ita et omissio non dico unius alteriusve sed seriei aliquantulum longioris lectionum pA toto caelo differt a vulgaribus scriptorum mutationibus; casu, negligentia, ne arbitrio quidem explicatur; causa adaequata requiritur, correctio data opera instituta, seu potius plures correctiones, quia et MZ et N et etiam uterque ut patet e.g. in Appendice huius Vol. pag. 7* ex lectionibus YpA-*soli*, (dum Y communiter ubi adest adhaerere MNZ solet) lectionum pA iacturam passi sunt. Utrum correctiones istae institutae sint sive nullo sive uno sive pluribus mediantibus codicibus ex ipso A post ulteriorem sed ante ultimam huius redactionem, an ex mixtura et correctione partialiter tantum perfecta ab α ortum ducere dicendae sint, de hoc nos nihil scire, opinari autem posse multa et diversa fatemur. Cfr. etiam infra, § 3 in fine.

III. – *Traditio DpA* ab aliis omnino independens videtur, cfr. supra tabulas pro Lib. II. Nec ipsi M et alii codices pA ibi associantur, nec ipse aliis se adiungit in lectionibus pA nisi, forte casu aut mixtura, in solo cap. 2 huius Lib. III, cfr. App. 5* a 25, 67; b 11, 17.

IV. – Quod dicitur in Praef. Vol. Praec. pag. xxxII, necessitudinem codicum NZ (nunc MNZ) cum pA et cum A simpliciter ibi solummodo certe se manifestare ubi ipsi inutiles fiant, idest ubi Autographum praesens eam nos doceat, hoc bene intelligendum est. Certe lectiones novas pA traditio suppeditare nunquam poterit praesente Autographo, quamvis etiam tunc textuum deletorum lectioni eiusque formarum successivarum illustrationi non raro adiumento esse possit, cfr. e.g. App. huius Vol. 13* b 23. Aliter tamen est de traditionis manuscriptae pA utilitate in praesentia Autographi, quando agitur de huius traditionis pA authentia illustranda et confirmanda. Huc imprimis intendit haec digressio nostra. Traditionis pA enim praecipui testes NZ, nunc MNZ, postquam per totum Librum II siluerunt, denuo fere continue et abundantissime loqui incipiunt inde ab initio Libri III usque ad cap. 45, et nonnisi ex parte minima, ultimis tribus scilicet capitulis, coincidunt cum Autographo superstite et comprobante. Quanto igitur maiori numero et evidentia clariori in Libro I Autographum praesens traditionis MNZpA genesin authenticam comprobavit, tanto promptior fides et assensio fortior adhiberi potest pluribus centenis lectionibus pA a nobis ex eadem traditione in Appendice huius Lib. III absente Autographo collectis, quibus insuper nunquam deesse potuit criterium illud internum per quod lectiones pA « distinguuntur a vulgaribus scriptorum mutationibus quasi per quendam authentiae sonum, cui difficile esset non credere » (cfr. Praef. Vol. Praec. pag. xvI).

V. – *Correctiones codicis M, textum sM,* etiam brevi hic illustrare volumus. Utrum correctio manu ipsius scriptoris an alterius facta sit, et quo textu mediante, non semper liquet. Certe non ex ipso A, quod iam indirecte probant lectiones plurimae pA nunquam in lectionem A correctae; sed et directe facile probatur, dupliciter: *uno modo* ex lectionibus Libri I *M contra A* postea non in A sed in alterum textum correctis, e. g. in αDbPc 111 b 21, in sZ 145 b 4, in αbPc 221 b 10, in αPc 239 a 10, in *ceteri* 254 a 38; *alio modo* et fortiori ex lectionibus multis *M cum A* a correctore « correctis » seu potius corruptis in alios textus, e. g.: in *ceteri* 103 b 13, 136 b 13, 210 a 17, 214 a 12, 220 b 9; in αEPc 191 a 11, ex pA in αDsGZbPc 155 a 8; in M-*solum* 117 b 8.

Ultima haec « correctio » valde singularis est: in margine enim *additur* homoteleuton quod reapse non erat omissum in M, idem hom. autem erat *omissum* in ZGYb; forte corrector omnes vel multas correctiones exscripsit ex margine alicuius exemplaris correcti, non attendens ad textum M, qui hoc loco correctione non indigebat, quo factum est ut eodem loco et in iisdem verbis M seu potius sM habet *hom. add.* ubi alii alii *hom. om.*

Probabiliter neque ex codice α puro M correctus est, corrigitur enim saepe in lectionem A contra α, e.g.: 115 a 10, 130 a 22, 201 b 24_3.

Postremo illustrationis codicis M finem facimus subiungentes seriem lectionum omnium Libri I *M contra Z,* quibus addendo omnes ceteras 497 lectiones Z in apparatu positive enumeratas ubi semper M concordat Z, unusquisque facile sibi restituere potest seriem completam lectionum M Libri I quibus tabulae et conclusiones nostrae suffulciuntur. Ex dictis supra pag. xxIV b de ambitu huius elenchi iam intelligerit prudens lector pro codice M extra variantes Z ex silentio nihil concludi posse; immo nos certe novimus ad variantes non paucas apparatus critici adesse lectionem variantem ex M, ubi Z tanquam legens his locis cum textu nostro positive non allegatur.

Lectiones *M contra Z* ex Libro I per tres series distribuimus:

I. M *cum textu nostro* (=A *ubi adest*) *contra* Z:

3 a 21	87 b 3	142 b 15_2	207 b 9
6 b 8	97 a 1	154 b 19_1	209 b 20
24	17	19_2	221 a 6
8 b 6	b 20	157 a 13	10
17 a 22	102 a 27	166 b 15	b 16
b 4	109 a 8	16	228 a 10
19 b 19_2	111 a 4	178 a 9	234 a 11_2
21 a 13	9	b 8	237 a 9
22 a 16	b 24	(c.64) a 4	b 12
23 a 18	113 a 16	b 4	13
28 b 5	115 a 12	179 a 39	239 a 5_1
31 a 5	* 117 b 8	45	* 5_2
* 32 a 38	118 a 43	46	241 a 20
b 16_2	119 a 12	180 a 2	247 b 37
25	b 6	18	251 a 24
31	27_2	* b 7	b 4
34 b 8	* 45	184 a 1	* 255 a 1
40 b 8	120 a 17	b 24	259 b 14
46 a 6_1	124 b 15	190 a 30	260 a 12
6_2	125 a 32	b 38	264 a 7
68 a 10	b 5	191 b 26	b 14_1
12	130 b 19	198 a 8	14_2
82 a 37	28	b 19	265 b 38
42	29	199 a 13	267 a 13
b 2	137 b 3	b 5	268 a 8
45_1	140 a 16_1	204 a 39	b 7
87 a 30	142 a 6	207 a 8	

* 32 a 38 *additionem* sed non ... accidente *addit* sM *in margine.*
* 117 b 8 M *cum* A; *de correctione* sM *valde singulari cfr. supra.*
* 119 b 45 *Ordo argumentorum* Z=Aα; pM=A; M=αA *sed* α in margine.

*	180	b	7	M *supra ras.*
*	239	b	5_2	pM=pA; dicitur M.
*	255	a	1	aliquid M.

II. M *cum aliis contra textum nostrum* (=A *ubi adest*) *et contra* Z:

4	b	3	cum	b	167	b	22	cum	N
11	a	29	»	N				–	sM cum A contra Z
21	a	14_1	»	Nd	178	b	3	cum	NpA
47	a	2	»	P	201	b	27	»	ENPc
86	b	1	»	*ceteri*			45	»	*ceteri*
90	a	5	»	*ceteri*	206	a	46	»	αDNbPc
102	b	14	»	BHYPc (*sup. ras.*)	210	b	21	»	*ceteri*
118	a	32_2	»	*ceteri*	222	b	7	»	*ceteri*
138	a	16	»	*ceteri*	225	a	3	»	N
140	a	16_2	»	αDEsGYPc	228	a	10_2	»	EGNWY
142	a	12	–	sM=sN *ceteri*		b	17	»	FW
		19	cum	pN	234	a	12	»	αNYPc
148	b	32	»	*ceteri*	240	a	1	»	N
155	a	8	–	pM=pAZ	246	b	38	»	N
»			–	sM=αDsGZ*bPc*	252	b	6	»	*ceteri*
155	b	11	cum	*ceteri*	258	b	5	»	NpA
167	b	16	»	αNbPc					

III. M-*solus contra textum nostrum* (=A *ubi adest*) *et contra* Z. *Verbotenus non allegantur lectiones* M *quae nullius momenti sunt.*

3	b	7_2	universitatis] veritatis M
19	a	20	Deus noster sit actor M
31	b	3	*sicut* ZpA, *sed* nominavit *pro* nominat M
33	a	44	et tamen ... 44 accidens *om* M
49	b	7	aliquid frigidi permixtionem M, aliquid frigidi permixtum sM
54	b	45	nisi in tempore M
85	b	25	errore idolatriae M
110	a	12	*sicut* Z, *sed* unitatem *pro* veritatem M
111	a	5	uniuscuiusque est Z, intellectus est M
117	b	13	ō (=ostenditur) I Reg. 2 M
119	b	45	*cfr. sub* I
145	b	4	litem quas M; sM=sZ
150	a	14	in Ipso manet intelligente M
157	b	19	considerabatur ... considerabatur M
162	a	4	*sicut* Z, *sed* unum *pro* tantum M
201	b	24_2	quantitati convenit M; sM=A
210	b	23	ut ita dicatur M
225	a	2	si ... non posset M
237	a	17	ut habeat M; pM=Z
240	a	7	Deus sit sibi sensitiva cognitio M
246	b	31	*Spatium titulo vacans a rubricatore non impletur, neque capitulum sine numero manens continuae capitulorum enumerationi insertum est.*
247	b	40	approximatus M
254	a	1	sM *in marg. add* Cap. 93

Variantes M-solius nullius momenti:

6	b	14	136	b	9	209	b	13
31	a	49	144	a	14_1			21
55	b	27	157	b	28	239	a	5_2
		28_2	161	b	1_2	259	b	3 (c. 95)
68	b	40	175	a	4			6
82	b	28	176	b	18	265	b	22
90	a	15	179	a	17			
95	a	12	191	b	28			

§ 3.

De relatione codicis Par. Bibl. Nat. Lat. 3107 et Exemplaris Parisiensis et traditionum α, β, pA ad Autographum et primum Apographum.

I.

Nova his annis movetur quaestio circa codicem Lat. 3107 Bibl. Nat. Parisiensis. Exitum ulterioris inquisitionis faciendae in proximi voluminis praefationem remittentes, hic tamen precibus annuentes decessoris nostri statum quaestionis lectoribus studiosis proponimus, cui occasione data subiungimus aliqua generatim dicta de traditionibus α, β, pA et de Exemplari Parisiensi respectu Autographi et primi Apographi.

De codice 3107 in Praef. Vol. Praec. pag. XIV b haec brevi annotantur: « 3107, med. Suppleta sunt et ab alia manu folia 13–20, 109–112, 125–136, » et cum omnibus aliis 21 codicibus Parisiensibus (exc. 15818 in Lib. I) ex collatione instituta textus eius recognitus est ut pertinens ad fam. α. Nuper post iam typis impressum corpus huius Voluminis auctam praestantiam et novam virorum doctorum attentionem sibi conciliare meruit hic codex ex publicatione R. P. J. A. Destrez O.P.: *La « Pecia » dans les manuscrits du moyen age,* (edita separatim et in « Revue des sciences phil. et théol. » 1924, p. 182–197). Auctor disserens generatim de petiis in transitu loquitur de hoc codice 3107, eumque, argumentis palaeographicis quidem et ipsi textui mere extrinsecis, constare putat ex fasciculis, quorum si certe non omnes at probabiliter pars maior ante codicis religationem fuerant ipsae petiae Exemplaris Officialis Universitatis Parisiensis.

Petiae-exemplaria quid fuerint in re libraria medii aevi, quis earum aspectus physicus, quae technica harum functio in multiplicandis et divulgandis auctorum textibus, iam diu sciebant lectores nostri ex Praefationibus Praecedentibus in Tomis XII (ad Suppl. p. IX–XI) et XIII p. XXVII–XXX, neque quanti momenti sint petiae istae nobis et omnibus textuum medioaevalium editoribus pro critica codicum et textuum indagatione quemquam latere potuit qui quae decessor noster scripsit, attente legerit. Eorum quae ibi longe pertractantur hic nonnullas conclusiones in memoriam revocare liceat: « Ex his aliisque statutis vetamur putare petiam fuisse tantummodo mensurae notam, ... Erat verius libellus singularis et separatus, certae magnitudinis ut mensuraret pretium stationario debitum pro accomodatione et scriptoribus pro transumptione exemplarium. Erat praeterea mensura eo sensu quod textus in petia scriptus summa cura a corruptione per petiariorum moderamen defendebatur. » Ad Suppl. XI b. – Ibidem p. X b: « Illa scilicet mensurae unitas, quam ratio petiae importat, existebat in exemplarium petiis tamquam in re mensurante ..... petiae ordinariae amplitudinis veri duerniones fuerunt ». Haec regula tamen exceptiones patitur, et exemplum ibi citatur ex Vat. Lat. 751 ubi ipse scriptor extensionem longe solito maiorem petiae 24[ae] iustificat in margine notando « finitur xxiiii et est de sex cartis ». – Ex Praef. Vol. Praec. haec afferimus: p. XXVIII b, « Verba modo citata, " nisi petiam ultra hebdomadam tenuerit ", nemo capiet, si de immobili petia nostri B intelligenda essent, dum de fasciculo exemplaris soluto et independenter mobili statim saneque intelliguntur. Talem per se individuam petiam e statione domum ferre potuit mutuans, et, ut alia statuta loquuntur, perdere, recuperare, maculare, corrumpere, reaptare ». – Et paulo infra de titulis necessarie inscribendis in petiis: « Ibi necessarii erant. Nam apud stationarios multitudo petiarium diversorum operum conservabantur, quos quia frequentia scriptorum quotidie recipiebat et reportabat, ad cavendam confusionem oportebat per titulos operum et numeros ordinales distinguere..... Plura ergo phaenomena conspirant, ut petiae individuam existentiam agnoscamus. » – Ibidem inferius: « Finis autem systematis exemplaris per petias liberas divisi nobis evidens esse videtur. Ut de solis operibus novis Magistrorum loquamur, systema immediate duas ferebat utilitates summi momenti, celeritatem scilicet multiplicationis et puritatem textus », et fusius ibi explicatur. – Ad petias Libri Contra Gentiles in speciali quod attinet, in priori Volumine p. XV b et XXIX probatur eas fuisse numero 57 in Exemplari Parisiensi, duerniones; scriptas probabiliter litteris grandiusculis, « quod utique exemplar officiale decet »; in exemplari autem alio, ut scitur ex mss. Can. et Chis., numero 38 (39 cum indice, Chis.) et probabiliter terniones; petiarum utriusque exemplaris initia ex aliquorum codicum notulis indicantur.

Quales petiae generatim et Summae Contra Gentiles in particulari supponebantur et describebantur, – partim ex statutis Universitatum, partim ex notulis marginalibus codicum, partim a priori ex evidenti intrinseca finalitate systematis – tales revera extitisse de visu attestare decessor noster non potuit, nunc autem benemeritus P. Destrez post indagationem diligentiorem aspectus physici codicis 3107 haud leviter affirmare posse videtur. Descriptioni datae ita conditiones materiales fasciculorum respondent, ut eos

fuisse petias-exemplaria credere nobis valde suadetur. (1) Fasciculi sunt numero 57, duerniones, scripti revera litteris solito maioribus, adamussim incipiunt vel expliciunt iisdem verbis e quorum regione margines aliorum manuscriptorum initia vel fines petiarum notant; talis est eorum aspectus externus qualem facile expectare poteras in fasciculis et libellis solutis quae « domum auferri, maculari, corrumpi, reaptari, perdi, restitui » poterant, immo solebant: usu frequenti membrana plus solito trita est, et in quibusdam fasciculis remanent per media folia in sensu altitudinis leves quaedam rugae signa non dubia plicaturae quondam factae a mutuantibus, ut commodius fasciculum secum auferre et reportare possent, quo modo e. g. nunc plicantur saepe notariorum similiumque acta. Quam non raro adesse vidimus tituli et numeri inscriptionem in facie petiarum, haudquaquam ultimo loco hypothesim confirmant, immo nobis hoc argumentum, de quo tacet P. Destrez, prae ceteris vim afferre videtur, quippe quod agitur hic de re simpliciter necessaria ad cavendam confusionem apud stationarium certe plura centena petiarum operum et auctorum diversorum locantem. Quid denique cum mediae tum nostrae aetatis mutuantium naturae, praesertim in re libraria, magis proprium et quasi innatum videri potest quam quod libelli mutuati maculantur, corrumpuntur, non reportantur, saepius omnino deperduntur, in quorum igitur substitutionem stationarius continue novas petias conficiendas curare debuit? En, iam exempla abundant etiam in codice nostro, certe enim constat de substitutione petiarum 4, 5, 28, 32, 33, 34, de substitutione suspectas habemus 7, 20, 21, 29, 35, imo forte partem maiorem Libri IV. Sic vel petiarum posterius interpositarum praesentia aliquo modo aliarum originalitatem tueri dici potest.

Haec generatim de petiis huius codicis dicta nunc sufficiant. Summas tantummodo res attigimus quibus status quaestionis legentibus innotescat; singula pluribus pertractabuntur in Praefatione Libri IV. Dum haec praeparatur praesertim subtiliori illa et efficaciori inquisitione circa intrinsecam ipsius textus habitudinem, certe hucusque praemissa iam favent conclusioni re vera hic agi de petiis-exemplaribus. At quae petiae originales, quae substitutae habendae sunt? Cuiusnam exemplaris petiae originales partes erant? utrum illius Parisiensis omnium antiquissimi et primi Universitatis exemplaris, an forte alicuius posterioris quod alius stationarius sibi rescribendum curavit ut etiam in sua statione locaretur? Si primum, quid putandum de opinione decessoris nostri primum istud exemplare Parisiense esse idem numero cum illo patre communi totius traditionis, primo scilicet et unico apographo ex Autographo desumpto? En quaedam quae definire nobis nondum libet nec licet.

II.

Quisquis erit ulterioris inquisitionis exitus, haec tamen firmiter stare, immo criterium quoddam esse veritatis inquirendae denuo affirmata volumus: « Supra omnes speculationes plus minusve plausibiles, inter omnia facta certa, eminet tanquam gravissimum, dependentia traditionis ab uno apographo ». Praef. Praec. Vol. xxix b. Bene distinguatur oportet hoc factum certissimum, ab alia quaestione quo scilicet loco et modo apographum multiplicatum sit.

I. – Ad primum quod attinet, iudicium iam ultimum datum est, et perpendatur, velim, momentum gravissimum huius facti pro omnium textuum singularumque lectionum variantium recensione et restitutione. Possibilitatem quidem oppositi non negamus, sed de facto, non de eo quod fieri potuit, hic agitur. Imaginetur sibi quotquot quisque voluerit alias transcriptiones immediate ab Autographo desumptas, modo ne ullum harum vestigium in traditione hucusque indagata se indicare posse existimet. Audiatur Praefatio Vol. Praec. p. xvii b: « Nunc ergo, postquam per decem annos studium posteritatis A pro viribus accurate peregimus, de traditione Summae Contra Gentiles idem affirmamus quod de traditione Secundae Secundae et Tertiae Partis perhibuimus: inter textum A et textum codicum supponendam esse unam transcriptionem ex A. Sola differentia est, quod Autographi copia uberiora et certiora argumenta praebuit... Praesentia Autographi omne dubium sustulit. Absque formidine oppositi affirmamus, inter A et traditionem superstitem intercedere unum apographum ex A transsumptum, ex quo fluxit et quod omnes commune habent cum A, et quod commune inter se contra A. » (2)

II. – Alterum, quo scilicet modo et loco apographum multiplicatum est, semel tantum ut clare distinctum a primo in Praef. Praec. Vol. proponitur, p. xxxiv a, ubi de valore absoluto et virtuali sigli α ex apparatu critico agitur. Dicto distinguendum esse inter apparatum criticum textui editionis submissum et totam collationem in schedulis nostris collectam, primum autem abunde probare dependentiam traditionis ab uno apographo et revisionem posteriorem mediante ipso A, sic prosequitur: « Fructus vero totius collationis uberior fuit: ille unus codex, cui ex Vaticanis proximi sunt BCFH, eundem esse innotuit, qui omnes antiquos, immo omnes simpliciter, pervadit, unit et regit, scilicet exemplar Universitatis Parisiensis ». Haud temere id praesumi potuit. Si enim cum codicibus qui 57 petias Parisienses notant in textu adamussin convenit ex traditione pars longe maior codicum, inter quos antiquissimus quisque et purissimus sicut e. g. Parisienses et ceterae Galliae fere omnes, nonne digito exemplar Parisiense esse patrem communem indicatur, et recte ulterius inde deducitur Exemplar Parisiense ipsum esse primum illud apographum? Num forte huic ultimo obstat Summam nostram in Italia perfectam esse? Minime, nemini enim mirum videatur apographum pretiosum ubicumque scriptum Parisios missum esse, in urbem quae, sicut et scientiarum sacrarum regina tunc temporis erat, ita maximae librariorum industriae sedes non esse non potuit. S. Thomam etiam satis humanum credimus ut de publicatione Summae nostrae, resp. omnium librorum suorum, curam humanam sumpserit, nec eam casui et fortunae reliquerit. Opere consummato transcriptionem legibilem redactam in commodam petiarum formam ad Universitatum librarios mittit, nil nisi communem humanam solertiam adhibens, quam nulli auctori moderno abiudicare volumus, qui eodem fere modo opera sua post ultimam redactionem in foliis separatis et scriptura nitidiori rescripta ad typographos mittere solet. De cetero, nihil prohibet quin alias imo multas transcriptiones admittamus una cum apographo s e d e x a p o g r a p h o confectas, forte decurrente stadio exarationis Autographi et apographi iam incoeptas.

(1) Decessorem nostrum, qui ante omnes alios petiarum conditiones descripserat, petias in isto codice 3107 non recognovisse quo tempore Parisiis contulit textum eius, nemini nimis mirum videatur. Codices Summae Contra Gentiles Parisienses erant numero 21; cum in singulis aliquae centenae lectiones variantes characteristicae conferendae essent, occasione quater vel quinquies repetitae commorationis temporaneae aestiva, propter temporis angustias pro hoc codice, qui apud conferentem ob multa folia posterius addita praestantiam minorem et iuniorem aetatem accusare facile poterat, sufficere sibi visum est textus habitudinem indagasse, quin diligentiorem circa aspectum eius physicum inquisitionem instituisset. Ex hac etiam causa quod ex forma petiarum in libellis solutis istos facile et primos interituros iure praesumebat in universali manuscriptorum clade post inventam artem typographicam, iam generatim minus de reperiendis petiis originalibus cogitabat (cfr. Tom. XII ad Suppl. xii b, in fine).

(2) Facere non possum quin hic corrigam aliqua verba minus apte dicta in margine opusculi supra laudati: « Pour lui, (i. e. praefationis auctor) cette parenté des manuscrits se reconnait spécialement au détail suivant: dans ce passage du chapitre 86 du premier livre *(Deus vult) bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius*, aucune copie ne porte la le on de l'autographe *quia decet*. Plus de cinquante manuscrits portent *quod adeat* bévue du premier copiste qui a grossoyé *l'exemplar*; les autres manuscrits offrent des lectures différentes, dues aux essais de correction qu'ils tentent ». Ne ex his verbis occasio erroris gravis nascatur dicendum: Codicum affinitatem iam recognosci specialiter ex una lectione variante decessor noster affirmare nunquam ausus est. Qui Praefationem legerit, meminerit lectionem illam p. xx b et xxiv b positam cum permultis aliis esse mere exempli gratia, cuiusmodi facile sexcenta ex apparatu critico sibi quisque proferre licet.

Adest traditio pA, ubi videas quam avide Summae textus rescribi coeperit iam ante ultimam Auctoris revisionem. Utcumque res se habuit in divulgando hoc apographo certe unico, illud esse idem numero cum Exemplari Parisiensi non excedit, teste ipsa Praefatione Vol. Praec. limites speculationis plus minusve plausibilis, supra quam inter omnia facta certa eminet tanquam gravissimum, dependentia totius traditionis ab uno apographo.

III.

Si igitur liceat et nobis, – ubi scire nemini datur, opinari cuique liberum est, – opinioni cuidam nostrae indulgere, non a priori equidem impossibilem iudicarem hypothesim, quae inconcusse tenens principium fundamentale totius criseos nostrae, dependentiam sc. totius traditionis ab uno et unico apographo immediate ex Autographo desumpto, nihilominus aliqualiter mutaret explicationem datam in Praef. Vol. Praec. de functione huius primi et unici apographi respectu suae posteritatis. Ad utriusque partis difcultates solvendas, ad alio et aptiori forte modo originem illustrandam et naturam imprimis traditionis manuscriptae pA, deinde etiam traditionis β, circa apographum proponere volumus novam suppositionem, fundamentum quo fulcientur omnes conclusiones ulteriores deducendae circa vias quas secuta per diversas codicum familias ceu per totidem rivulos aqua pura Thomisticae litterae impuritatibus admixtis ad nos usque pervenit. Ipsorum textuum conditio adeo speculationi huic praeest eamque regit, ut nec quo loco et tempore Auctor et primus transcriptor sui cuiusque operis finem fecerint, nec quo terrarum Autographum et apographum finito opere asportata sint utrumque in viam suam, aliquid referant ad substantiam suppositionis nostrae, tanto maiorem ita sibi vindicantis probabilitatem, quanto universaliori modo una velut acie diversi generis difficultates vincere posse videbitur. Ejus summa, ut breviter dicam, haec est: illud primum et certe unicum apographum immediatum, sicut Autographum, ita et ipsum habuisse suo modo plures redactiones successivas. Non ita solius posteritatis geneseos explicandae causa istae supponuntur, quin et easdem nobis iam suadeat ipsius Autographi conficiendi ordo et ratio, unicuique nunc oculis aspicienda et mente diiudicanda oblata in Appendicibus huius et prioris Voluminis.

Ex parte Autographi in memoriam revocare iuvabit duo esse genera correctionum quae ipsum inspicientibus occurrunt. Unum est, ex eo quod S. Thomas, in ipso actu ducendi calamum, nonnumquam consilium mutat, et phrasim vel vocabulum inchoatum relinquens, aliud substituit. Hinc frequentissime deletae occurrunt pericopae incompletae, verba seiuncta vel in medio abrupta, immo singulae litterae. » Praef. Vol. Praec. p. IX a. Alterum genus correctionum saepius et forte plerumque mora temporis interposita applicatarum hoc est: « Suam primam compositionem S. Thomas sedulo emendabat, nec simul et semel, sed diversis momentis et iteratis vicibus, delendo, mutando, addendo, unum eundemque locum pluries elaborando. Deletio quandoque ad integras columnas extenditur: quandoque etiam ante deletionem totius loci, pars vel partes ipsius prae-deletae fuerunt. Addita saepe plurimas lineas implent et ipsa pluries, quandoque usque quater vel quinquies, emendata fuerunt. Nec ipsa principalis dispositio libri immunis est a mutatione: integra capitula reformantur vel transponuntur, immo completi tractatus locum mutant. » Ibidem l. c. Quot et quantae redactiones antecesserint ultimae, modo paucae, modo plures pro diversorum textuum exigentia, nemo ne pro parte Autographi superstite quidem cum certitudine indicare ubique valet. Cfr. Append. huius Vol. 13* b 23. Minus adhuc certe affirmare aliquid liceret de temporis intervallis quae singulos revisionis actus separabant. Alia statim, alia brevi post apposita esse potuerunt, relegente Auctore modo capitulum finitum, modo scripta diei praecedentis ante scriptionem novam; alia denique ex ipsa natura sua supponunt Auctorem iam longius perrexisse antequam de reformandis antecedentibus cogitaverit. Sic e. g. in reordinatione tractatus de providentia divina circa creaturas rationales (de qua cfr. Append. 42*) campus chartaceus certe unico revisionis actu peragratus se extendit inde a fol. 79 r a 16, ubi ad primi capituli deleti initium littera marginalis A transcriptorem remittit ad capitula (nostra 113-118) scripta extra sexternionem, usque ad primum folium sequentis fasciculi deperditi, ubi habebatur finis trium capitulorum (nunc 119-121) quorum transpositionem in locum priorem, sc. post portionem A, ordinabat littera B. Ergo etiam supposito revisionem istam statim factam esse, scilicet ante scriptam reliquam Libri III partem, temporis spatium quo S. Thomas nondum cogitans de reformandis iam scriptis redactionem priorem continuabat, non adeo breve esse potuit, quippe quo excogitari, scribi, pluries revideri (nam capitula deleta plures habuerunt redactiones, ut ex multis praedeletis patet) potuerit textus occupans plus 45 columnas scripturae minutae et compactae.

De origine traditionis pA. – Nec mirum igitur quod quaedam partes Autographi, forte ab ipso iam Auctore durante aliquo non nimis brevi temporis spatio ut definitive perfectae habitae, transcribi coeptae sunt, ut probat traditio pA.

Multo facilius adhuc admittere hoc potest qui ultimae revisionis tempus differre vellet e. g. post finitos singulos tractatus, sive ulterius in finem singulorum librorum immo in finem totius Summae.

Ultimae huic suppositioni, de qua tamen affirmare aliquid nisi coniecturaliter non possumus, duo praecipue favere haud leviter videntur:

Primum eruitur ex ipso Summae textu in Libro IV cap. 50. Ibi prope finem primi argumenti probantis hominem nasci cum peccato originali sic legimus: « Ergo in eis est aliquod peccatum, sed non peccatum actuale: quia non habent pueri usum liberi arbitrii, sine quo nihil imputatur homini ad peccatum ut ex his quae dicta sunt in Tertio Libro *(hoc in ipso textu continuo ponit tota traditio manuscripta et priores editiones)* apparet. » Percurrens textum definitivum Libri Tertii difficile invenies ad quem praecise locum ipse S. Thomas lectorem remittit; assignari forte poterit plus minusve probabiliter cap. 73 arg. *Adhuc,* vel cap. 140 arg. *Adhuc;* multo facilius autem rem explicas si quo tempore S. Thomas hoc capitulum 50 exarabat nondum factam supponas revisionem illam magnam supra dictam capitulorum 113–138 quam Autographum superstes nos docuit. Aptissime enim citatio illa ipsius S. Thomae in cap. 50 se referre videtur ad primum capitulum deletum per illam revisionem (vide App. 44* a 14–b 26) ubi, ex principio quod creatura rationalis dominium habet actus sui, ex professo et multipliciter probatur: *Quod in sola rationali creatura potest esse culpa* (titulus autographus). Auctor postea delens hoc capitulum cum multis aliis (Cfr. supra pag. XIII b) de delenda deleti capituli citatione facta in cap. 50 Lib. IV non cogitavit, ita nobis argumentum praebens revisionem illam extensam factam esse non statim post scripta capitula revisa sed multo tardius, saltem post scriptum capitulum 50 Libri IV.

Alterum erui potest ex conditione textus traditionis manuscriptae pA quae probat Autographum transcribi coeptum esse ante quidem ultimam sed post iam factas diversas anteriores revisiones. Redactionem enim aliquam Autographi ostendunt codices manuscripti traditionis pA non ultimam, sed tamen huic ultimae valde vicinam, maxime in Libris I et II. Ex Autographi additionibus et deletionibus in Lib. I et II revisionibus successivis debitis, quarum numerum facile multas centenas superare propriis oculis quisque videre potest in Append. Praec. Vol. pag. 6*–61*, in textu traditionis manuscriptae pA huic Autographi parti respondente vix 40 invenies secundum redactionem pA, plerasque pauca verba vel brevissimas tantum pericopas complectentes, ac si textus Lib. I

et II iam transcriptus a patre traditionis pA adhuc postea ab Auctore, antequam publici iuris fieret, ultima quadam relectione in minimis correctus et perpolitus sit. (1)

Quamvis igitur probabilius mora temporis intercesserit ante ultimam revisionem, semper et ubique tamen, exceptis casibus rarissimis ubi forte inadvertenter transcriptor lineolam parvam et tenuem aliqua verba delentem non viderit, et salvis ut patet erroribus transcriptioni debitis, cetera tota traditio α et β (et etiam trad. pA extra fragmenta pA) certissime oriunda ex unico fonte communi non-autographo, sc. ex primo apographo, textum integrum exhibent secundum ultimam redactionem, etiam in minimis illis singulorum verborum et expressionum correctionibus, in quadam forte ultima totius relectione textui appositis.

His omnibus positis, num amanuensem illum quem probabiliter S. Thomas familiarem, fratrem ac socium habuit, quem toties Autographum transcribentem directe allocutus est oratiunculis directivis uti sunt: *quaere in parvo, quaere infra ad tale signum, et tunc scribas quod hic sequitur*, etc. (cfr. passim in App.), quem haud dubie etiam viva voce exposuit intricatum Autographi textum, num illum quaeso nobis credendum est nunquam transcriptionem incoepisse nisi longo tempore post scriptionem et nisi finita omnium simpliciter ultima redactione, dum e contra alii iique certe imperitiores exscribere potuerunt et ausi sunt partes Autographi nondum ultimo perfectas, quarum maxime ipsis quaedam et iam propter ipsam Auctoris scripturam (nisi assuetis lectu non possibilem) et ob iteratas deletiones et suprascriptiones intellectu difficillimae evadere debuerant? Sunt tamen qui putent sancti Magistri pervagatam bonitatem facile hanc licentiam discipulis et fratribus dilectis dedisse ad privatam ipsorum utilitatem. Caveant autem huius sententiae fautores ne bonitatem nimis extollentes benevoli Confratris prudentiae derogare videantur sapientissimi Auctoris!

Praeterquam quod hanc ob causam phantasia ista gratis asserta iam in se nunquam nobis placere poterat, tantum abest ut in casu pro traditione manuscripta pA dubium illud solvere queat de explicanda praesentia fragmentorum pA per modum tractuum brevium sparsorum in textu α vel β, ut novis quaestionibus ansam praebeat. E. g. Quomodo in integros et pulchros codices cum textu familiae α vel β fragmenta dispersa et valde diversa discipulorum intrare potuissent, quare ibi una omnia finiunt post Lib. cap. 45? Nonne etiam hac ex discipulorum schedis origine supposita, traditio pA multo magis variegata et propriis referta erroribus esse debuerat? Iure etiam quaesiveris quare nulla vestigia pA in centenis codicibus Summae Theologicae pro nostra editione collatis invenire datum sit, ubi a fortiori data tali origine ea expectares? Nam illam expressis verbis in Prologo legimus discipulorum utilitati imprimis scriptam esse; nec putandum est correctiones et revisiones textui Autographo Summae Theologicae omnino defuisse, dum Autographum Summae Contra Gentiles illis scatere vidimus!

Nunc, quo ex antiquitate noviter adducti M magis adhuc quam prius origo fontis communis MNZYpA aetati adscribatur necesse est multo viciniori ipsi Autographo, frequentia et exilitas praesentiae α vel β in traditione pA aliam videtur expostulare viam qua irrepserit quam solam mixturam sensim progredientem semperque plus minusve casui debitam. Mixtura seu potius correctio ex α vel β sufficienter forte explicat differentias internas inter ipsos MZ-N-Y respectu numeri lectionum pA, quarum alii alias perdiderunt.

Mihi igitur ob omnia praedicta multo magis arridet credere, amanuensem illum textum exscribere incoepisse in aliquo stadio non ultimo redactionis, huic autem ultimo (maxime pro Lib. I et II) probabiliter valde vicino, post iam factas revisiones varias et multiplices cum interlineares, tum marginales, tum in quaterno auxiliario, cui primo apographo et unico immediato paulo post transcriptor supplevit correctiones quas ulterior revisio (vel revisiones) Autographo addiderat. Quo factum est ut etiam apographum modo suo plures redactiones habuerit, sive in foliorum marginibus sive in foliis rescriptis parum nostra refert. Dixi « modo suo », quem enim Autographum sub redactionibus successivis acquisiverat aspectum, profecto tam implicatum apographum habere non potuit. Certe ibi nunquam adesse poterant, quoquo tempore transcriptio incoeperit, innumerabiles illae inchoationes imperfectae verborum et sententiarum ab Auctore iam durante ipso primae scriptionis actu deletae, neque ut patet simpliciter quidquam quod aut mutatum aut deletum iam erat ante transcriptionem incoeptam, quam haud improbabiliter notae illae directivae Auctoris, uti sunt *quaere infra, retro, ad tale signum, in parvo* etc., nondum inchoatam supponere videntur in aliquo stadio iam satis vicino ultimae redactioni.

Si tale igitur apographum, antequam et ipsi additae sunt ultimae Autographi correctiones, patrem admittere velis traditionis pA, iam habes unde non solum huius traditionis manuscriptae pA facilius originem, sed et clarius textus conditionem illustrare valeas. Profecto enim omnibus Magistri venerati librum ut primum exscribere percupientibus iam ab initio prudentius et consultius esse debuit hoc adire primum apographum, de cetero et aditu facilius, quam Autographum ex deletionibus et superscriptionibus successivis plane labyrintho simile factum. Ex hoc solo suppositio ista iam in se evadit probabilior altera, magis autem nobis suadetur ex hoc quod optime sic resolvitur dubium de praesentia textus α vel β in traditione pA, i.e. de praesentia errorum primi apographi in traditione pA, quae supposita eius origine ex A mediante primo apographo sua sponte apparet.

De origine traditionis α et β. – Ceterae traditionis omnis α et β ex mente Praefationis Praec. Vol. apographum primum pater dicendum erat hoc modo: textum apographi istius, quod et credebatur esse ipsum Exemplar Parisiense, esse ipsum α, huius autem correctionem ex collatione imperfecte peracta ad A constituisse textum β. Iure quaesiveris utrum de his omnibus aeque certe constet, e. g. de identitate numerica apographi cum Ex. Par., et de origine familiae β.

A. – Ad primum quod attinet, iam supra (pag. XXVIII a) innuimus aliud esse factum certissimum, a nobis denuo affirmatum, de unitate apographi primi et immediati, aliud huius identitatem cum Exemplari Parisiensi. Ex nova hypothesi nostra modo exposita identitas illa nobis aequa lance sustineri posse non videtur et magis in partem negativam inclinamur hac potissimum ducti ratione, quod conditiones materiales apographo probabiliter impedimento fuerant

(1) Ex hoc etiam inferas mere phantasiis indulgere qui putaret praesentiam pA in textu α vel β explicari posse ex eo quod temporibus posterioribus quidam textum ad Autographum conferens multos locos deletos iterum receperit. Non solum talis « revisor » supponitur iure quodam suo clare et visibiliter deleta ex deletione restituisse, quod plerumque facere non potuisset sine positiva eiectione lectionis melioris ab Auctore superscriptae, sed etiam in seligendis his locis ex multis centenis quas Autographum ei ob oculos ponebat, modo prorsus incredibili arbitrarium et ineptum se praebuisset! e. g. num revisor Autographum percurrens ex tota materia in cuius substitutionem Auctor quaternum auxiliarium « parvum » scripserat, et ex ipsa parvi parte superstite (fol. 2–5 Autographi superstitis, cfr. Praef. Vol. Praec. pag. VIII b) argumentis et pericopis deletis referta, ex deletione omnino nihil quod resuscitaretur dignum iudicasset nisi haec duo minima et levioris momenti: Vol. I 173 b 5 et 10 (Append. 25* a 33 et 38)? Item e.g. paulo infra in cap. 42 ex plus 20 pericopis deletis (circiter 145 lineis in Append. nostro) solam hanc 118 a 46 (Append. 13* a 19–21) resurrectionem mereri censuisset? Item ex cap. 51 sola haec futilia restituenda curasset: *ut ex supra dictis patet*, 148 a 24 (App. 20* a 25) ita errorem citationis ab Auctore correctum denuo in textum introducens? E contra, praedatum exiens per folia Autographi nonne vidisset columnas illas quinque nullo visibili signo deletas, pulchras et Auctore plane dignas, neque de hic facienda praeda praecipua « revisionis » suae cogitasset? Certe, errorem hunc futuro Uccellio (cfr. Praef. et App. huius Vol. de capite « anecdoto ») faciendum reliquit « revisor » suppositus, sed mere per accidens, ex culmine sc. ineptiae suae.

Suppositionem igitur talis revisoris posterioris, cui deberetur origo fragmentorum pA in manuscriptis traditionis pA, tanquam omnino improbabilem reiicimus.

quominus istud Exemplar officiale, resp. Exemplar Parisiense, esse potuerit.

Primo enim, etiam nullis in apographo suppositis prioribus mutationibus, ex mente istius hypotheseos saltem illae non deesse ei potuerunt mutationes quibus fragmenta pA, ex apographo in traditionem manuscriptam pA introducta, per ultimam redactionem correctae sunt. Fieri igitur non potest quin harum correctionum frequentia et praecipue quarumdam dispositio (e.g. Lib. III cap. 3, App. 5* b; ib. cap. 14–16, App. 7* a; ib. cap. 25, 26, App. 8* b– 10* b) nimium quantum nitorem apographi deturpaverit, quod utique Exemplar officiale valde dedecet.

Nec immerito etiam consequenter nobis valde dubitare licet utrum apographi textus contineri potuerit determinato illo spatio quod erat in 57 petiis Parisiensibus, de quarum numero et mensura certiores reddimur ex taxationibus exemplarium Universitatis et ex traditione codicum petias notantium. Nam ex hypothesi nostra apographum praeter textum definitivum etiam multa fragmenta, posteriori correctione deleta, habuit ex redactionibus pA, et quidem si forte non alia priora, at certe omnia illa ultimae horae quae nobis in traditione manuscripta pA conservata sunt. Tot autem sunt pro aliquibus petiis lineae ex hoc capite textui definitivo apographi addendae, ut textum harum numero auctum unius petiae spatium notabiliter superare manifestum sit. Sic e.g. ex sola petia 27 (Lib. III cap. 29–43, cfr. Praef. Praec. Vol. xxix b) in Appendice huius Voluminis 10* b 69–13* b 12 iam ex traditione manuscripta colliguntur lineae circiter 110 impressae characteribus minoribus, praesentes igitur ex mente suppositionis nostrae in apographo quamvis ibi postea deletae; pro solo et toto Libro III usque ad Cap. 45 incl. (ubi cessat omnino traditio manuscripta pA, cfr. App. 13* in fine) i.e. in petiis 24–28-princ., ad 350 lineas enumerari possunt pag. 5*–13*, aequivalentes prout nobis conferentibus patuit circiter 325 lineis codicis B, cuius lineae 645 constituunt mensuram mediam unius petiae integrae Parisiensis, cfr. Praef. Vol. Praec. xxix a, in fine. Tantam textus portionem in solis 4 petiis Parisiensibus 24–28 mensurae nobis cognitae una cum textu definitivo conscribi potuisse quin harum petiarum nedum omnium sequentium *incipit* et *explicit* notabiliter locum mutarent totiusque seriei ordo sic graviter conturbaretur, vix probabile videtur. Quidquid igitur putare velis de argumentis extrinsecis, quae ex temporum vel locorum circumstantiis deduci possent, in hac hypothesi nostra iam dicta sufficienter dissuadere identitatem numericam apographi primi et unici cum Exemplari Parisiensi haud temere affirmare auderem.

B. – Ad secundum quod attinet, ad originem sc. familiae β, etiam hic duo bene distinguantur oportet; unum est factum certissimum ab Autographo superstite comprobatum: haud rara sc. praesentia in traditione iuniori β lectionum β cum A (= Autogr.) contra α; alterum est, traditionem β hoc debere correctioni partialiter peractae ex collatione alicuius codicis α ad A. Huic ultimo favent sane aetas iunior plurimorum codicum β, et instabilitas et mixtura frequens totius familiae β, quae ex hoc modo originis, a correctionibus sc. marginalibus vel interlinearibus promptam haberent explicationem (cfr. Praef. Vol. Praec. xxvi b – xxvii a, n. 29).

Attamen si non omnibus at certe illis qui cum nobis identitatem apographi primi cum Exemplari Parisiensi negare quam affirmare mallent, alia forte origo familiae β magis arridere potest, ad cuius intelligentiam distinctionem facere iuvabit inter quam dicerem traditionem α largiori et strictiori sensu acceptam. Nominatim quidem a Praef. Vol. Praec. haec distinctio abest, tamen re non adesse non potuit. Saepius enim ibi sermo est de traditione α praecise in quantum ut textus primi et unici apographi et pater totius posteritatis manuscriptae opponitur textui Autographi A, abstrahendo a posteriori sua emendatione in aliquibus codicibus, sic e.g. pag. xix–xxi; saepius etiam de α loquitur praecise inquantum ut textus apographi non-correctus opponitur textui apographi correcto β, e.g. in recensione codicum pag. xii–xiv; primo modo acceptam dicerem traditionem α largiori modo acceptam, alteram traditionem α strictiorem. Ex mente Praefationis Vol. Praec. haec duo α sunt idem re inter se et etiam cum Exemplari Parisiensi, opponuntur ideo ibi non realiter sed ratione tantum, prout nempe textui apographi simpliciter dicti opponitur idem textus consideratus ut non-correctus. Indistinctim igitur Praefatio Vol. Praec. de traditione α loqui solet et potuit, et plerumque ex ipso textu facile cuique patet quo sensu hoc vel illo loco traditio α accipienda sit.

Quamvis etiam faventibus hypothesi de non-identitate apographi primi cum Exemplari Parisiensi nihil obstet quominus originem familiae β admittant modo dicto, per correctionem sc. alicuius codicis α ex ipso A, magis forte istis placebit eundem rerum statum explicare hoc modo: ponendo utramque traditionem β et α sensu strictiori acceptam sine mutua dependentia ortam esse linea recta ut duas familias distinctas e communi stirpe, ex apographo sc. primo (utrum hoc unam vel plures habuerit redactiones in praesenti parum refert); u n a m sc. traditionem α sensu strictiori acceptam, communiorem et undique ut ita dicam p u b l i c e d i v u l g a t a m mediante Exemplari (vel Exemplaribus) Parisiensi cum certa quadam textus stabilitate et constantia, quia scriptores officiales et mercenarii textum materialiter prout iacet transscribere solent, (non, ut patet, sine erroribus involuntariis, sed raro scienter addentes aliquid, vel omittentes aut mutantes), quam traditionem Parisiensem vocare vellem; a l t e r a m rariorem, familiam sc. codicum β, multo instabiliorem et vix inter se consociatam, oriundam quidem etiam ex eodem apographo primo, sed potius ut ita dicam p r i v a t i m p e r v u l g a t a m, ideoque magis subiectam omne genus correctionibus et mixturae tam ex usu haud raro plurium exemplarium in transcriptione, quam ex frequenti studiosorum conatu corrigendi quae male aut legerant aut intellexerant aut revera exemplar habebat.

Si ita sit, nihil sane huic origini familiae β et familiae traditionis Parisiensis (i.e. α strictiori sensu dictae) magis consentaneum videri potest, quam quod praeter lectiones variantes, resp. errores, utrique communes oriundas ex apographo unico habeat utraque familia etiam lectiones sibi ex propria sua origine debitas. Lectiones igitur apparatus critici textui in calce capitulorum submissas sub siglo α in duas oportet series distribuantur, ad quarum primam pertineant illae lectiones, sive cum A sive contra A, communes α et toti (vel maiori parti) ceterae traditioni, et haec iure reputentur lectiones variantes, resp. errores, iam inhaerentes textui primi apographi; secundam seriem constituant illae lectiones ubi lectioni α opponuntur lectiones codicum familiae β, modo sola α, modo sola β, modo utraque traditione ab integritate exemplaris deficientibus novosque errores addentibus; in quibus igitur facile iam a priori expectare poteras tum lectiones β cum A contra traditionem Parisiensem, tum e converso, tum utriusque sed diverso modo contra A. Permultas igitur lectiones α falsas, secundum sententiam Praefationis Vol. Praec. per correctorem-auctorem familiae β correctas ex A, ex nostra hypothesi familia α non debet apographo primo sed huius filio, patri scilicet communi traditionis α stricte dictae sive Parisiensis, dum familia β fideliter adhaerens textui apographi eo mediante lectiones Autographi conservaverat; quod idem toties obtinuisse haud leviter praesumas etiam extra ambitum fragmentorum A quo ipsum Autographum nos docebat, quoties codices β, de cetero valde inconstantes, communi lectione meliori ab α se separent. Unde optimo iure decessor noster (cfr. Praef. Vol. Praec. xxxii b) testimonium commune codicum β adhibuit ceu thesaurum bonarum lectionem ad corrigendas lectiones traditionis Parisiensis, antiquioris quidem et ceteris praestantioris, tamen semper insufficientis et ineptae qua sola sine correctione ex aliis familiis suffulciri possit textus critica aliqua recensio, prout luce clarius patet ex exemplo Summae nostrae, ubi in solis Libris I et II circiter ter millies, ex quibus millies extra fragmenta Autographi superstitis, correctione indiguit traditio Parisiensis (cfr. Praef. Vol. Praecedent. xix a).

Ex hic positis explicatas habes modo forte promptiori tum originem tum naturam traditionum α et β. Utriusque igitur textus integre et linea recta per apographum primum ex Autographo oriundus est: ille, α, mediante uno exemplari communi et publico, Exemplari probabiliter Parisiensi, hinc textus quaedam stabilitas et prompta sociabilitas; iste, β, via potius privata, unde maior codicum β varietas et tanta discrepantia ut non satis liqueat utrum unico communi vel pluribus exemplaribus ad apographum ascendat, teste Praefatione Praec. Vol. xvii a: « Soliditatem textus α multum abest ut attingant. Cum pluries dissocientur quam socientur, restiterunt omni nostro conatui ut aliquam siglorum combinationem erueremus satis stabilem, quae opinionem unius communis exemplaris demonstraret ». Clarius adhuc dubium istud de unitate originis traditionis β exprimunt quae dicta sunt l. c. p. xxvi in fine n. 29: « Quod si ita est, ad caput classis, pro unitate, multiplex dispersio ponenda erit ».

Certe a priori nihil obstat, immo quaedam favere videntur opinioni apographum, quod iam transcripserunt pater traditionis pA et pater traditionis α stricte dictae et saltem unus pater traditionis β, etiam pluribus exemplari inservisse, ita ut haud absurde putes familiam parum numerosam sed tantopere variegatam β constare non tam una traditione homogenea quam potius collectione generatim omnium traditionum ex apographo oriundarum praeter dictas α (seu Parisiensem) et pA.

Ex origine familiarum pA, α et β novo hoc modo illustrata etiam rectius quam ex sententia Praef. Vol. Praec. intelligi posse videntur phaenomena quaedam accidentalia in textuum conditione, uti sunt e.g.:

primum, praesentia fragmentorum pA in codicibus potius ad β quam ad α pertinentibus; ex indole nempe potius privata quam publica huius traditionis pA.

deinde, numerus valde praeponderans codicum traditionis α; quippe quae erat traditio Parisiensis, a qua urbe regina tunc scientiarum sacrarum continue circum undique per totum orbem terrarum magistri et studentes secum auferebant codices iure ceteris meliores habitos utpote sub tutela statutorum Universitatis confectos.

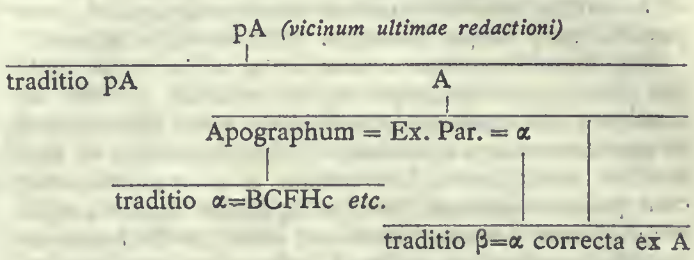
tum, absentia codicum α quos revera a secunda manu per textuum correctiones marginales vel interlineares mutatas vides in textum β; dum e converso haud raro obviam habes codices β correctos in α, sive directe in margine, sive indirecte, mutatione scilicet exemplaris familiae β in exemplar α durante exscriptionis tempore. Cfr. e.g. dicta in Praef. Vol. Praec. de codicibus Z, Can., Par. Nat. 15818, et in hac Praefatione de sM, versus finem § 2, pag. xxvi b. Non tamen desunt codices α correcti a secunda manu, immo abundant; correctiones autem non fiunt secundum βA, sed potius textum sensim propius admovent ad textum iuniorem traditionis typis editae *c*, *d*, P etc.

mox, lectiones variantes et veri nominis errores forte nimis frequentes in traditione α quam quae omnia (circiter 3000 in solis Lib. I et II, cfr. ibi xix a.) attribuere permitteret pietas socio et amanuensi peritissimo Sancti Thomae, qui Autographum ob ipsam Sancti scripturam difficile lectu et « ob iteratas redactiones tam intricatum, frustatum, lituris horridum, transpositionibus et remissionibus simile labyrintho », ubi « nulla fere linea non offert petram scandali » (l.c. xviii a), pro parte infinite maiori exacte reproduxerit. Ex nostra sententia partim amanuensi illi, partim auctori traditionis α stricte dictae seu Parisiensis (forte mercenario cuidam scriptori) debentur lectiones variantes α, et huic posteriori inter alias imprimis numerus ille haud exiguus lectionum, errorum et interpolationum α contra communes Aβ.

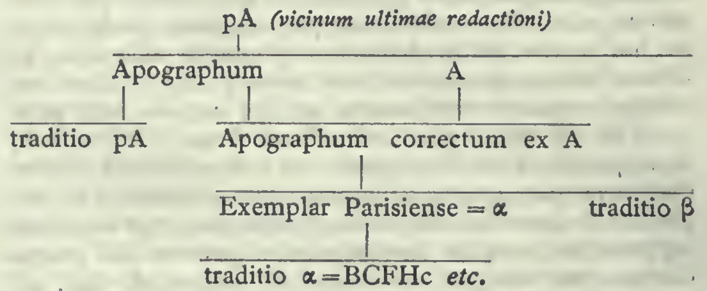
postremo, suppositae originis β per correctionem alicuius codicis α ex collatione ad A etiam intrinseca haud levis difficultas. Siquidem contra eam militare videtur similis ratio qua ductus iam supra (p. xxx in nota), sed tunc maiori cum certitudine, omnino improbabilem duximus originem traditionis pA per revisionem posteriori tempore factam ex A. Iure enim nunc etiam circa suppositam originem traditionis β quaesiveris quibus tandem ductus criteriis corrector ex Autographo sibi praesenti alios quidem errores textus sui α correxerit, de aliis autem aeque falsis et haud semel eodem loco sibi obviis corrigendis non cogitaverit! Num negligentiae tantum et arbitrio hoc attribuere velis? Vel potius ex hoc nonne merito valde improbari diceres probabilitatem suppositionis praedictae?

Delineata stemmata praedictorum intelligentiae adiumento sint:

I. Ex mente Praefationis Vol. Praec.:



II. Ex mente hypotheseos nostrae:



CONCLUSIO. – Haec sunt quibus ducti non eodem prorsus modo ac in Praefatione Vol. Praec. – bona decessoris omniumque secus sentientium venia dixerim – historiam traditionum α, β et pA cum factis notis et certis contexendam esse putamus. Ut eorum quae diximus summam faciamus, facta illa certa, ab Autographo praesenti comprobata, duo praecipue erant: lectiones communes Aβ contra α; et: fragmenta pA sparsa in textu β vel α. Duo item erant in argumentatione nostra momenta suprema: unum, pro traditionis pA origine: *redactiones, saltem duae, successivae in ipso apographo primo;* alterum, pro traditionis β origine: *non-identitas huius primi apographi cum patre communi traditionis Parisiensis;* haec duo seiuncta non amittunt propriam intrinsecam probabilitatem, coniuncta autem haud leve alterum alteri, imprimis illud huic, subsidium et novam vim conferre videntur.

Si quid meriti insit speculationibus nostris, profecto illis non deerit etiam illud, quod a considerationibus nostris, ex ipsius textus notis intrinsecis conditionibus ad ignota progredientibus, omnino semper alienae fuerunt phantasiae illae plus minusve arbitrarie inventae et gratis assertae de mere extrinsecis et dubie notis locorum, distantiarum et temporum circumstantiis.

Praeterea, quod in Praef. Vol. Praec. pag. xxix a, super omnes speculationes plus minusve plausibiles, inter omnia facta certa eminere tanquam gravissimum dicitur, dependentia scilicet traditionis (exceptis correctionibus β et fragmentis pA) ab uno et unico apographo, hoc non modo non infirmatum, immo roboratum, latius patens et auctum ad familias β et pA in nostra hypothesi reapparet, quo nunc verius adhuc et sine ulla prorsus exceptione in singulis lectionibus restituendis scimus in unius transcriptoris testimonium ultimo resolutam omnem immensae hucusque indagatae traditionis auctoritatem.

Concludendo non possum quin iterum repetam bene semper a speculatione nostra distinguenda esse *facta certissima* quae ei initium et caput fuerint. Istis enim, non hac nostra speculatione suffulta est critica textus recensio, quod denuo affirmatum volumus, ut ex aliter nunc intellecta familiarum origine ne minimum quidem derogari quisque sciat principiis recensionis nostrae, ad quam ut patet plus interest certam habere independentiam mutuam quam modum originis traditionum α, β et pA.

§ 4.

De principiis recensionis libri tertii.

Huic parti Summae Contra Gentiles in ipso corpore Libri iidem qui pro Libris I et II servierunt codices manuscripti et editiones antiquiores. In priori autem Appendicis parte, ubi exhibentur lectiones pA ex traditione manuscripta collectae (pag. 5*-13*), solitariis huius traditionis pA codicibus pretiosa summittere licuit subsidia ex gravissimo testimonio noviter adducti Amploniani F. 96, qui sub siglo M toti huic parti recensendae feliciter adhuc continue intercedere potuit. Novas quidem lectiones pA detegere collationi institutae datum non erat, quae tamen quantum profuerit lectionum singularium saepiusque defectivarum ZpA et NZpA confirmationi et correctioni, Appendicem percurrenti facile patet. De novi codicis M habitudine ad textum ipsius Libri Tertii nihil in speciali addendum ducimus ad iam supra pag. XXV generatim dicta de summa codicum M et Z necessitudine: tota enim traditionis pA intercessio in ipso textu recensendo plerumque absolvitur roborando lectiones β adoptatas contra α; e.g. in toto Libro I (cfr. Praef. Vol. Praec. XXXII a) lectio NZ contra α non nisi bis independenter a traditione β assumpta erat, sc. 42 b 10 et 77 b 15 (haec altera in « Corrigendis et Addendis » pag. LVIII).

Utrum forte aucta textus traditionis pA auctoritas in tantum creverit ut in aliquibus casibus particularibus aequalis fere probabilitatis lectionis α contra βNZ, vel αβ contra NZ, nunc potius lectioni NZ honor textus nostri tribuendus sit et altera in variantium apparatum seponenda, nec scimus nec laboriosa iterata omnium singularum variantium ponderatione inquirere necessarium duximus. Prout enim iam patet ex modo dictis de Libro I huius conditionis casus ancipites nisi rarissime non obtinent, levioris insuper esse momenti et vix ponderabilibus constare solent. Ceterum partim sero etiam fuisset, siquidem priora capitula haud pauca iam typis expressa extabant, reliqua autem pro parte valde maiori (capitula 43–138 paucis exceptis) ipsius Autographi praesentis gaudent auctoritate. « Propria Auctoris scriptura ubi haberi potest, ipsa per se nobis lex erat, quae tamen . . . aliquam nostram non dico recensionem sed intercessionem exegit. Lector iam intellexerit, nos loqui de defectibus involuntariis, qui Auctoris calamo acciderunt, et quibus non aliquando errare nescio an ullus theologus inter charismata numeraverit. » Cfr. Praef. Vol. Praec. p. XXX–XXXI, n. 39–40.

Quibus principiis et criteriis extra fragmentum Autographi textus antiquae puritati restitutus est, ista nedum minime mutanda immo denuo confirmata testimonio adducto 16 novorum codicum evadunt, quae qui perscrutare cupiat, uberiorem adeat expositionem in Praef. Vol. Praec. XXXI–XXXIII, n. 41–44. Summa tantum hic meminisse iuvabit.

Fundamentum recensionis est textus communissimae traditionis α, nobis innotescentis ex concordia BCFH. Huius lectionibus erroneis vel dubiis plerumque plures opponi possent lectiones bonae; sed cum ad Autographum, ubi adest, etiam traditiones β et pA indubiam necessitudinem ostendant « ... consentaneum esse videtur ut, si plures correctiones aeque valent, non illa adoptetur quae antiquior aut vulgatior esset, aut ab editoribus ipsis excogitari posset, sed quae β suppeditat... (*dantur exempla*) non quia correctio β ingeniosior esse videtur, sed simpliciter quia est β, a quo favorabile praeiudicium ab A acceptum separari non potest », l. c. n. 43. Traditionis β textus innotescit ex concordia EGZb Pe Ch (duo ultimi, Capituli S. Petri et Chisianus, sunt continue adhibiti, quamvis eorum sigla et lectiones variantes in Apparatu non compareant, cfr. l.c. n. 41). Non sufficientibus traditionibus α, β, pA adoptatur lectio conditioni casuum respondens. « Legimus ergo saepe cum paucissimis, vel cum uno: D, X, Y, P, *b*, *d*, vel cum quadam secunda manu, non quasi aliquam auctoritatem quae nos defenderet, talibus fontibus inesse crederemus (1), sed quia acta agere non placet, et ut ius suum cuique tribuatur ». l.c. n. 44. Juvant interdum textus auctorum citatorum. « Ceterum ubi omnia externa auxilia deerant, propriae crisi res confidenda erat. » l.c.

Exemplorum copia uberrima collecta praesertim ex Libris I et II praedicta ibidem illustrabat, illis addere alteram ex hoc Libro III selectam haud difficile, sed superfluum nobis videtur; recolere sufficiat quasdam lectiones huius Libri III in Priori iam Volumine in exemplum prolatas: adductae sunt ibi 127 b 27 ex cap. 47 in pag. XIX a; 130 b 1 ex capitulo 48 in pag. XXII a; 153 a 12 ex cap. 55 in pag. XXII b; et 232–235 integrum caput 80 in pag. XXV–XXVI ad illustrandam conditionem traditionis β.

§ 5.

De principiis universalibus totius editionis nostrae.

1. – Ne ulla dubia aut male intellecta remaneant circa principia et methodos recensionis nostrae, post supra praefata de hoc Libro Tertio Summae Contra Gentiles speciatim, quaedam generaliora subiungimus ad priora etiam et futura Editionis Leoninae volumina spectantia.

Absit ut mox dicenda peritis nova prorsus et inaudita existimaremus. Nihil enim nobis magis cordi esse potest quam antecedentium innisi principiis et methodis prosequi arduum susceptum laborem. Quanto melius igitur praeteritorum intelliguntur principia et methodi, tanto magis etiam futurorum proderit intelligentiae. Ignoscant ideo nobis benevoli et assidui lectores Praefationum nostrarum (maxime inde a Tomo VIII) si partim acta agere deprehendemur: meminerint nempe semel iterumque accidere solere ut haud ita inutile aut prorsus superflue repetas succinctis et expressioribus verbis quae multos effugisse vides, sive quod in praecedentibus minus explicite exposita fuerint, sive per distributionem in diversis tomis et propter abundantiam materiae simul traditae a lectoribus minus attente considerata vel non ad plenum intellecta. Non enim est cur taceamus nos experientia multipliciter et diversimode accepta, scriptis, editis et colloquiis, edoctos esse adhuc permultos, in quibus quos iure peritiores expectasses, latere quaedam scitu necessaria ad rectam intelligentiam et aequam aestimationem principiorum recensionis nostrae.

Ignorantia quaedam quae communior esse videtur versatur circa fundamentum ipsum quo fulcitur tota critica nostra textus restitutio: non tam circa illa principia quibus textus restituitur et variantium apparatus criticus componitur ex codicibus specialiter prae ceteris ad hoc electis, quam potius circa principia quae ipsam horum codicum selectionem regunt, quibus scilicet ducti rationibus nos, post amplissime generatim descriptam traditionem manuscriptam eiusque textus conditionem, tales vel tales codices determinatos ceteris praetulerimus magis directe editioni recensendae inservituros. Rem illustremus exemplis.

2. – Summae Contra Gentiles in Praef. Vol. Praec. p. XII–XV enumerati sunt 98 codices manuscripti, quorum 85 accurata diligentia examinati sunt, non solum quantum ad inscriptiones, postillas, operis integritatem et cetera mere exteriora, sed etiam, immo principalius, quantum ad intrinsecam textus conditionem. His 85 addantur 16 codices collati et descripti in praesenti Praefatione p. XXII–XXIII, et 4 editiones priores praeter Pianam, (collationis fundamentum), summa igitur 85+16+5=106 testes Traditionis. Quamvis omnes aliquo modo recensioni contribuerint, non tamen omnes aequaliter et directe. Praeter Autographi fragmentum 12 soli codices et 3 editiones cum Piana de verbo ad verbum a capite ad calcem collati sunt; ex horum variantibus selectae sunt illae quae Apparatum criticum textui submissum componunt. Duo alii, Archiv. S. Petri et Chisianus, continue quidem adhibiti, sed non in apparatum criticum assumpti, cum omnibus aliis in sola

(1) Quibus criteriis in his casibus lectio adoptata satisfacere debeat, cfr. infra pag. XXXIX a « Raro accidit etc. »

Praefatione comparent, ubi eorum textus conditio illustratur magis vel minus ample secundum singulorum codicum exigentiam, plurimi sola familiae nota unico siglo expressa, alii pauciores digressione uberiori.

Tertiae Partis Summae Theologicae in Praef. Tomi XI enumerantur 97 codices manuscripti, quorum 73 diligenti inquisitioni subiecti recensioni nostrae inservierunt. Continue collati sunt 12 codices, quorum soli 9 cum 4 editionibus apparatui critico intersunt. Ceterorum 64 textus conditio innotescit in sola Praefatione per adscriptionem ad unam ex tribus classibus seu codicum familiis quarum proprietates longe lateque ibi explanantur. Penitius autem perscrutati sunt speciali capitulo codices Brixiensis et Ambrosianus G 292.

Secundae Secundae Partis in Tomo VIII citantur non minus quam 120 codices, (quosdam omissos vide etiam in Tom. X p. XIV b.) omnes explorati diligenter methodo praedicta, quae cuivis lectori studioso patebat in illa Praefatione per circiter 150 exempla selecta ex collectione valde numerosiori speciminum quae indagationi criticae adhibita fuerant. Quorundam codicum II^{ae} II^{ae} in Praef. Tom. IX et X specialis uberrimaque collatio et consideratio instituta est, e.g. Par. Nat. 3094, 15348, 15795, 15796, Mazarinae 824, Erford. Amplon. F 102, Arras 84, Vendôme 67. Extra tamen apparatum criticum textui submissum remanent. Huic inservierunt codices numero tantum 13 et 3 editiones.

Generatim igitur inde a II^{a} II^{ae} (Tom. VIII) codicum critice exploratorum pars longe minor, in qua numero semper praeponderant codices Vaticani, directe et immediate textui recensendo et apparatui critico variantium componendo adhibita est; pars altera et maior quae totam ceteram complectitur indagatam traditionem nisi Praefationes inspicientibus non innotescit, et quamvis nonnullorum textus illustratio uberius immo quandoque uberrime ibi fiat, plerumque tamen paucis tantum verbis aut siglis quibusdam textus eorum conditio studiosis apparet.

3. – Non omnes dicta ibidem rite intellexisse videntur: e.g. nec horum codicum respectum ad codices alterius seriei in apparatum criticum variantium assumptae, nec utriusque seriei functionem in textu restituendo.

Sunt enim qui putent codices illos pauciores in apparatum admissos ad hoc electos esse utpote optimos quosque existentes, ceteris omnibus praeferendos, et dignissimos qui ante alios textui recensendo proximo fundamento et immediatae illustrationi inservirent; quod tamen esset nimiam laudem attribuere et auctoritatem singulis istis codicibus individualiter consideratis.

Alii, e contra, iam rectius intellexerunt nos habita ratione temporum et loci ductos esse non exclusive quidem sed praecipue Romanis uti codicibus continuae collationi verbotenus instituendae; quaerunt tamen dubitanter utrum hoc semper nostrae recensioni profuerit.

Sunt denique qui opinari videantur Editores Leoninae consulto intendisse textum S. Thomae restituere secundum traditionem Romanam, cui opponi posset e. g. traditio Parisiensis. (1) Certo certius autem nihil ab Editorum mente magis alienum esse potuit quam ita *a priori* uni manuscripto vel traditioni adhaerere cum aliorum exclusione! Equidem puto quemlibet textuum editorem sincerum peramanter alterius traditionis testimonio et correctione usurum esse quoties eam adeundi occasio et tempus sibi offeruntur.

Talia sentientibus, haud secus ac multis aliis qui nunquam antecedentes Praefationes perlegerint, communis esse videtur opinio, quod illa minor codicum pars in apparatum criticum assumpta ita per se solam recensionis immediatum et unicum fundamentum esset, ut, quidquid recensioni de cetero plus minusve roboris auctoritatis adiungere valeat ipsorum editorum solertia et sagacitas, ex codicum tamen traditione ei non suffragaretur nisi horum paucorum testimonium, cuius vis in singulis casibus proportionaretur codicum numero et singulorum qualitati idem legentium, et in quo non amplius intrarent ceteri codices extra apparatum remanentes; quod si tamen horum alterius seriei codicum mentio fiat in Praefationibus, et quandoque uberrime, hoc non fieret nisi per modum digressionis cuiusdam ceu documentationis historico-palaeographicae, sicut et ibi alia haud raro illustrantur, e. g. ad historiam ipsius operis vel ad doctrinam traditam spectantia, quae etiam ipsa singulorum textuum restitutioni inservire et intercedere non solent.

4. – Quae si ita essent, cumque revera accedat quod codices ad textum et apparatum criticum constituendum assumpti nullo modo illis in Praefatione recensitis et forte aliis nondum enumeratis antecedere videantur nec antiquitate nec bonitate textus, sed quod generatim ibi electi sunt codices valde disparis aetatis et conditionis nunc mere casu Romae accumulati, non dubitanter, sed instanter et iuste quaeri posset, utrum hoc semper editioni profuerit. Rectissime immo censura ipsi infligeretur neglectae maioris et sanioris partis Traditionis, quo haud inconsequenter etiam praeiudicium fieret totius textus recensiti auctoritati. Praemature enim constitutus esset textus, et parum utiliter nedum frustra susceptus labor immensus in ipsius recensione, quippe quam futura aliorum meliorumque codicum collatio in multis forte corrigendam deprehensura esset.

Feliciter autem res non ità se habent. Non obstante quod ad textum S. Thomae in Tomis inde ab Octavo immediatae illius illustrationi et restitutioni in apparatu critico non adhibetur nisi codicum exploratorum pars exigua, in qua insuper numero praeponderant valde codices Romani certe nec omnes inter antiquiores nec per se ulla ratione ceteris meliores habendi, attamen etiam omnes alii codices examinati textui recensendo ita continue et efficaciter interfuerunt, ut iure iste suffulciri dicendus sit testimonio totius traditionis in Praefationibus descriptae.

Assidui nostri lectores, si meminerint et rite intellexerint quae longo sermone exposita inveniuntur in Praefationibus inde a Tomo VIII de principiis et methodis recensionis nostrae, nobiscum assentire non dubitabunt. Non enim ibi eadem prorsus intentione, methodis et principiis nos codices apparatui critico inservituros elegimus et textus criticam restitutionem peregimus quibus communiter hoc fieri videtur in multis editionibus.

5. – Diversas istas methodos paucis explicare, quo melius recensionis nostrae principia ab omnibus intelligantur, nonnihil nunc intererit. Si peritis longi videbimur et supervacaneae digressionis arguendi, peccasse dicendi erimus in gratiam lectorum, quos breviter instruere iam scientes maluimus quam negligere nescientes. Non solis enim assiduis harum rerum studiosis debitores hic sumus sed omnibus universim et novellis praesertim lectoribus huius quem nunc edimus librum Summae Contra Gentiles.

Nostra aetate apud omnes in confesso est nullam auctorum veterum et medioaevalium editionem laude recensionis veri nominis criticae dignam esse, nisi crisi ut aiunt internae largo modo associentur subsidia etiam externa ex testimonio continuo traditionis manuscriptae adducenda. Omnis igitur criticae editionis initium laboris sumatur necesse est ab codicum manuscriptorum collatione diligenti, non carptim sed verbotenus instituta, a capite ad calcem, ad unum eundemque textum qui est comparationis terminus, exscriptis accurate et perspicue sub hoc uno aspectu omnibus lectionibus variantibus conferenti obviam factis. Soli rem experti improbi huius laboris noverint et diuturnitatem et taedium, praesertim si collatio ab eodem toties repetenda est ex integro quoties ad alium eiusdem operis codicem conferendum aggreditur. Nullum fere codicem medioaevalem de rebus theologicis et philosophicis

(1) Traditio Parisiensis quid sit, intelligimus; apte quis etiam loqui posset de traditione e.g. Oxoniae, Coloniae, Bononiae; ibi enim apud stationarios sub tutela Universitatum asservabantur et locabantur operum exemplaria, et codices permulti ex singulis istis artis librariae sedibus in omnes partes transmigrarunt communis originis vestigia textui impressa undique secum ferentes. Traditio autem Romana quid sit ingenue fatemur nos nescire, nisi forte iam traditionem constituere inepte putares collectionem codicum undecumque provenientium sed nunc mere per accidens aut casu Romae congregatorum!

non scatere innumerabilibus lectionibus singularibus, saepe sensu destitutis, defectivis, immo monstruosis, verborum transpositionibus et omissionibus etc., multorum conferentium experientia probare non desinit. Nisi agatur de paucissimis codicibus collatis, singulis auctoritate propria et eximia praestantibus, integram collectionem variantium textui edendo adiungere quanta et qualis ex diversissimis codicibus coaluit, quidquid sit in aliis, certe in editionibus studiis philosophicis et theologicis inservientibus plane inconsulto nedum stulte fieret: non esset ornare sed onerare librum. Non aliud enim talis collectio est nisi materies confusa et rudis, haud absimilis ingenti massae terrae viliumque saxorum quae non nisi ob rarissimum permixtum aurum et argentum in metallis nava fossorum industria e solo extrahitur, criticae adhuc selectioni et praeparationi subiicienda, antequam utilitatem aliquam practicam habere possit. Talis variantium apparatus sit mirae industriae et studii assiduitatis documentum, signum sit haud communis forte dexteritatis et ingenii in legendis verbis et textibus intellectu difficilibus propter scripturam compendiariam, attamen « apparatus critici » nomine insigniri non potest, crisi nondum incoepta, et ideo, etiam propter nimiam eius molem et confusionem, haud facilis accessu igiturque parum utilis esse videtur. Non enim quot decies milia variantium collegeris doctrinae imprimis studiosorum scire interest, sed quid cum eis feceris, quibus methodis et principiis ductus ex eis, una cum proprii ingenii crisi per data interna, textum in pristinam puritatem restituere conatus sis. Ex tanta igitur farragine variantium quantae, quae et qua ratione sub lectoris oculos ponendae, et quae in textu, quae in apparato critico, haec sunt in quibus vera crisis incipit et principia recensionis dignoscuntur, ad quam cetera mere accessoria et praeambula habenda sunt.

De horum principiorum rationem reddendo lectoribus multi editores aut non cogitant, aut paucis tantum verbis id absolvunt. Accidit ut quos in enumerandis et describendis codicibus sub aspectu mere externo palaeographico-historico longius commorari et innumeras ex eis collectas variantes textui adiungere vides, nihilominus parum vel nihil curant de monendo lectorem circa internam singulorum codicum textus conditionem. Quantum quisque valuerit et quomodo textus recensioni interfuerit, lectoribus, quorum interest recensionis principia cognoscere, ex variantibus adductis non nisi aliqualiter tantum nec nisi per propriam haud brevem inquisitionem apparet.

6. – Una est methodus, quae communior esse videtur, ubi generatim sic proceditur: Ex variantium colluvione variegata emoventur prius lectiones omnes quae nullius utilitatis ad textum corrigendum habere videntur, uti sunt errata manifesta singulorum scriptorum, e. g. frequentes omissiones verborum et sententiarum contextum sensu privantes, lectiones monstruosae aut aperte falsae aut sensu defectivae, brevi, omnes illae quae iam primo aspectu omnino improbabiles evadunt. Quotquot remanent lectiones minime aequali iure bonae habendae sunt; mare magnum in meris transpositionibus verborum (e.g. *tripliciter dici potest–potest dici tripliciter*, *divina potentia–potentia divina*, etc.) consistere solet, aliae propter iam solam discrepantiam ab omnibus aliis codicibus utilitatem valde diminutam habent. Ad reformandum igitur textum eliguntur lectiones meliores, quorum optimae quaeque in textum assumantur quoties textus traditus manifeste erroneus et corrigendus probatur, aut ipsi alia lectio substituenda iudicatur probabilior spectatis codicum suffragantium numero et qualitate; ceterae ad textum illustrandum in apparatu critico reponuntur. Cum textus traditus iure possessionis gaudeat, in dubiis ab eo non recedendum esse pietas haud secus ac prudentia cuivis sincero editori iubere censetur, nec communiter recedi solet.

Recensionem cui tam large cooperatur antiquitatis testimonium longissime superare oportet antiquorum editorum conamina laudabilia. Horum enim emendationes, si penitius perlustrantur, multum saepe abest ut respondere comprobentur suis ad pompam effictis titulis, in quibus ipsos se ad fidem plurimorum optimorumque codicum textum castigasse iactare solent. Generatim isti in adornanda nova editione non nisi praecedentium errores corrigendi onus susceperunt, vel proprio marte sui ingenii, vel adhibitis paucissimis tantum codicibus, iisque non verbotenus ex integro collatis sed carptim, in iis sc. locis quibus sibi aliquid aut falsum, aut obscurum, aut ab auctoris stylo et ingenio alienum videbatur. Quo factum est ut, salvis innumeris erroribus typographicis, nunquam tamen iisdem, qualis textus post priorum editionum conatus ultimis saeculi XV decenniis evaserit, talis etiam leviter, et ut ita dicam localiter tantum, vel etiam nullo modo revisus per successivas editiones ad nostra usque tempora propagatus sit. Itaque traditionis typis editae textus collective sumptus et oppositus testimonio antiquissimae traditionis manuscriptae, multo magis ab ista distare solet quam singulae editiones inter se. Ex pervestigatione collativa manuscriptorum praesertim antiquorum absque dubio igitur novi scaturient fontes uberrimi lectionum quarum subsidio, maxime si codices sint unamines, utpote quibus propter maiorem vicinitatem ad textus originem maior fides haberi possit, innumeris lectionibus dubiis et defectivis traditionis typis editae mederi licebit. Multa etiam in editis, quia sensum levissime tantum nedum minime laedentia nunquam observata et correcta, nunc demum ex multis codicibus ex integro perlustratis deprehenduntur antiquae traditionis unanimo consensui contraria et corrigenda, quae oculatissimus quisque ne suspicaretur quidem: uti sunt haud paucae omissiones et transpositiones verborum, glossae quaedam breviores per viros utique non ignaros concinne libris suis adpositae quae posterioribus transcriptionibus in textum emigrarunt.

Quidquid de cetero nostra aetas iam in genere accurandis auctorum veterum editionibus meliorationis attulerit ex editorum maiori cum sinceritate, sensu critico, studiorumque impensa susceptis laboribus in ipsa textus restitutione – alia haud parvi momenti, e. g. citationum recognitionem, illustrationes chronologicas de libro et auctore, annotationes circa doctrinam eiusque historiam et fontes etc., silenter praeterire liceat utpote ad rem quam nunc tractamus non spectantia – hoc tamen praecipue vetustioribus praestant recentiores quod ex fontibus, ipsi origini vicinis quam quod maxime, hauriuntur nova subsidia largissima lectionum variantium, ex quibus bonis meliores, ex melioribus optimae quaeque textui emendando delegi possint. Quanto plures igitur codices iique melioris notae adhibentur, quanto maiori unanimitate lectionibus singulis recensitis suffragantur, tanto tutiorem emendatio habebit exitum, tanto maior accrescere solet apud peritos recensioni laus et robur auctoritatis.

7. – Nihilominus autem et istae editiones recentiores secundum hanc methodum accuratae, quamvis procul dubio antiquioribus longissime praeferendae propter ubertatem et puritatem fontium unde emendationes faciendae hauriuntur, adhuc saepius nobis sub duplici respectu deficere nonnihil videntur ab illa perfectione quam nunc attingere editionem vere criticam fas est, immo oportet.

Unum est quod usum uberrimae copiae lectionum variantium nimis restringi videmus ad solos errores textus traditi corrigendos, accipiendo errorem sensu largiori prout includit non tantum quod offendit sensum sed etiam verborum omissiones et additiones quae ex unanimi consensu codicum esse contrariae authentico auctoris textui deprehenduntur.

Alterum, quod gravior nobis imperfectio videtur et quodammodo causa est prioris, habetur in ipsis principiis quae singularum lectionum crisin regunt, quae nempe haud semel nimis exclusive exercetur et dependet a solo intellectu recensoris secundum sensum tantum verborum et sententiarum iudicantis.

Ex farragine enim variantium, neglectis prius illis omnibus quae manifeste errata scriptorum esse vel sensum nullum aut defectivum habere patent, deliguntur bonae et ex bonis, inspecto singularum sensu et contextu, quae ceteris meliores apparent, deinde ex melioribus optimae in textum assumuntur. Si quae adsint lectiones aequaliter bonae, ad

corrigendum textum plus valere censetur quae pluribus et antiquioribus codicibus confirmatur; sed etiam ipsorum codicum unus alteri praeferri solet secundum sensus criterium, scilicet vel pro maiori diligentia et ingenio scriptoris, vel si de his nihil constat pro maiore puritate a mendis librariis quam generatim hic vel ille codex ostendere solet. In dubiis semper retinetur textus traditus utpote qui iure possessionis gaudet. Brevi: tota conferta variantium massa, ex codicum collatione mira cum animi patientia congesta, criticae recensioni textus inservit mere ut causa quodammodo materialis ceu thesaurus lectionum; formaliter crisis perficitur in sola mente editoris sensum praecipue lectionis perpendentis; textus igitur recensio saepius regitur nec a codicum qualitate ubi obtineant lectiones adoptatae, nec a loco nec a modo quo errores corrigendi ortum duxerint. Lectiones itaque correctorias in textum assumptas sustinet modo maior modo minor codicum pars, obveniunt tum in antiquioribus, tum in iunioribus, tum plurimum indiscriminatim vagantur per totam traditionem manuscriptam. Praevaleat ceteris paribus lectio antiquior, sensus tamen verborum et contextus suprema manet regula et unica constanter applicata, penes quam habetur arbitrium summum de utilitate et bonitate tam singularum lectionum variantium quam integri codicis manuscripti, et etiam ipsius textus traditi.

Nec mirum igitur quod editores qui his ducti principiis novae editionis accurandae munus susceperunt satis superque se fecisse putent textum traditum ab erroribus correxisse ubi illum sensu verborum defectivum et corrigendum suspicaverant. Quod recentiores multi emendationem non perfecerint nisi post praemissam diligentem codicum collationem, quo innotescere potuerant lectiones erroneae vel debiles multo plures quam quas ipsi solo ingenii sui criterio textum legentes recognovissent, quo copiam insuper correctionum invenire datum erat uberiorem et concinniorem quam ipsi proprio marte excogitassent, hoc certe maximae laudi eis vertendum est; haud dubium igitur quin antiquorum conatibus longissime antecellant praestantia et auctoritate recensionis. Quod autem correctis erroribus editoris munere se perfunctos crediderint, quod in ipso actu corrigendi non secus ac editores antiqui nimium quantum soli sensui restituendo intenti fuerint, vitio eis dandum videtur.

Aliud enim est emendare textum traditum ab erroribus, aliud ex integro eum in pristinam et authenticam suam formam restituere, quia nec solis erroribus sensu perceptibilibus editiones laborant, nec in his erroribus sensui bono restitutis ipso facto reapparuisse verba authentica auctoris credendum est. Secundum solum sensus criterium uni errori plures et multifariam opponi possunt, et etiam in traditione manuscripta opponi solent correctiones; harum tamen una tantum, et forte nulla, in autographo adfuit et authentica haberi potest.

Sint errores, paucissimi quidem, quibus revisoris ingenium absque ullo codicum subsidio, immo quandoque contra eorum testimonium, et sensum laesum et authentiam verborum restituere valeat cum evidentiae certitudine (1), – sint alii, plures forte, ubi editores, ingenio pollentes et apprime versati in doctrinis, modis et stylo auctoris, ex variis et multis correctionibus aeque bonis ad sensum per codicum collationem sibi oblatis magna probabilitate subodorare possint illam unicam quae et bona et authentica est, – sint denique lectiones bonae quae ex sola unanimitate omnium codicum antiquorum contra posteriorem editionum lectionem aeque bonam maiorem prae se ferre authentiam videntur, – attamen plurima certe in textu tradito ex solo sensu lectionis et variantium inspecto non adeo perfecte antea correcta sunt aut nunc corrigi possunt quin grave dubium remanere oporteat circa authentiam correctionis, sive quod ipsi codices manuscripti ab antiquo iam discordant inter se et cum traditione edita, sive quod, nullibi lectione sensui satisfaciente reperta, propriae editorum crisi res relinquenda erat. Saepissime etiam codices, alii alio modo, nulla meliori lectione a sensu bono editionum se separant, immo minime raro evenit ut bonae editionis lectioni ex tota traditione manuscripta nisi variantes defectivae, debiles aut sensu omnino destitutae opponantur, quo facto illa utpote posterius orta ex mente probabiliter correctoris cuiusdam, de non-authentia suspecta habenda est. Alia sunt vix ponderabilia magis tamen numero quam qualitate insignia, uti sunt transpositiones verborum, mutationes leviores in coniugationibus, substitutiones unius coniunctionis pro alia – e.g. *et, etiam, ac; verum, vero; autem, at* – et similia, quibus codices et ab invicem et ab editionibus discrepare solent.

Ubinam in his et in omnibus aliis casibus supradictis lectio authentica obtineat, ad sensum solum lectiones variantes conferentem necessarie latere debuit.

Consulto a recensoribus, praeter errorum correctionem etiam ubique et in minimis, verborum formam primaevam authenticam inquisitam esse, in multis editionibus nusquam apparet. Ob errores sedulo bono sensui restitutos magnopere laudandae sunt; laus prudenter tamen ne nimis ultra extendatur, monere vellem. Qui textus collationi, iste et recensioni fundamento est; corrigendus corrigitur, si fieri possit ex variantibus oblatis, praecipue ad sensum. Saepissime tamen hoc modo aut non constat aut merito dubitaveris utrum textus recensitus perinde ac sensui et doctrinae Auctoris ita etiam authenticae verborum formae satisfaciat. Quamobrem editio ad huiusmodi normas recensita explere quidem potest desideria doctrinae puritatem quaerentium, attamen quantum ad authentiam verborum adhuc deficit non semel ab illa perfectione quam a recensione vere critica his diebus expectare fas est. Quod si iure quidem obiici possit, potius recensionis methodo quam eius auctori malo vertendum videtur.

8. – Altera methodus, qua prioris defectum nedum plene auferre, at profecto recensionem longe ulterius protendere licet authentiam versus, hac praecipue principio fundamento utitur quod, quibus viis decursu temporis textus a primaeva originis suae unitate et puritate deflexit, iisdem etiam, quantum fieri permittunt documenta superstita, in pristinam illam formam reducendus est. In hac methodo, qua utimur et nos, ante omnia necessarium est textuum relationes mutuas singulorumque originem indagare. Quorundam codicum ad invicem quaedam sive convenientia sive discrepantia durante ipsa collatione textum conferentibus nullo negotio apparet. Aliud autem est, quod et fautores prioris methodi non ex toto negligere possunt, generalem hanc codicum quorundam affinitatem sponte observare, paucis verbis eam indicare, eiusque aliqualiter rationem habere in ponderandis codicibus et in discriminandis lectionibus secundum solum sensum parum aut nihil differentibus; longe aliud ad huius genealogiae studium ita animi vires conferre ut apto, solido et praecipuo fundamento inservire possit criticae textus restitutioni, prout in altera hac methodo intenditur. Inde iam statim nasci intelliges gravem utriusque methodi differentiam quoad functionem variantium in processu textus restituendi.

In priori enim methodo uberrime collecta variantium copia inserviebat recensioni praesertim tanquam fons lectionum, ex quo remotis aperte erroneis et defectivis eligerentur bonae, ex bonis meliores et optimae, quae textui emendando adhiberentur. Altera vero methodus iisdem utitur omnibus indistinctim bonis et malis, immo potissimum malis, ceu totidem notis et signis a quibus diligenter consideratis omnium codicum textus habitudinem eorumque mutuas relationes et genealogiam perquirere conandum est.

(1) Ex ipsa enim hac evidentia tum erroris tum correctionis iam intelligis huiusmodi errata difficillime recensorum oculos effugisse et ad nos usque perdurare potuisse, praesertim in libris saepe transcriptis et editis. Nonnulla tamen errata oculatissimos quosque ab initio hucusque latuerunt. Exemplo rem illustrare liceat: *Sed omnis potentia respicit se perfectius, scilicet passivam formam et activam operationem* legitur ab antiquo in initio Quaestionis Disp. De Potentia Dei qu. 1 art. 1 obj. 2, secundum editiones et omnes codices manuscriptos (plus quam 30) hucusque indagatos, male tamen; correctio *passiva formam et activa operationem* ipsa evidentia intrinseca se probat satisfacientem et sensui et authenthiae.

Alii alio modo genealogicas has indagationes instituunt, habita scilicet ratione imprimis naturae et indolis textus recensendi; consideratis etiam antiquitate, numero et distantia codicum superstitum a textu originali; attentis deinde formis et compendiis usualibus in tali vel tali scriptura, quibus nempe codices maiorem vel minorem solent transcriptoribus ansam praebere errorum, etc. (1)

Codicum genealogiam aliqualem astrui iam videmus quandoque per notas et documenta ipsi textui extrinseca, e.g. per petiarum indicationem (2), plerumque tamen aliqua cum certitudine nisi ex variantium inquisitione non apparet, haud raro utriusque generis uti licet criteriis. Interdum variantes tanta mobilitate et inconstantia errabundae vagantur per totam traditionem ut omni conatui codicum combinationem satis stabilem eruendi resistere videantur; fere pedetentim ad archetypum ascendere oportet per singulorum codicum affinitates quas apud singulos mathematicorum more et rigore deducis ex numeris comparatis convenientiarum et disconvenientiarum respectu unius eiusdem seriei variantium diligenter apteque huic calculo instituendo selectarum: quae tamen methodus ob ipsum rigorem mathematicum quandoque deficiat oportet, nam ad unitatem originis revocare conatur multitudinem variantium quae longe aliis quam regulis mathemathicis, erroribus scilicet casualibus scriptorum et ineptis correctionibus, ab illa unitate derivata erat.

9.–Alibi ex variantibus rite inspectis erui potest series haud ita exigua speciminum indubiorum textus antiquissimi qua tanquam filo conductore uti licet quo errantibus per labyrinthum variantium via recta monstratur a primo textus origine per superstita documenta antiquiora ad recentissima quaeque testimonia conducens.

Felici hac sorte fruimur etiam nos, eamque debemus ipsis difficultatibus quas transcriptoribus parant codices theologico-philosophici tardioris medioaevi tum ex continuo compendiorum usu qui nullum fere verbum ex integro transcribi sinit, tum ex arduitate materiae communem scribarum intelligentiam superantis. Unum aut alterum vel utrumque constantem transcriptori occasionem praebebat errorum, ita ut in nullo codice non frequenter obtinere soleant sive, in codicibus antiquioribus praesertim, errata manifesta scriptorum, sive, potius in recentioribus, correctorum ut plurimum inepta tentamina; peropportune! quo nimirum factum est ut nescio an unquam alias campus observationis pro textus origine inquirenda tam late et perspicue pateat ac in codicibus nostris. Habeant itaque pro conditionum diversitate editores quam suum quemque ingenium una cum propria experientia diuturna aptiorem docuerat viam, qua multitudinem codicum ad pauciora exempla vel, si detur, ad unum archetypum reducere valeant; harum tamen singularum illustrationem et comparationem missam facimus, quippe quae non spectat ad rem quam nunc probare intendimus: recensionem scilicet nostram solido t o t i u s t r a d i t i o n i s fundamento fulciri.

Ad haec generatim praefata de methodis eorum qui in hoc conveniunt, quod non variantium sensum sed genealogiam et modum originis tanquam non dico semper unicum sed certe primum fundamentum textui restituendo posuerunt, hoc unum subiungere liceat notatu dignum: non quibus praecise viis et quantis subsequentibus generationibus singuli codices superstites ab invicem et ab archetypo originem ducant, primum genealogicae inquisitionis intentum est, sed doceri ab ea utrum et quomodo ex codicibus superstitibus traditionis textuum archetypum deduci possit, et quibus criteriis istud ulterius recensendum sit si nondum ipsum autographum esse probetur, prout e.g. in casu nostro rem se habere luce clarius ostensum est.

Omnes quotquot genealogia codicum et non mere aliquorum antiquitate aut textus apparenti bonitate utuntur ut fundamento recensionis suae, in hoc conveniunt principio primo: communitatem lectionum variantium in diversis codicibus ultimo deberi uni exemplari ex quo sive mediate sive immediate collectio variantium ad eos propagata est. Errores enim transcriptionis maxime casu reguntur, fieri ergo non potuit ut multi librarii unum eundemque textum transcribentes omnes iisdem in locis et eodem prorsus modo a textu exemplaris deviassent. Valde plura transcriptores bene quam male transcribunt; transcriptorem autem formaliter non arripimus nisi per defectus transcriptionis, sed in absentia autographi quoties variantes nullo modo sensum tangunt aut laedunt, ipse transcriptor nos latet quia nescitur quae lectio varians sit authentica quae transcriptori debita; deprehenditur autem facilius in variantibus malis, sensu destitutis et aperte mendosis et monstruosis, maxime quando ab alio transcriptore (nam omnes suis quisque locis errant) et sedes et causa erroris manifestatur.

Ergo in hoc methodo pro codicum affinitate et genealogia inquirenda non ad solas variantes communes bonas attendere oportet et negligere malas sicut in priori methodo, sed et malis attentum se praebere, immo potissimum malis,quippe quae quanto peiora errata sint et manifestiora, tanto utiliora habenda sunt, et signa evidentiora codicum mutuae affinitatis.

10.–Paucissimi lectores nostri meminerint (vel si meminerint, summum rei momentum tunc forte non intellexerunt) collegam nostrum desideratissimum hucusque tractata in hac § 5 omnia, quo uti solebat enucleato pressoque genere dicendi, iam complexum esse paucis his verbis:

> Operae tamen pretium erit, exitum collationis denuo considerare, e o p r a e s e r t i m f i n e u t , q u a m v i s c o d i c e s t e x t u i r e c e n s e n d o a d h i b i t i p e r s e n e c m a i o r e m , n e c t o t a m a n t i q u i s s i m a m p a r t e m t r a d i t i o n i s c o n t i n e r e v i d e a n t u r , n o s t r a e t a m e n r e c e n s i o n i s f u n d a m e n t u m s o l i d u m e s s e p a t e a t .... C o n s i d e r a t i o i n s u p e r g e n e r a l i s e r i t , e t p a r t i c u l a r i a e x e m p l i t a n t u m g r a t i a a d d u c e n t u r .....
>
> Textus igitur codicum a latere materiali nobis respiciendus est, hoc est ut opus hominum exemplar transcribentium..... Et si quidem prima conditio bonae textus recensionis sit, codicum affiliationem et necessitudinem novisse et valorem ponderasse: undenam originis criterium tutius sumeretur, quam ab errorum communitate? Praeterea, discriminando spontaneos scriptorum errores, et variam crisin quam post se trahunt, non est consentaneum e r r o r e s s u p e r b e d e s p i c e r e ; c o r r e c t o r e m n o n p r u d e n t e r s u s p i c a r i ; q u a m c u m q u e l e c t i o n e m , c o n t e x t u i a p t i u s c o n g r u e r e c r e d i t a m , e x v a r i a n t i b u s e l i g e r e , quasi ex autographo oriretur. » Tom. X p. vi b.

11.–His omnibus necessarie praemittendis praemissis, redeamus nunc ad propositum et propius per singula videamus primo utrum et quo iure affirmare potuerimus recensiones nostras revera inniti testimonio totius traditionis; deinde quid ex principiis nostris sequatur circa functionem apparatus critici textui submissi respectu huius textus recensiti et respectu selectionis codicum apparatui componendo inservientium.

Ut autem omnes persuasum habeant methodos et principia mox laudanda etiam praefuisse recensionibus Tomorum praecedentium, maxime et plene inde a Tomo VIII et partim iam in anterioribus Tomis, hic quantum

(1) Sub ultimo respectu e.g. codices philosophici et theologici exarati scriptura gothica, iam in se parum distincta, cum frequentissimis insuper compendiis, maxime inde a medio saeculo XIII, difficultate legendi ideoque occasionibus errandi longissime superant codices valde antiquiores scripturae carolingicae, uncialis, immo etiam scripturarum haud semper facilium quae nationales vulgo audiunt apud palaeographos, uti sunt anglo-sassonica, merovingica, visigothica, etc. – Quantum ad secundum, multum differt e.g. conditio rariorum et ab originali valde distantium codicum auctorum veterum classicorum ab ea philosophorum et theologorum medioaevalium, ad quos testimoniis plurimis et saepe autographo supparibus proxime accedere licet. – Sub primo respectu e.g. alia diligentia transcribi, aliis occasionibus vitiari, aliis modis corrigi solebant; aliis itaque viis ac criteriis restitui debent textus auctoritatis publicae ecclesiasticae, et maxime Sacra Scriptura ipsum verbum Dei inspiratum, quam textus auctoritate mere humana et privata gaudentes.

(2) De functione petiarum, de praestantia codicum petiarum annotationibus ornatorum ad textuum genealogiam indagandam, iam abhinc multis annis in editione nostra primum dissertatum est, cfr. Tom. XII Praef. ad Suppl. p. IX–XI; Tom. XIII p. XXVII–XXX. Ibi dictorum summam fecimus in hac Praef. p. XXVII b occasione noviter ortae ibique tractatae quaestionis de petiis Parisiensibus Summae Contra Gentiles.

fieri potest Tomos ipsos de se loquentes introducimus. Proferemus ideo, typis minoribus impressa quo melius a verbis nostris distinguantur, ex anterioribus quandoque longissimis Praefationibus, rebus et annotationibus criticis refertis, illa sola quae generalius dicuntur circa principia criseos nostrae, conferendo ita de industria etiam studiosorum utilitati, qui illa in multis Tomis dispersa et copiosa semper multitudine rerum particularium et exemplorum circumdata aut intelligere facile non valuerint, aut quamcumque ob causam adire et legere non cogitaverint. Iure tamen quodam nostro, bonaque speramus laudati antecessoris venia, in citationibus verbotenus allatis quandoque verba quaedam maioris momenti typis ut aiunt spatiantibus distinguimus.

Quamvis ab initio nonnihil iam diffidens methodis tunc receptis, utpote propter non sufficienter adhibitam vel etiam neglectam codicum genealogiam potius soli sensui quam et sensui et authentiae verborum satisfacientibus, principia et novas methodos nunc vigentes ipse non a priori excogitavit, sed decursu annorum sensim ex propria diuturnaque experientia deduxit.

Audiamus ipsum loquentem nuper in Praefatione Vol. Praec. p. xii: « Nam qua via propria ad veram orationem S. Thomae perveniri posset, a principio neque Editores noverunt, neque uspiam expositum vel indicatum invenissent. Quaedam phenomena e traditione operum S. Thomae in lucem prolata, sed, quia nullam utilitatis speciem prae se ferebant, prius neglecta, paulatim intimius considerata meliusque aestimata sunt (1), et prae omnibus aliis scientiam genealogiae variantium affectare cernebantur, quia ad primam traditionis horam pertingunt (2). Sine genealogia vero res critica non agitur nisi provisorie et interim ».

Huic quidem iam praeludebant Praefationes Tomorum II et III (3), pleniorem tamen et efficaciorem applicationem primum habuerunt in Tomo VIII, ubi incipit *Secunda Secundae Pars,* distributa per tres Tomos VIII–X. In Tomo VIII pag. xi–xxii methodus exponitur ut ita dicam magis genetice, quomodo sc. ex collatione codicum Vaticanorum processum sit ad collationem ceterorum extra Urbem, quis inde revelatus sit habitus totius traditionis, et quis respectus ad eam codicum Vaticanorum, et quibus deinde criteriis textus restitui debeat; in Tomo IX p. v–xv conclusio principalis confiirmatur novis inquisitionibus particularibus circa aliquos codices speciatim; in Tomo X pag. v–xxv praecipue perpenduntur intimius principia: « quid nobis de necessitudine codicum Secundae Secundae nunc, post septem annos ab inita collatione, videatur, fusius explicamus ». p. v.

12. – Ex recensione ideo Secundae Secundae deducimus tanquam ex primo exemplo perfecto, et ob causam dictam ipsis verbis Praefationum, illustrationem summariam principiorum nostrorum hucusque vigentium. De ceteris Tomis brevi conclusiones aliquas principales subiungere sufficiat.

« Codices Vaticani, (*numero* 11)..... ab uno apographo oriundi, omnes ad unam familiam pertinent. Hoc evidenter probant semel, corruptae singulorum verborum interpretationes, aliique quamvis multo pauciores errores qui librariorum vocantur, omnibus codicibus communes; et iterum, ubi error non communis est sed in aliquibus solummodo occurrit, ceterorum lectiones nimis dispares, quae cum errore comparatae nihil aliud esse apparent nisi varia corrigendi tentamina, cum indubias interpolationis notas (4) tantum non semper prae se ferant. Horum errorum, et communium et qualitercumque correctorum, satis magnam multitudinem observavimus ut de origine ex uno eodemque apographo dubitare non concedant.....

Primum apographum familiae caput, prout ex codicum collatione integrum, comprehensis mendis, restaurari potest, iis maculis non obstantibus praeclarum exemplar fuisse apparet. Attamen ad genuinum huius pulcherrimi operis textum redintegrandum efficaciter conduxisset codicibus ex diversis primis apographis oriundis uti potuisse; quibus invicem collatis propria cuique familiae menda manifesta fierent et authentica lectio quam alter apographorum corruperat praesto esset. Praeterea singulorum codicum fortuiti errores, arbitrariae interpolationes, vanae coniecturae eo certius cognosci et maiori fiducia eliminari potuissent. Quia ergo Bibliothecae Vaticanae quod desiderabatur non praestabant, codices alibi asservatos consulendos esse decrevimus, si quos ab alio apographo descendentes invenire contingeret. Ut vero hoc et secure et expedite fieret, ex primis quadraginta sex Quaestionibus notabiliores variantes selegimus et separatim descripsimus, quibus instructi necessitudinis codicum conferendorum periculum faceremus. Nam tot insignibus locis collatus propriam indolem nullus codex non monstraturus videbatur. A Parisinis incipientes, dein codices qui in Hispaniis asservantur adivimus, Anglos, Germanos, Italos, denique ceteros Gallos in publicis catalogis annotatos contulimus. At frustra. Iidem ubique errores primi librarii, aut eorum correctiones coacervatae, alterius proprie dictae familiae ne vestigium quidem. Et tamen numerus codicum collatorum ad centum viginti ascendit et omnes praeter tres complectitur quorum notitiam habere potuimus. Si propiores origines spectantur, ex diversissimis fontibus fluxisse apparent; nullus quod sciamus alii immediate exemplari fuit. Unde dictus numerus praegrandem numerum praecedentium transcriptionum supponit et repraesentat quae inter unius familiae fines continentur. » Tom. VIII p. xi.

13. – Codices manuscripti enumerati in 3 classes distribuuntur. Pars maior, prima classis, stat sola vel non nisi unum vel duos proxime cognatos habet; classis secunda numero correctionum specialium, tertia numero maiori errorum ab aliis se separant. Sequuntur pag. xv descripta cum variantibus omnium codicum, 100 specimina mendorum primi apographi, deinde pag. xxiii 50 alia loca « non tam ob librarii errorem collata quam eo consilio ut quem dignitatis et valoris locum libri Vaticani supra recensiti occupent, exemplis quam plurimis adductis pateret. », ib. p. xiii. Haec exempla excipit Conclusio:

« Praeter loca duobus elenchis exposita, multo plura ex primis quadraginta sex Quaestionibus et etiam ultra, in antiquioribus et melioribus libris composuimus..... Errores utique stricte communes in tanta librorum multitudine et facilitate corrigendi valde pauci inveniuntur; hoc correctorum industriae per duo saecula exercitae debetur. Inde etiam nimia illa et superexcedens varietas, a varietate familiarum prorsus aliena..... Elenchis vero supra positis probasse putamus, idem exemplar, a quo codices sinceri primae classis ortum habuerunt, unicum centrum esse omnium codicum. Primum apographum unicum omnis varietatis unitatem constituit, ad quam mox reveniunt qui quandoque vel etiam saepe recedunt. Aliam codicum genealogiam explorare frustra conati sumus; fortiorem et magis perspicuam cognationem non invenimus quam illam cui errores codicum sincerorum primae classis non dubio documento sunt. Codices secundae classis, propter speciales lectiones a ceteris sepositi, erroribus retentis magis cum prima classe quam specialiter legendo inter se conveniunt; quod nihil aliud est quam quod intermedium exemplar ex quo transumpti sunt plura menda retinuit quam correxit. Idem et a fortiori quidem de tertia classe valet..... Et ideo concludimus ubicumque pro errore primi apographi in quibusvis libris alia lectio occurrat, hoc non spontanea descriptione codicis alterius familiae factum esse, sed deliberata correctorum voluntate, proprium lumen et libitum sequentium. » Tom. VIII p. xxvii a.

Hanc necessitudinem codicum II^{ae} II^{ae} denuo confirmat Tomus X « post septem annos ab inita collatione » (cfr. p. v) his verbis:

« In Praefatione Octavi Voluminis probare intendimus quod codices Secundae Secundae, qui aetatem tulerunt, non pertingant ad autographum nisi uno apographo intermedio, a quo omnes ultimo dependent. Hoc arguebant plurimae lectiones erroneae, quae cum in autographo adesse non potuerunt, tum peculiarem vitiorum transcriptionis faciem quasi sigillo expressam praefe-

(1) Videlicet: lectiones corruptae, defectivae, monstruosae, quae aperte errata manifesta librariorum sese manifestant.

(2) Quia nempe errata illa, cum communia sint omnibus antiquissimis codicibus, ad primam iam transcriptionem pertingere probatur.

(3) Videsis pro Tom. II pag. xvii–xix; pro Tom. III De Coelo et Mundo pag. xiv–xviii, praesertim diserte scripta de relatione unius *codicis* recentissimi A ad totam *familiam* F.

(4) Cfr. Tom. VIII, pag. xv b: « Notae vero praecipuae hae assignandae videntur. Primo, iuxta correctionem mendum, vel ut ita dicam mendi reliquias, scriptor codicis retinet. Secundo, correctio non eodem loco apponitur ubi mendum occurrisse ceteri codices testantur. Tertio cum materiali habitu vel aspectu erroris non convenit. Quarto, inefficax est et insufficiens. Quinto, a stylo S. Thomae discedit. Has notas lector singulis casibus applicet ».

runt..... Ita nobis in principio videbatur. Collatione absoluta sententiam non mutamus, quippe quae in collationis decursu continue confirmabatur: nunc ex mille phaenomenis arguimus quod in principio ex centum conclusum est. » Tom. X p. vi a.

Continuatur Tomi VIII interrupta oratio hoc modo:

« Deinde ad valorem codicum Vaticanorum determinandum elenchi necessaria elementa suppeditant. Nullus codex Vaticanus a correcturis prorsus immunis est;..... E contra consensu Vaticanorum lectionem primi apographi nunquam non repraesentari, ex elenchis etiam perspicuum est; item dempto I, ad tertiam classem pertinente; item demptis duobus vel tribus antiquis vel recentibus, ceteri cum primo apographo faciunt. Ubi a consensu codicum ABF ceteri recedunt, hi tres ex parte primi apographi se tenent, exceptis duobus, ni erramus, locis (14 et 15) ex centum quinquaginta! » Tom. VIII xxviii a.

14. – Quid faciendum ubi consensus ABF interrumpitur quid dicendum de habitudine mutua traditionis manuscriptae ad typis editam, fusius explicatur: quibus supersedemus, ut audiamus quae typis solemnioribus sequuntur de principiis recensionis in II^{a} II^{ae}:

« Haec cum ita sint, non erat nobis difficile viam invenire qua recensionem Secundae Secundae conficeremus. Ante omnia lectio primi apographi simpliciter restauranda erat cum erroribus fide codicum exploratis. Deinde pro singulis erroribus cognitis lectio archetypi redintegranda erat..... Quantum ad restaurationem textus primi apographi, consensus codicum Vaticanorum lex fuit; nam eos ubicumque consentiunt cum primo omnium codicum exemplari facere probatum est. – Interrupto consensu faciendum erat cum ABF idem legentibus; istorum enim consensu apographum tantum non semper repraesentari vidimus. Propriis erroribus librarii F, qui numquam dubium ingerunt, consensum non interrumpi existimavimus. – Ubi nec isti consentiunt, moderamen ceterorum Vaticanorum et K R usu venit.....

Emendationem errorum duabus legibus subiecimus. Primo oportebat ut correctio plene satisfaceret sensui contextus perspecto. Secundo ut corresponderet materiali indoli et, quia in nostro casu praecipue agitur de redintregratione singulorum verborum perperam lectorum, exteriori aspectui erroris. Cum enim librarii sit, qui errando nihilominus verbum sic ut ante oculos scriptum videbat, reddere credidit, materialis litterarum similitudo inter signa librarii et archetypi obvenire debuit, quam similitudinem correctio si negligat, ab archetypo recedere praesumitur. Haec duo criteria pluris facimus quam optimi cuiusque codicis auctoritatem, quae quotiescumque de lectione a primo apographo differente agitur, revera non existit.....

Quod primi correctores autographum forte, vel auctorem, consulere potuerunt, cum nesciatur an consuluerint, idem est ac si non consuluissent. Authentia igitur lectionis correctae ab internis notis, hoc est, ni fallimur, a duobus criteriis supra positis diiudicanda est. » Tom. VIII, p. xxix.

Quibus aptissime iam nunc addere possumus quaedam ex recensione III^{ae} Partis, quae tamen generalius, etiam pro II^{a} II^{ae}, valent:

« Raro accidit ut autographi lectio, quae errori occasionem praebuisse videbatur, a tota traditione abesset: modo in pluribus codicibus modo in paucioribus vel in uno solo, modo denique in aliqua editione, alicubi tamen fere semper inveniebatur. ..... Vix opus est ut dicamus correctiones quas aut ipsi invenimus aut aliunde assumpsimus, ab antiquo textu et arte critica regi debere. Reliqua traditio materiam quidem correctionum subministrare potest, sed fidum authenticitatis criterium non praebet..... Ideo ut pro errore aliquo antiqui textus lectio EF signata accipiatur, non sufficit eam esse in EF, quia ab EF nihil authenticitatis recipit. Accedat oportet aliqua convenientia vel, si fas est dicere, aliqualis identitas lectionis EF cum errore antiquo, qui, cum error transcriptionis sit, aliquam cum autographi scriptura similitudinem conservavit, et propterea non omni authenticitate exutus est. Quae lectiones huic criterio non resistunt, illas non recepimus. » Tom. XI p. xxii b.

15. – De origine et habitudine et de causa communitatis errorum, de restitutione exemplaris communis, fusius tractatur in Praef. Tom. X, et initium sumitur a 7 codicibus antiquissimis tertiae classis. « Quia enim hic de cognatione absolute agimus, consideratio incipienda est ab ea serie codicum quae evidentioris et extensioris corruptionis primatum tenet » l.c. p. vii a. Praemonitum erat p. vi b: « Consideratio insuper generalis erit, et particularia exempli tantum gratia adducentur. »

« Nemo non videt, rationem harum enormitatum quaerendam esse extra autographum, a quo sicut umbrae a luce meridiana se distinguunt. Pertinent ad artem librariam, et accidunt transcriptoribus quando oculi exemplaris scripturam difficilem falso interpretantur, vel vere ambiguam et aequivocam in malam partem vertunt, vel quacumque demum ratione exemplar non attingunt. Nulla errorum artem librariam sequentium species est, quae praeclaris speciminibus non repraesentetur; sed opus non est de omnibus singulariter agere. Advertenda hic sunt duo. Primum est, quod errores librariorum *casu* fiunt, nec quidquam fortassis casui magis subiacet quam falsa transcriptio: tum quia librarii nihil magis intendunt et curant quam exemplar fideliter describere; tum quia consentaneum est ut uni librario unius, alii alius verbi scriptura ansam errandi dederit, vel unum homoteleuton unus, aliud alius omittat, et sic de ceteris; tum quia duo scriptores eiusdem verbi specie decepti alio tamen et alio verbo errorem exprimunt. Uno verbo: quod erretur, locus erroris, habitus quo error vestitur, omnia reguntur casu. Secundo advertendum est quod, quamvis librarii sensum lectionis exemplaris destruxerint, aliquam tamen similitudinem ut plurimum assequuntur, exteriorem scilicet conformitatem scripturae. (1)....

Propter hoc errores transcriptionis, etsi quoad sensum vel turpissimi sint, tamen, ob materialem scripturae convenientiam cum exemplari, semi-authenticitate gaudent, quam non neglexisse permagni interest textus restauratoris. » (2) Tom. X, p. vii a.

Sequitur..... « communitas errorum quoad locum et lectionem ipsa per se phaenomenon est, et necessario explicandum et doctrina plenum ». Fieri enim non potest per se ut multi iisdem locis et iisdem modis ab exemplari recedant.

« Huius impossibilitatis ratio est, quia errores *causam* non habent, sed *casum*, et ideo in pluribus transcriptionibus non erunt individue iidem, sed sine lege vagabuntur. Ex hoc sequitur quod identitas errorum in pluribus libris, iuxta casum quem implicat, etiam constantem causam indicat, qua scilicet efficitur ut error, nulli lege obediens, nihilominus septem libris communis sit. Causa autem constans in re libraria est exemplar et ars legendi scribendique. Vere ergo dicimus rationem unanimitatis errorum in hoc consistere, quod septem (vel sex......) librarii inter scribendum minime erraverunt, sed e contrario fideliter munere functi sunt, suum quisque exemplar summa fide describentes. Ideo errores, de quibus quaerimus, non sunt errores horum transcriptorum, sed unius anterioris, qui saepe contra suum exemplar et artem casu peccavit......

Sicut ergo errores fluxerunt ab apographo, ita bonae lectiones non ab autographo immediate propagatae sunt, sed ex illo apographo. Unde non difficile erit textum primi apographi restituere; quinimmo pro maiori parte, etsi id non agentes, eum iam restituimus. Manifestum est enim lectiones unanimes, bonas et malas, septem codicum ad textum primi apographi pertinere: quod omnes legunt, id erat in primo apographo..... Nonne tutissime affirmamus illas lectiones solitarias praecise manifestare quibus locis librarii vel correctores textum primi apographi mutaverint? Stetur ergo testimonio unanimi sex librariorum, et lectio codicis discordis expungetur, etiamsi in se optima esset ceterique putidum errorem exhiberent. Non enim agitur de restaurando bono autographi textu, sed de reconstruendo primo apographo, opere librarii. Vel ipsa igitur authentica lectio, si obveniret in uno codice seriei contra lectionem aperte falsam ceterorum, delenda est ex varietate, cum dubium non sit quin, quod sex dicunt, septem dixissent, nisi aliquis librarius vel corrector interlocutus fuisset. Deletis igitur solitariis lectionibus, textus codicum a singulorum scriptorum et correctorum varietate liberatur. Cum vero (id sciunt experti) lectiones solitariae soleant esse frequentes, uno calami

(1) Dantur hic exempla quaedam. Cfr. etiam infra notam pag. xl a

(2) Cfr. etiam Praef. Tom. IX p. ix b: « Errores enim librariorum (nisi omnino negative errent, ut Atr. hic 2. 18., non vero 28.30.) cum lectione quam corrupte reddunt materialem similitudinem habent, et, propter istam similitudinem, quadam dimidiata gaudent authentia ».

Ex his iure inferas non semper illico aliquem codicem aliis praeferendum esse vel pro maiori puritate a mendis librariorum vel pro maiori diligentia et ingenio scriptoris, prout in priori recensendi methodo saepe fieri iam diximus supra p. xxxvi a.; talis enim maior puritas forte debetur « ingenio et diligentiae » scriptoris proprio marte, nec sine detrimento authentiae verborum, exemplar suum corrigentis. Maior igitur fides authenticitatis competere videtur codici solis erroribus librariis foedato, tum quia nullam « emendationem » passus est, tum quia errores ex modo dicta semi-authenticitate et ex collatione ad alium codicem facile corriguntur, quo codex unitati primaevae familiae restituitur.

ductu, tuta tamen ni fallor methodo, magnam inutilis varietatis molem abegimus, qua remota proxime ad textum primi apographi accessum est.....

Hic locus esset tractandae quaestionis, an primum apographum inter septem nostros codices inveniatur, ita ut series constaret ex ipso apographo et sex eius trancriptionibus. Id a nobis iam in principio collationis quaesivimus, postquam lectionum collectarum varietas necessitudinem codicum delineare incoeperat. Utinam respondere licuisset, inveniri. Nam, etsi collationis taedium officio et cellae continuatione dulcescere potuerit, gratus venisset ille liber qui ceteros superfluos reddidisset: sex enim non plus valent quam ille solus, vel si vis nec tantum. At exemplar ceterorum inter hos septem non invenitur..... In hac generali consideratione uno hoc generali argumento utimur: ex nostris septem nullus non habet solitarias lectiones; vel aliis verbis: singuli lectiones habent variantes ab unanimis lectionibus ceterorum. Exemplar autem, pluribus descriptionibus multiplicatum, non potest legere solitarie, idest: non potest non habere socium qui secum legat, non potest non habere quod omnes transcriptiones habent. » Tom. X, p. VII b – VIII a.

Sicut 7 codices antiquissimi quique tertiae classis, ita et 20 circiter antiquissimi primae errorum communitatem ostendunt; immo unanimis utraque classis est sexcentis pessimis lectionibus; harum parti minori tantum opponuntur in secunda classe tentamina correctoria.

16. – « Sed de crisi in textum Secundae Secundae exercita nunc in generali considerandum est. – Non recte quis crediderit, ad correctionem erronearum lectionum generatim satis esse, errore expuncto aliqua bona lectione textui bonum sensum restituisse. Nam per boni sensus criterium uni errori plures lectiones sensum redintegrantes opponi possunt: pluribus enim viis et modis unus defectus tollitur. Sed autographum unam solam lectionem admittit authenticam esse, utpote quod pro errore unam solam lectionem habebat, in cuius inadaequata transcriptione essentia erroris consistit. Ipsa ergo iam pluralitate omnes unius loci errati correctiones, praeter unam, excluduntur ab autographo. Quae vero haec una sit, et revera an ex omnibus vel una in autographo adfuerit, dependet ab unico criterio errorum integre corrigendorum, ab habitu scilicet erroris ipsius. Quoties enim librarii peccant committendo (hoc est quando non *omittunt* simpliciter), in ipso errore figuralem salvant cum autographo similitudinem, quae in errore vel nequissimo tanquam vestigium autographi relicta est, et qua tanquam ligamine error autographo iungitur. Omnis ergo bona lectio, quae, erronee transcripta, non potest producere habitum vel figuram erroris, eo ipso non est authentica. Attendendum porro est, quod quando error librarii cadit super illas partes scripturae autographi, quae nexum orationis grammaticalem determinant, toties cum sensu etiam nexus enuntiati rumpitur. E converso autem quoties ex figura erroris figuram lectionis autographi refecisti. illico reficitur nexus grammaticalis, utpote qui in particulis et declinationis coniugationisque formis restauratis est transcendentaliter. » (1) .....

At illa corrigendi methodus temporibus manuscriptae traditionis Secundae Secundae non erat in usu quotidiano: correctores sensum unice curare consueverant, erroribus non parcebant. Expungere, addere, variare quocumque modo, hoc erat erroribus mederi. Quinimmo, saepe errorem ne tangunt quidem: in principio enuntiati librarius peccaverat, correctores finem mutant; homoteleuton omissum erat, ex parte sana *non* ii delent, vel inserunt, sensu arbitro; verbi unius bipartita descriptio sensum fugaverat, duo verba manere sinunt. Nec hoc illis magnopere malo vertimus. Nam, sicut error multis lectionibus ad bonum sensum reduci potest, ita e converso bonus sensus autographi diversis errorum speciebus potest perdi. Ideo, postquam aliquo loco ex sensus absentia de librario errante suspicari incipis, nondum scis qua erroris specie erraverit: utrum homoteleuti omissione, an compendii corruptione, an alia specie; compendii corruptionem accidisse suspicans, nondum vides in quo verbo lectionis erroneae acciderit; quando sedem erroris invenisse videris, nondum praesto adest verbum autographi, quia una figura similis, sed non ad identitatem usque similis, pluribus fortasse figuratis convenit. Patet ex hoc, quanto facilius et commodius sit « ex contextu » corrigere, quam ex contextu simul et errore. » Tom. X, p. IX a.

Methodus corrigendi illorum temporum illustratur exemplo codicis Atrebatensis (Arras 84).

« Nec quae hae methodi fuerint, difficile est videre, si attendas ad hoc phaenomenon, quod, quoties correctoris lectio sensui simul et errori satisfecit, toties eam in libris primae classis inventurus sis; quoties vero vel soli sensui vel ne sensui quidem satisfecit, toties eandem lectionem erroneam, cui corrector mederi frustra conatus est, invenies in prima classe..... Nemo non videt quid egerit corrector: quoties licuit, ex aliquo libro primae classis bonas lectiones mutuabat et super marginem Atrebatensis rescribebat, et sic sensui et errori satisfecit, absque magno sui ingenii labore (1) ..... quin fortasse corrector de errore qua tali cogitaverit. (2) Quae correctoris vires fuerint patet, ubi, codicis alterius auxilio ob erroris communitatem destitutus, meliorem lectionem ex proprio ingenio eruere cogitur: tunc de sensu unice sollicitus est nec saepe scite eum restituit, erroris vero nodum inextricatum abire sinit..... Quibus autem viribus corrector codicis Atrebatensis fuit, non melioribus se fuisse omnes correctores demonstrant. Quando non habent unde bonas lectiones transcribant, ad completam errorum correctionem non pertingunt, sed aut laxatas enuntiatorum compages non revinciunt, aut lectio, quam excogitant ut intelligentia redeat, non ea est ex qua per falsam descriptionem habitus et figura erroris corrigendi oriri potuerint. Sic millenae secundae manus super margines nostrorum codicum sparsae insufficientiam docent correctorum suo ingenio relictorum; si non transcribunt, ut plurimum male corrigunt. » Tom. X, ibid.

17. – Silentio praeterimus quaestionem valde subtiliter longe lateque per 6 columnas disputatam, utrum sc. prima classis descendat ab apographo sicut descriptio fidelior quam illa tertiae classis, an potius ab aliquo codice tertiae classis *authentice* correcto. Commoneo tantum principium istud: « quod maior antiquitas unius textus (***nota:*** auctor dicit, antiquitas *textus,* non *codicis*) prae altero cognoscitur per ***interpolationes*** et ***falsas correctiones*** in alterutro obvenientes. Has invenisse credimus in textu tertiae classis », Tom. X p. XI a. Et ib. infra p. XIII a, « omnibus consideratis prima classis, non tertia, textui recensendo fundamento esse debet ». In utroque casu fundamentum solidum manet; recensioni enim sufficit ut *bonae* lectiones primae oppositae erroribus tertiae *et bonae et authenticae* sint.

Concluditur longa critica inquisitio de textu II^ae^ II^ae^ his verbis, p. XXIV: « Nihil nobis tantopere cordi erat, quam ab antiquiore et extensiore traditionis parte doceri, utrum textus ex Vaticanis resultans ex ea moderandus videretur, an potius per eam confirmaretur. Quanto autem pluries eum a cetera collata traditione confirmatum quam reformandum invenerimus, lectori manifestum facit magna infrequentia signaturae « ABF », sub qua illorum trium recessus a reliqua prima classe continetur. Isti collationi omne tempus et omnem occasionem impendimus, quia prae omnibus rebus textus genuinus curandus erat. »

18. – *Tertiae Partis Summae* traditio manuscripta eodem modo integre pervestigata docuit inter Vaticanos praecipue BCD fideliter adhaerere solere antiquo textui unici primi apographi. Ad moderandos et roborandos Vaticanos eis in apparatu critico constanter additus est codex A, Parisiensis; item ibi adduntur duo Neapolitani « propter editiones » (cfr. Tom. XI, IX, XX). Ex longa Praefatione profero hanc solam conclusionem:

Textus antiquus, idest textus e traditione fere integra saeculi decimi tertii per remotionem lectionum singularium elicitus, solidam recensioni basim praebuit. Et dico recensioni: nam ille textus, in erroribus legendis indifferens et unus, multis locis autographum non repraesentat, et tanquam textus S. Thomae

(1) Hic exemplum ponitur 5 variantium ad unum locum quarum nulla simul et sensui et nexui et figurae erroris satisfaciat. Cfr. etiam ib. inf. p. XII a, ubi ex 22 variantibus uni apographi primi errori oppositis illa varians unica quae tribus simul criteriis satisfacit non obtinet nisi in 2 codicibus recentibus et in 4 secundis manibus; cfr. etiam variantes ad errorem *abhorreat* l.c. p. XI b.

(1) Recolo collegam nostrum iam in Tomo II p. XIX et iterum in Tomo III p. XVI monuisse: « intime etiam convicti sumus eum qui secundas manus in codicibus neglexerit, solidum et scientificum circa recentes codices iudicium formare non valere ».

(2) Quousque correctores nonnunquam « materialiter » tantum corrigant quin ad ipsum errorem animum attendant, probare videtur exemplum codicis Ampl. F. 96 in hac Praefatione a nobis allatum supra pag. XXVI b sub v, ubi in margine, forte ex margine alterius exemplaris correcti, additur homoteleuton, reapse hic non omissum, sed omissum in aliis codicibus eiusdem familiae.

acceptari non potuit. Sed tamen eius defectibus mederi maluimus quam extra primam classem fundamentum textus nostri petere. Inter alios enim nec ullus codex totus nec ulla codicum combinatio textum autographo propiorem suppeditat, quia in quovis codice et quavis codicum combinatione pro erroribus antiqui textus evitatis sexcentae lectiones correctorum, aeque aperte ac errores antiqui textus cis autographum ortae, subintrant..... Nec scio an contra antiquum ullus alius textus praeter textum Pianae consequenti ratione opponi possit..... Equidem non video quis textus continuus inter extremos, antiquum et Pianum, medius recensioni subiici posset. Prae omnibus enim antiquus certissima vetustate eminet sed malis lectionibus defoedatur; prae omnibus Pianus bonitate lectionis eminet, sed traditionis testimonio non gaudet; omnes medii textus ab antiquo vetustate, a Piano bonitate prorsus deiiciuntur.

Inter utrumque cum seligendum esset, textui antiquo calculum dedimus. Ipse esset textus noster, quousque bonus et Thoma dignus mansisset. Sed etiam errores primae transcriptionis maximum influxum in considerationes criticas iure merito habuerunt. Quando scilicet sensus absentia aut lectionis incongruentia errorem transcriptionis nunciabant, erroris sedem et occasionem vestigavimus, et erroris loco talem lectionem acceptavimus ex qua, si in autographo adfuisse supponitur, falsitas transcriptionis explicari posset.

Ita factum est, ut textus antiquus semper et ubique, etiam ubi eum non damus, fundamentum sit nostrae recensionis. Tom. XI, p. XXII.

19. – *Summae Contra Gentiles* recensio, *pro parte ubi deficit Autographum,* iisdem methodis peracta est. In memoriam revocamus sola haec: « Nactos ergo facultatem iuxtaponendi proprium summi Auctoris textum et variantes per scriptores introductas, puderet nos rarissimam discendi occasionem neglexisse. Per notam variantium traditio citatur et sistitur ante tribunal iudicis ultimo competentis, immo ante ipsum legislatorem, cui non solum scriptorum et correctorum placita, sed etiam principia scientiae criticae, methodi, conventa, quaecumque subsidia vices autographorum absentium gerunt, obedire debent et cedere, sicut praesumptio cognitae veritati. Criterium tenetur non solum variantium sed criteriorum etiam, ubi propria auctorum littera veritatem dictat..... Inde est quod a triginta annis hinc anxietate quadam prospiciebamus ad tempus quo datum esset apud ipsum superstes Autographum Summae contra Gentiles variantium genealogiam incipere, explicationem earum invenire, et, quod nostra non parum intererat, sententiam accipere circa methodum qua Secundam Secundae et Tertiam Partem Summae Theologiae recensuimus. An sit unde gaudeamus, ipse iudicet lector. Nos credimus per novam experientiam confirmatos esse. Credimus etiam quod speculatio nostra continuatoribus profutura sit. » Tom. XIII p. XI a et XII b. De conditione textuum traditionis per singula iam diximus summatim supra in § 4, p. XXXIII.

20. – Praedicta sufficiant ut lectori pateant principia et methodi nostra. Absit ut infallibiliter semper ducere ad verba authentica Auctoris credantur! Prudenter iam monet Vol. Praec. p. XI a crisin quae certissima haberi posse videbatur, tamen quandoque non approbatam esse ab Autographo: « Non deerunt loca quibus firmissimam praesumptionem criticam non a parte Autographi nostri stare videbis ». Quod si verum sit pro principiis nostris natis ex experientia et Autographi experientia denuo confirmatis, certissime et a fortiori valet de principio « Lectio difficilior praestat » (1) similibusque regulis aprioristicis, de quibus nihil ad nos; rarissimae sunt occasiones ubi adhiberi possent, nec unquam nisi multis cum cautionibus summaque prudentia.

Non ergo apud nos aliquis textus editus aut codicis determinati fundamentum recensionis erat, ulterius corrigendus ex aliorum codicum testimonio individuali, sed nostrum fundamentum erat textus qui in nullo codice existente obtinebat, textus archetypus traditionis, primum et unicum apographum Autographi. Ante omnia alia ergo huius apographi textus cum omnibus suis mendis restituendus erat, cui ut patet potissimum inservire debebant illi codices qui fidelissime huius antiqui textus sigillum conservaverant; huic restitutioni, ut nunc melius lector intelliget, utilior est, propter supra dictam semi-authentiam erroris, codex librariis solis mendis deturpatus, quam codex textus semper boni a scriptore diligenti et docto exaratus et « emendatus »; utilior etiam iunior, immo recentissimus, fidelis inventus, quam antiquissimus sed recensitus (1). Maior haec fidelitas respectu apographi et habitudo codicum ad totam traditionem cognoscitur ope capitulorum et lectionum in specimina selectorum; haec igitur omnino necesse est ut revera typica sint, critice selecta, numero plurima et per totum librum dispersa (2).

21. – Ex fidelioribus ergo codicibus deinde eliguntur qui directe textui recensendo et illustrando in apparatu critico variantium inserviunt; si fieri possit et digni sint, ex iam verbotenus collatis, sinon alii eis addantur in subsidium. In apparatu itaque codicum sigla directe quidem horum tantum codicum lectionem exprimunt, virtualiter autem apud nos longe ultra tendunt (3), quia codices principaliter ibi stant ut testis traditionis munere fungantur, et nisi ut testes talis vel talis familiae recensioni textuum intersunt. Ob eandem causam saepius ibi indicata invenies errata manifesta scriptorum, verba singula corrupta, homoteleuta omissa, etc., quae textui emendando nullam utilitatem habere possint, sed quibus optime familiae notae cognoscuntur.

E contra, multae codicum lectiones in se bonae sed singulares et propter ceterarum unanimam contrarietatem nulla authentiae probabilitate gaudentes, ibi non admissae sunt, nisi agatur de casis dubiis. « Ubi scilicet textui aliquid deficere nobis videbatur vel alicui videri posse timebamus, omnes lectiones codicum, etiam deteriorum, a schedulis in notam variantium transtulimus (ut ab initio editionis consuevimus), etiam si in uno solo codice vel in solis recentibus varians obtineret ». X p. XIV a.

Sine intelligentia igitur Praefationum nostri apparatus variantium necessarie lectoribus litterae clausae manere debent. Graviter autem et inde a limine iam errant qui illos interpretarentur ad mentem multorum aliorum, ubi sigla lectionibus apposita nihil significare solent nec possunt nisi talem codicem individualem suffragare tali lectioni, ubi etiam nihil dicitur de lectione aliorum codicum, tam extra quam etiam, ut memorare liceat, intra apparatum; nam et haec est differentia quaedam nostrorum ab aliis multis apparatibus, quod iam ab initio Editionis apparatus nostri *positive* ut aiunt componantur, i. e. in singulis variantibus allatis semper adsunt *omnes et soli* codices apparatui componendo selecti, sive sub proprio siglo, sive silentio notati, inquantum nempe non-nominati cum textu nostro legere intelligendi sunt. Ita formulae, uti *multi, plures, plurimi codices* etc, numerum indeterminatum et modo istos, modo illos codices indicantes, ab apparatibus nostris omnino absunt.

22. – Unde ansam, immo necessitatem loquendi sumpsimus, eo redeuntes, ad quaestionem sc. nobis varie nec semel propositam, utrum Editionis solidum fundamentum dici possint codices ubi valde praeponderare in apparatu cri-

(1) Si *difficilior* intelligatur, prout saepissime observavimus, secundum solum *sensum* verbi et contextus, manifeste adagium omnia participat inconvenientia quas in prima exposita methodo recensuimus; si intelligatur difficilior secundum habitum et figuram materialem verbi scripti, ei opponimus regulam nostram experientia probatam: illam lectionem praestare quae propter maiorem similitudinem materialem *facilius,* male lecta, aliarum variantium et errorum originem explicat.

(1) « Sicut ergo unanimes lectiones per primum exemplar-apographum longe ultra singulos antiquos libros versus autographum protenduntur, ita e converso lectio a primi exemplaris lectione varians, ab antiquitate codicis in quo occurrit non solum non praevalet, sed etiam in se omni valore destituitur ». Tom. X p. XIII a. Cf. supra XXXIX b, not. 2.

(2) Quae fuerunt ista pro Contra Gentiles, cfr. XIII. p. XII a lin. 33-42; pro IIIa Parte cfr. XI p. IX a lin. 1-21; pro IIa IIae cfr. VIII p. XI lin. 7-3 ab imo. Cfr. etiam X p. XIV b lin. 25: « Ad loca intricatiora omnes codices quotquot per septem annos in bibliothecis consultare potuimus, nodo solvendo adiutores habere voluimus ».

(3) Cfr. Tom. XIII p. XXXIII b no 47 de absoluto et virtuali valore apparatus critici variantium, quod pauci tantum legisse, pauciores adhuc recte ponderasse videntur.

tico vides codices Romanos, nec antiquiores nec meliores aliis semper habendos, non dubito quin ipsi lectores nunc responsum nostrum facile praevenire possint.

Negamus suppositum; recensionis nostrae fundamentum est tota traditio indagata et in Praefationibus indicata, *directe* quidem in omnibus illis centenis lectionibus speciminibus huic indagationi adhibitis, *indirecte* etiam extra haec specimina in toto textu, quia ex codicibus in apparatum variantium admissis et ex aliis verbotenus collatis textus sufficienti cum certitudine restituitur non pro individualium eorum lectionum valore, sed inquantum inventi sunt testes fideles traditionis. Si collectio codicum Romanorum huic muneri obeundo impar sit, semper ubi et inquantum deficiunt aliorum auxilium invocamus. Sic. e. g. pro II^a II^{ae}, III^a, et Contra Gentiles, apparatui additi sunt codices resp. 2, 3, 1 extra Urbem; praeterea alii ibi non notati etiam verbotenus vel uberrime collati sunt, de quibus videsis Praefationes.

23.– Quaerenti quare semper, ceteris paribus, Romanis codicibus prae aliis dederimus et etiam daturi simus honorem Traditionem interpretandi et directe textus recensioni intercedendi, responsum afferimus ex Tomo VIII, monentes dicta ibidem pro II^a II^{ae} de codicibus Romanis. A B F eodem iure valere in III^a et in Contra Gentiles pro codicibus respective A B C (D) et B C F H (1):

« Non pro solis ABF prae ceteris codicibus Europae vindicamus fidelitatis privilegium. Si Parisiis editionem curabamus et a libris Bibliothecae Nationalis exploratis collationem cum libris Vaticanis aliisque incoepissemus, idem quod modo de ABF tunc de θιϰ nobis dicendum fuisset. Vel si ex Anglia profecti post descriptionem variantium codicum Collegiorum libros Continentis discusseramus, primum apographum per υνχ vel ζ ι 2 vel quamcumque combinationem trium fidelium sincere reddi dixissemus. Sed quia in Urbe degimus et libros Vaticanos vicinos habemus, quinimmo ut maiori commodo editioni inserviant, iussu et benevolentia Summi Pontificis Leonis XIII, in domo Generalitia omni die et hora revidere datum est, e re nata erat positionem ABF inter fideles primae classis aequivalentes specialius indicare. De ipsis editio nostra necessario dependeret, si tamen sincerae fidei inventi fuissent; ideoque nihil diligentius indagavimus quam quid omnibus codicibus compositis de eorum textu iudicandum esset. » Tom. VIII p. xxviii a.

Alia adest ratio haud spernenda. Patet ad apparatum criticum imprimis admitti debere codices iam multo et improbo labore verbotenus collatos, si digni inveniantur. Ad praeparanda autem centena illa specimina necessaria ad traditionis habitudinem indagandam inservit inter alia praecipue etiam verbalis ista collatio codicum a qua initium laboris edendi sumpseris. Quanto magis igitur variegatae conditionis isti codices sunt, tanto plures et diversas exhibebunt variantes ad unum eundemque locum, tanto citius et facilius initialis quaedam familiaram delineatio se ostendet, tanto securius elenchum speciminum aptorum componere valebis, quorum periculo quotquot adire poteris codices subiicias, tanto minore etiam cum frequentia sese ostendet necessitas, semper dura, verbalis collationis taedium repetendi ad alios codices extra iam verbotenus collatos. Hac autem perutili varietate respectu tum loci originis, tum aetatis, tum textus conditionis collectio Romana codicum omnes alias collectiones facillime superat; unum tantum exemplum afferre liceat, pro codicibus Summae Contra Gentiles: Omnes Parisini numero 21 (praeter solum Librum I in Nat. 15818) uni soli familiae α ascribendi erant; in Romanis autem codicibus, numero 14 in Tomo XIII, magna copia habetur cognoscendi omnes tres familias ab invicem independentes α, β et pA necnon ipsum Autographi partem superstitem.

24. – Superest ut pauca subiungamus de prioribus Voluminibus editis ante II^{am} II^{ae}.

(1) Pro B C F H (i. e. traditio α) cfr. notam quam scripsimus supra in ista Praefatione sub codice Patavino 307, p. xxii b. — De cetero, quid utilitatis afferre posset codicum maior numerus, si de familiae textu sufficienter iam constat ex unanimo testimonio trium vel quatuor ex fidelioribus?

Quantum ad 3 priora Volumina, nondum quidem attingentia ad perfectionem Tomorum inde a II^a II^{ae}, tamen laude bonae et criticae recensionis optimo iure plene digna sunt; quod eis dictum volo qui quo maiore laude Volumina posteriora extollant, necessarium ducere videantur unico ictu omnia priora insufficientiae nota percutere, quin forte unquam ipsa Commentaria et Praefationes perlegerint, nedum viderint! Textus Commentariorum, multo magis quam utriusque Summae erroribus omne genus foedatus, accurate et diligentissime ingenti cum fructu integre revisus et emendatus est ope codicum (1), et cum criteriis in recensione et apparatus critici compositione iam aliqualiter methodos tunc usuales superantibus et etiam praeludentibus hodiernis nostris modo supra descriptis (cfr. e. g. Praef. Physicorum et De Coelo et Mundo). Textus igitur plane dignus est cui fides haberi possit.

Quantum ad recensionem I^{ae} Partis et I^{ae} II^{ae} in Tomis IV-VII, « nobis certe hoc maxime in votis erat prae aliis S. Thomae operibus Summam Theologicam in primis, non in sententiis modo, sed et in verbis singulis, suae sinceritati ac puritati accurate restituere..... Verum haec cuiuslibet loci quacumque ratione vitiati (2) restitutio, cavendum nobis erat ne temere ac praecipiti iudicio fieret. Ad hoc enim opus rite perficiendum, et plures codices iidem bonae notae praerequiruntur; et plurimum temporis impendere oportet in expendendis variis et multiplicibus lectionibus, ut tuto iudicari possit quaenam inter omnes tanquam genuina lectio Auctoris sit habenda. Qua de causa cum nec plus temporis nobis suppeteret (Cfr. Litteras Leonis P. P. XIII Praefationi Tomi IV praemissas), nec datum esset praeter Vaticanos codices alios melioris notae consulere (3), satis in hac re fecisse videbimur, si perfectioris editionis, quae aliquando curari possit, specimen saltem dederimus ». Tom. IV p. xiii.

Perfectior autem curanda editio minime bonitatem praesentis excludit! Omnem bonitatis laudem quam supra pag. xxxv b tribuimus et alii tribuere solent editionibus criticis ob iam solos errores sedulo correctos ope codicum, etiam iure istis 4 Leoninae voluminibus exposcimus, hac differentia quod illae *de facto*, nostra editio etiam *consulto et lectores de hoc monens* non ulterius crisin perduxerit. « Primo ergo omnis generis errores compertos correximus: lectionem dein codicum in testem assumpsimus, quando certa ratio id suadebat », IV p. xiii. Editores « textu Piano ita ut fundamento utebantur ut generatim propter solam discrepantiam a codicibus eum non mutarent; causam internam accedere oportebat antequam Pianam relinquerent. Non propterea sic egerunt quia Pianae lectiones contra unanimitatem codicum semper valere credidissent; nam hoc ne somniarunt quidem, quamvis et ipsi bonitatem textus Piani supra singulos codices integre ad examen vocatos optime perspiciebant. » VIII p. xxx. De hac editionis Pianae bonitate ibid. p. xxviii b habetur:

« Errores primi apographi decursu temporis per editores semper diminuti sunt, et multoties bona crisi id factum esse nemo negabit..... Comparatio ergo textus Piani ad textum manuscriptum duos aspectus habet. Quoad puritatem a mendis primi apographi et a librariorum propriis lapsibus et hallucinationibus, Piana vel optimum codicem vincit. Quod quis bene attendat antequam detractoribus editionis Pianae adhaerendum putet. Profecto qui mala methodo usus errata Pianae cum codicibus vel etiam editionibus anterioribus componit, multum eam vituperabit; hoc fere faciunt ab antiquo reprehensores, a fine errantes longe. Totus textus Pianae cum toto codice comparandus

(1) Fuerunt isti nec pauci, considerato Commentaria multo minus frequenter transcribi solitos fuisse quam utramque Summam, nec exigui valoris, nec soli Romani! Sex Commentariis hucusque editis., (Peri Herm., Post-Anal., Phys., De Coelo et Mundo, De Gen. et Corr., Meteor.) inservierunt in apparatu critico resp. 5, 18, 22, 11, 3, 2 codices (ex quibus Romani resp. 3, 3, 11, 4, 0, 1) praeter plures editiones antiquiores, et praeter alios codices ad locos selectos collatos.

(2) Cfr. quae supra pag. xxxvi a diximus de differentia recensionis solum bono sensui errores restituentis ab ea quae etiam per infima et minima authenticam verborum formam inquirit.

(3) Iam ultra 120 codicum pro sola I^a tunc notitiam habuerunt Editores; ne quidem omnes Vaticani adhibiti sunt, sed 7 in I^a, 11 in I^a II^{ae}.

est, et prius iudicium non ferendum quam quid utrinque peccatum sit quasi a completo inventario patuerit. Hac autem ratione instituto periculo, bonitatem editionis Pianae prae quovis meliori manuscripto libro, non solum in Secunda Secundae sed penes omnia opera hucusque per nos edita, exploratam habemus et affirmamus. Sed non paucas interpolationes, praesertim incisorum additiones, in Piana notavimus, quae in nullo codice inveniuntur, vel solum in aliquo iuniore, vel etiam a secunda manu tantum. Sub hoc particulari respectu comparatione instituta, Piana etiam hic, ubi tamen vinci praestitisset, audacissimum quemque correctorem superat, si non gravitate peccatorum, saltem frequentia ..... Ita factum est ut Piana totius laboris ante acti quasi thesaurus appareat, cuius laus vel reprehensio in singulis casibus primo cuivis critico debetur, non posteris rei nesciis ».

« Praedecessores nostri paucorum codicum variantes addicti, quorum insuper genealogiam cognoscere non poterant, prudentius esse putabant varias lectiones sub textu editionis Pianae notare, quam immatura et insufficienter suffulta recensione rem praeiudicare et textum provisorium statuere, cuius maxima laus consisteret in eiectione lectionum Pianae », XIII p. xi b. « Quod hoc ab aliquibus non intellectum et aliquando male versum sit, nobis ab illis vel paulisper discedendi sufficiens ratio non fuisset », VIII p. xxx. Non nisi postquam tempus datum est totam traditionem adeundi et sic textus conditio et auctoritas Romanorum codicum respectu integrae traditionis manuscriptae patefactae sunt, nempe inde a II^{a} II^{ae}, i. e. a Tomo VIII, consilium mutari tuto potuit. De cetero, bene meminerint quaeso lectores et rei momentum criticum rite perpendant: « in septimo volumine, et etiam antea in altra parte sexti, loco Pianae familiam codicum ad quam etiam Pianam pertinere patuerat, pro fundamento habuimus », ibid. l. c.

Quod alii, nullo ulteriori subsidio freti praeter ipsas nostras variantes in his Tomis IV–VII textui submissas, tamen scire posse crediderint, ubi Editores non nisi prudenter dubitare voluerint, hoc certe non nimis malo vertere volumus eruditis viris ingenio pariter ac audacia quadam pollentibus. Ultra tamen veritatis et honestatis limites porrexisse videbitur criticus vir qui, Pianae detractionibus nimis indulgens, vehementerque errores eius exaggerans, et illico amplectens quae sibi in variantibus oblatis lectiones meliores videbantur, nec attendens ad clare expositas in Praefatione rationes, tamen singula Pianae « peccata » tanquam totidem singulos recensionis errores humeris Editorum Leoninae imponit.

25.– Qui innovandi cupidine ductus editionis criticae meritum proportionari crederent numero lectionum quibus textum traditum mutaveris, qui quae ipsi excogitaverint aut in alia editione « melius » invenerint statim recipere vellent, illis forte nunquam, ne quidem post recensionem II^{ae} II^{ae}, III^{ae}, et Summae Contra Gentiles, Editio Leonina satisfacere poterit. Sinceros autem artis criticae cultores libenter assensuros esse speramus verbis quae habentur in recensione II^{a} II^{ae}, et quae nos, longi sermonis finem facientes, pro tota nostra Leonina edita et adhuc edenda valere volumus:

« Et tamen si nobiscum vidissent, quoties ad ea « meliora » invenienda tota traditio existimationibus et opinionibus cedere coacta sit; quoties textus piis emendationis conaminibus in peius abierit; quoties illae editiones easdem « mendas », quas paucis locis expunxerunt, pluribus manere siverint; si scirent, quam longe et late erret criterium « meliorum » lectionum, nisi fido traditionis ducatu inter iustos certosque limites contineatur, illi profecto nobis ignoscerent quod timidius potius quam procacius emendationis iure usi sumus, et virtutis medium non ubique attigimus. » Tom. X p. xxv.

VARIANTES PIANAE ORTAE POST ANNUM 1480

Ex iam dictis in Praefatione Prioris Voluminis pag. xv et xxxix de editionibus antiquis, haec meminisse iuvabit. Editio *d* est filia editionis *c*, a qua incipit traditio impressa. Apud *d* sistimus collationem librorum impressorum, excepta editione Piana 1570, cuius textus in omnibus voluminibus nostrae editionis citatur in apparatu variantium, sed eius lectiones ortas post *d*, sive post 1480, non in illo apparatu sed hic in elencho separato subiungimus, quia in nullo alio codice aut editione ex continue a nobis adhibitis inveniuntur. Qua editione incoeperint non adnotamus, quia in pluribus casibus nec scimus nec examinavimus, nec impossibile haberi debet harum lectionum aliquas iam ortas esse ante annum 1480 in uno alterove codice manuscripto. Sequuntur hic lectiones ex Libro III collectae.

Cap. 1. 4 b 17 omnem creaturam – unam creaturam *(e Lugd. 1567)*
» 5–6. 15 a 2 sequatur ebrietas – semper vel frequenter *addit*
b 13 in mari – in mare; *Cf.* 21
31 quod vero est – hoc vero quod est
» 8–9. 20 b 9 Praedicamentis – Postpraedicamentis
21 b 48 videntur – videtur.
22 b 6 tenebrosior – tanto tenebrosior
» 10. 25 b 13 digerentis – dirigentis
26 a 27 videtur aliter . . . ex defectu *om errore typ.*
» 11. 31 b 5 supra id – super id
» 12. 33 a 16 infinities – finities
b 5 aliter *om*
» 17. 40 b 30 quorundam – quarundam *utroque loco; Cf.* 46 a 30
» 18. 42 b 11 quam milites . . . non potest aliquid *om errore typ.*
43 a 4 elargiri – aliquid elargiri.
» 21. 50 *in titulo cap.* est – sunt
» 22. 53 b 10 primo – primum
b 51 psalmo – psalmis
» 23. 57 a 50 caeli – caelestis
56 sicut et – sicut
58 b 7 caelesti – coeli
12 in gravibus et levibus – et in gravibus et in levibus
» 24. 62 a 22 derivantur – determinantur
» 25. 66 a 13 felicitas – facilitas, *err. typ. ex editione anni 1501*
» 26. 70 a 12 habet – habeat *ac si dependeret a* cum a 9

Cap. 27. 82 b 13 sicut si – sicut
» 41. 103 b 40 substantiis – a substantils
104 b 13 doceat – doceret
» 42. 107 a 2 qui *om*
» 46. 123 b 25 quod quid est – quid est
» 48. 130 a 15 probatum – ostensum
b 3 vita – via
» 49. 134 b 42 ut – unde
» 50. 138 b 34 ferat – feratur
43 per ancillas – ancillas
» 54. 150 b 2 ut materiae – vel materiae
» 56. 155 a 20 earundem rerum – earundem
156 b 2 praeter – per
» 57. 161 a 14 Hinc est quod – Hinc
» 59. 163 b 3 In hoc – Si in hoc
164 a 24 quilibet – quaelibet
b 5 consequetur – consequitur
24 reperies – (reper. *cd*) repereris
45 Dei non – nullam (Dei *om etiam* EpG)
50 quae sunt hominis nemo novit – Quis enim scit hominum quae hominis sunt
52 novit – cognovit
» 60. 167 b 17 Non erunt tunc volubiles – Fortassis etiam volubiles non erunt
18 in alia euntes et – in alias euntes atque
» 62. 172 b 1 desistit – desinit
28 Isa. xxxiii – Isa.
» 63. 177 a 10 amplius neque cadet . . . aestus – et non percutiet eos aestus et sol.
» 64. 179 b 40 causatum – intentum
180 b 3 sacra *om*
» 65. 184 b 22 Creatoris – namque *addit*
» 68. 192 b 2 ut apparet ex his – ut ex his apparet
» 69. 199 a 7 omnibus aliis – aliis omnibus
200 a 20 ostensum – dictum
b 8 rebus – a rebus
22 virtus eius – eius virtus
29 sumuntur – sequuntur
201 a 15 non – nec
» 70. 207 a 6 naturales *om*
» 71. 210 b 43 quemdam philosophum – quemdam philosophorum
» 72. 214 a 37 Consequitur – Sequitur
» 73. 216 a 27 voluntatis libertatem – libertatis voluntatem
» 75. 221 a 44 circa singularia – singulari

Cap. 76. 225 b 30 provisor superior – provisor
» 77. 227 a 2 ordinatio – scilicet *addit*
» 80. 233 b 1 Sedes . . . et – Sedisti . . . qui
44 nomen – ordo
234 a 30 per consequentiam – per consequentia
b 45 in aliquo – aliquo
46 aliqua – aliquid
235 a 1 supra principatus potestates – supra potestates principatus
» 81. 241 a 30 Gen. 1 – Gen.
b 34 enim permissione . . . dictum est *om err. typ.*
» 82. 243 b 38 in fine . . . tarditatis *om errore typ.*
» 84. 248 b 28 corporalibus – corporis
250 a 4 et ideo – ideo
» 85. 255 b 45 proveniant – praeveniant
256 a 40 Ea quae – quae
» 86. 262 a 39 et sufficiens – sufficiens
» 87. 266 b 24 perveniat – provenit
» 92. 280 b 16 Quae quidem – Quae
281 a 23 haec duo – haec
41 in hoc quod – in hoc
b 12 aliquid – aliquando
22 non autem – non
» 93. 286 a 24 a casu – casu
b 18 utendum – libere utendum
23 Gregorius – homil. 10 in evang. Epiph. *addit*
» 94. 288 a 32 vel non est – vel quod non est
45 et ideo – et hoc ideo quia
» 95–96. 295 a 9 orationes – deprecationem
296 a 21 cogitavi – locutus sum
23 misericors est – et praestabilis super malitiam *add.*
b 27 omnium – communium
» 97. 299 b 26 dicit – ait *post* Nominibus.
300 a 49 providentiam – essentiam
50 et actiones *om*
301 b 5 dicuntur – dicitur
8 supra
» 99. 307 b 24 in homine – cum homine
» 102. 315 b 11 et actu aqua – et alio aqua
316 b 13 quo – sub quo
» 103. 322 a 28 accidat *om*
323 b 9 ultra – aliquid ultra
» 104. 326 a 21 homo – hoc
22 quae vero ex sola virtute – quae virtute
» 108. 340 b 7 quibus – in quibus
» 109. 341 a 54 consideratur – consideretur
b 37 inordinatione – ordinatione
» 112. 357 b 5 cetera astra – omnia astra caeli.
» 113. 359 a 7 Sic – Sicut
360 a 2 sed – sed etiam
b 33 memor es – memor
» 118. 368 b 15 de Deo – Deo
» 119. 370 a 20 et a Deo – a Deo
b 6 colere dicimur – dicimur
21 impendat – ei impendat
32 per hoc – per hoc quod
» 120. 372 b 16 excitandus – exercitandus
373 b 39 aliquam unam – aliquem animam

Cap. 122. 379 b 45 Et Tob. – Tob.
» 124. 385 a 14 In hominibus – In omnibus
b 30 sequitur – consequitur
» 129. 395 b 3 sed – sed etiam
» 131. 398 b 3 huius mundi – mundi
» 132. 399 b 6 in hoc – hoc
401 a 17 vereatur – videatur
» 133. 403 b 17 subvenitur – subveniunt
» 134. 405 b 2 aliquid – aliud
» 135. 407 a 11 perfectioni – perfectionis
22 per hunc – praeter hunc
b 16 hoc ut – ut hoc
408 a 39 II Cor. – primae Corinthiorum
44 et in bono – in bono
409 a 15 alios – alias
b 33 conservemus – conserveremus
42 tanto aliquis laudabilior est quanto – ille laudabilior est qui
» 137. 413 b 24 quod est haeresis – quae est haeresis
» 138. 416 a 4 autem et – autem
24 unum actum – unum
» 139. 419 a 1 dilectione – delectatione
17 Ex eisdem – Et eisdem
35 gradus – graduum
54 longius – parum an longius
b 55 anima fit velut mortua quia – fit anima velut mortua et
» 140. 422 b 18 ordinationem divinam – ordinationem
» 141. 424 b 4 quod recte – quam recte
15 huiusmodi esse sibi – homini esse illi
17 vertuntur – utuntur
425 a 7 inquantum – idest inquantum
» 143. 427 a 17 divertit – se divertit
» 144. 429 b 14 habeat – habeant
» 146. 434 a 19 divinae *om*
50 Et Rom. – Rom.
» 148. 437 a 4 Nemo potest venire – Nemo venit
» 149. 439 a 33 habet – habeat
b 10 excedit – excedat
» 151. 444 a 9 reametur redametur.
» 153. 447 b 2 dilectio – caritas
27 solatium affert spes de fine consequendo – solatium afferat spes de fide consequenda
» 154. 450 b 2 posset – possit
38 seipsas – seipsa
56 naturalis – supernaturalis
451 a 2 Praecognitio – Cognitio
18 quin – quod
26 et aliarum – aliarum
452 a 30 veritatem – virtutem
b 27 spiritu – de spiritu
» 155. 458 a 14 ad non volendum – non ad volendum
b 12 gloriam suam – in Christo Iesu *addit*
16 in Psalmo – in Psalmista
» 159. 465 b 9 scientiam – et scientiam
» 160. 466 a 18 inordinato – inordinatio *err. typ.*
b 21 Psalmus – Psalmista
467 b 4 ei – si

VARIAE LECTIONES IN COMMENTARIIS FERRARIENSIS
IN LIBRUM TERTIUM SUMMAE CONTRA GENTILES S. THOMAE DE AQUINO

A: Editio primaria, Ven. 1524–P: Editio Piana, Rom. 1570. S: Ed. Rom. 1897-8.

De istis commentariis, de eorum editionibus, et de statu textus, fusius dictum est in Praefatione ad Tom. praec., num. 4°, p. XLI sqq. Ibidem exponuntur criteria quibus usi sumus in revidendo textum. In sequenti elencho indicantur loca in quibus primam editionem reliquimus, ubi etiam, comparationis gratia, indicamus lectiones P et S, quae proinde quando simul cum A non notantur, intelliguntur nobiscum legere. Earum lectiones proprias quandoque quidem attulimus, abstinuimus tamen a completa earum adnotatione, nihil enim utilitatis afferret.

LIBER III.

Cap. I.

Num. I, 1 fin., *esse* om. APS: vid. text.
» » 2, init., contingit. – *contigit* P.
» II fin., Prima: PS *prima parte*. – III 2, fin., de iis: *de his* PS. – Psalmi: PS add. numerum psalmi. Hujusmodi et similia non amplius notamus.

Cap. II.

Num. I med., in quod tendit. – *in quo tendit* P.
» V init., effectus ad quem. – eff. *ad quam* PS.
» VI init., per artem. – *per arte* A. Similia regulariter non notamus.
» VII init., determinatur. – *determinetur* PS.
» VIII 2 fin., propter aliquid. – *aliquid propter* APS.
» » 3 med., *et 7 ad 1*. – *ad* om. A. Quia tamen fixum usum non habet, de hoc non curavimus. Idem tenendum pro *Verit.* et *de Verit.*, et similibus.

Cap. III.

Num. I init., Et primo sic. – PS *Et probat sic primo*. – Pro *primo sic*, passim *sic primo* P vel S.
» II init., ut terminet. – *ut terminat* APS. Vid. text.
» IV init., deficiente. – deficientem AP.

Cap. IV.

Num. I med., in partubus monstruosis. – *in partibus monstruosis* A. Item cap. X 2 med.
» VI 2 init., necessariam – *necessaria* PS.
» » med., e converso – *e contrario* PS. Regulariter non curamus.
» » 4 init., non tamen per – *per* om. A.
» » 5, parag. 1, med., desit – *deficit* PS.
» VII 2 med., dixit S. Thomas – *dicit S. Th.* PS. – *Post pauca* conveniat – *convenit* A.

Cap. V, VI.

Num. III init. naturalia – *materialia* APS.
» VI 3 fin. effectum per accidens – *per accidens* om PS.

Cap. VII.

Num. III, 4 fin., nivi – *nivei* A.

Cap. VIII et IX.

Num. I bis med., sumit speciem – *sunt speciem* P; *sunt specie* S.
» IV 2, Qu de Virtutibus – *Qu. de Verit.* PS.
» V 1 med., et subjective. – *et* om. PS.
» » 2 init., substrati – *substracti* A. Item infra, *substracti, substractum*.
» VI 2 fin., unde et Ammonius – Pro *et* APS *quod;* sed post *genera* P add. *est,* S add. *eo est.*
» VII fin., sit corrumpens – *sit* om. A.
» IX 2 fin., in III lib. de Vita Beata. – *lib.* XII *Conf.* PS.
» X 3 init., in ipsis rebus – *in* om. A.

Cap. X.

Init., cap. XIII – PS cap. XV.
Num. I 1 fin., omne agens. – A casu *omne genus;* quod sequuntur PS.
» V 1 med., virtus apprehensiva movetur – A *virtus apprehensa movetur.*
» VI 3 init., in apprehensione – *in intentione* APS, sed vide VI 2 init.
» » » ibidem subjungit – A casu *inibi subjungit;* quod sequuntur PS.

Cap. XII.

Num. I fin., aequalitate – *qualitate* A.
» III 1 med., opaci in infinitum – *in infinitum* om. PS.
» IV 3 med., rediri in prius – *redire in prius* APS; cf. loc. cit.

Cap. XIV.

Num. I init., causa per accidens illius – *causa ejus per accidens illius* APS; cfr. text.; forsitam *ejus* est pro *etiam.*

Cap. XVIII.

Num. III fin., dist. I – APS *dist. II.*

Cap. XX.

Num. II init., participatione ipsius esse – *esse* om. APS; vide text. et num. V.
» III med., tanto bonitas – *tanto bonitatis* APS; vide text. parag. *Est et alio modo.*
Nota. In textu ibidem, ad illud, *quod enim est,* supple in marg., * *Vid. Dion. de div. Nom., cap. V, S. Th. lect. 1.*
» » med., in ipsa natura inferiori – *in ipsa natura inferioris* PS.
» V, participialiter – A passim *participaliter.*
» » versus fin., Et ideo – *Et* om PS.
» VIII fin., generabile – *generale* A; et statim pro VII Metaph., *VII Phys.*
» XII init., bonam – *bonum* APS; Item XIII l. 7. Cf. text. et n. II, et p. sq. lin. 8.

Cap. XXI.

Num. V fin., ut perfectionem – *et perfectionem* APS.
» IV med., causat in effectu – *causat in effectum* APS.

Cap. XXII.

Num. I 2 fin., perfectiones existentis – *perfectiones existentes* PS.
» X 1 med., eam excedente – A pro *eam,* *ēē* falso siglo; PS *esse.*

Cap. XXIII.

Num. IV 3 fin., ut est absens – *ubi est absens* PS.
» V 2 med., quiescere in aliquo – *in* om. PS.

Cap. XXIV.

Num. I 1 med., moventi dirigenti – *moventi dirigentis* AP.

Cap. XXV.

Num. I 2 init., in cognitione – *Dei* add. APS.
» V fin., directae – *directa* APS.

Cap. XXVI.

Num. III med., ut se extendit – *ut per se extenditur* PS.
» VII 1 fin., post *habere vero sit perfectum,* A casu inserit quod repetit in fine numeri, *Non etiam est delectatio . . . bonum.* PS sequuntur.

Num. VIII 1 fin., ipso – *ipsa* A.
» XXII med., inferiore vero – *inferior vero* APS.
» XXIV med., dilectioni simpliciter – A pro *simpliciter* siglum equivocum; PS *similiter*.
» XXVI 2 fin., terminantis – *terminantes* APS.

Cap. XXVII.

Num. III 2 init., voluptate – *voluntate* PS.

Cap. XXXIV.

Num. II init., ad aliud – *ad illud* APS; vide text.
» » fin., et exterioribus – *rebus* add. AP.
» VII fin., nullo modo appetitur – *nullo modo appetit* AP.

Cap. XXXV.

Num. II 2 med., distinguuntur – *distinguitur* AP.

Cap. XXXVIII.

Num. I 2 fin., in amentibus – *in amantibus* APS.

Cap. XXXIX.

Num. III 2 med., Si qui tamen – *Si quae tamen* AP.

Cap. XL.

Init., ab omnibus – *ab hominibus* PS.
Num. III 1 fin., qui credunt – *qui creduntur* APS.
» VI 2 med., mysteriis et effectibus – *mysteriis et affectibus* P.
» VIII med., aliquod divinae – *aliquid divinae* APS.

Cap. XLII.

Num. I 3 med., causat in intellectu possibili – A casu pro *intellectu possibili, actu possibili*.
» III fin., recipitur – *recipit* APS.

Cap. XLIII.

Num. II 3 med., passionis (pōnis A) – *positionis* PS.
» VII med., ut faciat – *ut facit* APS.

Cap. XLV.

Num. II 1 med., sequitur quod nos – Pro *nos* A casu *non*; sequuntur PS.
» V 1 med., earum productionem – *ejus productionem* APS.
» VII 2 fin., societate – *de societate* PS.
» VIII 2 fin., repraesentet – *repraesentent* APS.
» IX 1 fin., receptam – *receptum* APS.

Cap. XLVI.

Num. III med., identitas ad seipsam – *identitas ad seipsum* APS.
» IV med., immediate sive mediate – A casu *immediate sive immediate*; idem P; *mediate sive immediate* S.
Num. V 1 fin., non potest facere actu calidum – pro *actu*, APS *actum*.

Cap. XLVII.

Num. II 3 fin., in illo actu ab usu. – *ab usu* om. AP; *in illo actu ab actu* S.
» III 2 fin., Paulinam – *Paulinum* A hic et infra.
» IV 2 med., vult quod – *quod* om. AP.

Cap. XLVIII.

Num. II med., naturaliter – *naturalem* A.
» IV 1 fin., praetermittit – *praemittit* A.
» VI med., quod felicitas – *quod* AP ponunt ante *cum*.
» VII 3 fin., ponentes – *ponentium* PS – Statim, *primam conclusionem:* nota quod Ferrariensis nonnumquam utitur voce *primo*, etiam quando non occurrit secundum.

Cap. L.

Init., praecipuum – *principium* APS.
Num. I fin., quam nostra – *quam natura* PS.

Cap. LI.

Num. I med., natura non orbatis – *naturae non orbatis* A.
» VI 2 med., *in seipsa*. Ita APS bene (de *substantia*); sed VI 3 init. pro *seipso*, male (de *subsistente*).
» IX 1 med., in ipsaque – *in ipsamque* A.

Cap. LIII.

In titulo textus, lege *ad hoc quod*, loco *ad hoc ut*.
Num. II 3 fin., necesse est – A casu *näe*, PS *natura*.
» IV 1 init., divinam – Om. A.

Cap. LIV.

Num. II med., quod non possit – *non* om. PS.
» VIII 2 med., idem cum intellecto – *idem cum intellectu* APS.

Cap. LV.

Num. I 2 med., disponit ipsum – *disponit ipsam* APS.

Cap. LVI.

Num. II init., Contra – Circa APS.
» V 1 init., scilicet videtur – *sc. videntur* APS.
» » » med., in ipsa contentarum – *in ipso contentorum* AP.
» X 2 med., in ipsa essentia – *in* om. PS.

Cap. LIX.

Num. VII med., cogitata – *cognita* PS.
» XI med., ubi supra – Ita APS, sed videtur ab A casu positum.

Cap. LX.

Num. I 2 init., propositionem – *probationem* APS, sed vide infra *illa propositio*.
» IV 2 fin., dies finitos – *dies infinitos* PS.

Cap. LXI.

Num. VIII 3 init., Ad tertium – Ita APS: sed n. VII, habetur *Quarto*.

Cap. LXII.

Num. III med., non potest non velle esse felix. – *Pro esse felix*, A casu *non esse felix:* quod sequuntur PS.
» XI init., appetendum – *appetentam* PS.

Cap. LXV.

Num. III 2, eorum (loco *earum*) passim APS; vide III 3 *Si autem accipiantur*.

Cap. LXVI.

Num. II med., ut in primo – *ut* om PS.

Cap. LXVII.

Num. V fin., Iob 10 – A casu *Iob 40*.

Cap. LXVIII.

Num. III init., derivari – *derivare* APS, vide statim.
» IV 3 med., per modum – *per motum* PS.
» V 2 fin., Quod cum – *hoc* add. APS.
» XI 3 fin., hunc effectum – *tunc effectum* APS.
» XXII 1 med., ex illarum immediatione – pro *illarum*, APS *eorum*

Cap. LXIX.

Num. IV med., quod bonum alicui – *bonum quod alicui* APS; et statim *fit* pro *sit* bis.
» » med., Si effectus – *Si* om A casu; sequuntur PS.

Cap. LXX.

Num. IV init., iidem effectus – *idem effectus.*

Cap. LXXI.

Num. X 1 fin., quasi malum sub providentia Dei boni. – AP om. *malum*, S post *boni* ponit. Pro *boni*, AP *bonum.*

Cap. LXXIV.

Num. I 3 fin., non proveniat ab ea – Pro *ab ea*, A *ab c̄a;* P *ab causa;* S *a causa.*

Cap. LXXV.

Num. VIII med., species rerum corruptibilium – *species rerum incorruptibilium* APS.

Cap. LXXVI.

Num. III 1 fin., non possent – *non posset* PAS; vid. text.
» » 2 fin., praepositus – *praesuppositus* P.
» VIII init. quia ea – APS *quia vel ea;* ubi *vel* post *aut* redundat.

Cap. LXXIX.

Num. II fin., superioribus spiritibus – A *spēbus*, siglo falso; PS sequuntur.

Cap. LXXX.

Num. II 1 med., virtute corporum – *virtutem corporum* PS.
» VI 3 med., in qua omnia – APS praemittunt *sive eorum peccata.* – 2 init., pro *perfectione, imperfectione* PS.
» X 1 med., ad hos – PS *ad hoc.*
» XI 2 1 med., non qui gentibus solum – *non solum qui gentibus* APS.
» XIV fin., ministeriis ... ministeria – *mysteriis ... mysteria* APS; vid. infra XV, 2.

Cap. LXXXI.

Num. I 3 med., robore corporali – *robore humano* APS; vid. text.

Cap. LXXXII.

Num. III 2 med., redit ad orientem – *recedit ad occidentem* APS; vide post aliquas lineas.
» » 3 init., occidens alterius – *accidens alterius* PS.
» IX 1 med., aliquod extensum – *aliquod eccessum* PS.

Cap. LXXXIV.

Num. III 3 init., primo – Vid. supra, cap. XLVII, VII 3 fin.
» XIV 1 med., effectus producere – *affectus producere* PS.
» XV 2 med., non mediante – *non mediate* A.

Cap. LXXXV.

Num. II 4 init., causa finalis illius finis – PS om. *finalis illius.* – Statim pro *causa efficiens illius* – *causa efficiens illud* APS.
» VI 1 med., sive ... rerum – Om. PS. – Item statim, *darentur ... vitae et frustra.*
» VII fin., agat. Ergo etc. – A casu ponit *Ergo etc.* post *agentis.* P sequitur A. S omittit.
» VIII 2 med., subditur – *subducitur* APS.
» XIII fin., *licet* om. PS.
» XIV init., aliquod flagitium – *aliquid flagitium* APS; vid. XV, init. (Cf. LXXXVI, V 3, sive sit *aliquid* positivum sive sit *aliquod* privativum APS.)

Cap. LXXXVI.

Num. I med., proximae autem causae – *proriae autem causae* APS. Vid. text. et infra n. II, *proximi agentis.*
» V 2 med., nullum inter se – *se* om. AP.
Num. V 3 med., comparati – Ita APS: sed forte casu pro *comparari*
» VII 4 med., sumptam – *considerata sumptam* A casu; sequitur P.

Cap. LXXXVII.

Init., removet – A *respondet* casu.
Num. II med., si sit animatum – *si sit animata* P, *si sit animati* S.
» IV 3 med., propter ... verum – Om. PS.

Cap. LXXXVIII.

Num. I med., nisi mediante – *mediante* om. PS.
» II 2 fin., necessitantis ad actum – *necessitatis ad actum* AP, corrigit S.
» » 3 med., efficientiae – *efficienter* AP, S *efficientis.*
» III init., bono divino – *divino* om. PS.
» VII med., esse intrinsecum – *esse extrinsecum* APS.

Cap. LXXXIX.

Num. III 2 fin., in esse intellecto – *in esse intellectu* AP; S corrigit.
» IV 2 med., aliarum rerum – *rerum* om. APS; cf. Comm. cap. seq., II, *Quarto.*
» VI fin., habere illum – *habere illud* APS.

Cap. XC.

Num. IV 2 med., provisae tantum et ordinatae – *provisa... ordinata* APS.

Cap. XCII.

Num. I 2 fin., secundus fieri – *fieri* om. PS.
» II 1 fin., Quod enim unus – *Quod enim unum* A casu.
» VI init., *Tertio* – *Secundo* AP; corrigit S.
» VII 2 med., valet – A falsum siglum vz; PS *videlicet.*

Cap. XCIII.

Num. IV med., Severum et Antonium – Ita APS et Picus. Intellige *Antoninum* (Caracalla).
» » med., debita nec morte – Ita A et Picus; pro *debita,* PS *merita.*

Cap. XCIV.

Num. I med., Ergo hoc non est impossibile – *Ergo hoc non est possibile* APS; vid. text.
» III 2 init., ita existimatur – *ista existimatur* PS.
» VIII 2 med., non regnare aut non – Primum *non* om. PS.
» IX 4 init., rebus eventibusque – A casu, *rebus eventibus quod;* PS *sic rerum eventibus.*

Cap. XCV et XCVI.

Num. IV init., appetitus completionem – A *complectionem,* PS *complexionem;* vid. text. et var.
» III *bis,* propter defectum – APS praemittunt *aut.*
» VI *bis,* 1 fin., Deo faciente – *Deo favente* APS; vid. text.

Cap. XCVIII.

Num. I 1 med., qui omnia ... qui aliquos – A *quia ... qui;* PS *quia ... quia.*
» III 3 fin., *non alios* – *non* om. APS.
» IV init., sicut sunt – *sunt* om. APS; vid text. PS jungunt *sicut* cum *et adhuc.*

Cap. XCIX.

Num. I 2 init., proprie quidem – PS *proprie quiddam.*
» IV init., potest immediate – *potest mediate* A.
» » fin., divina voluntas – *diurna voluntas* A.
» VII fin., causatae – *causata* APS.
» VIII med., qui est ignis effectus – *est* om. AP.
» » » effectum elementarem – *effectum elementorum* PS.
» » fin., concurrente – *concurrere* A.

Cap. c.

Num. III 3 med., abscedunt – *accedunt* A; *descendunt* PS; (*abscedunt* Picus).
» IV init., Major – Ita S; AP *minor.*

Cap. CI.

Num. IV 3 fin., ad retrocessionem – *ad retroducere* PS.

Cap. CII.

Num. IV 2 med., sibi repugnantis – *sibi repugnanti* A.
» XII 2 fin., desitio termini a quo – *desitio termini ad quem* APS.

Cap. CIII.

Num. II med., sequitur ulterius – *sequitur alterius* A casu; sequuntur PS.
» IV 3 init., possint – *possit* APS.
» V 1 fin., accedit – Ita PS; A casu *accidit.*

Cap. CIV.

Num. IV 2 init., inungatur – *jungatur* PS. (*Heliotropia* A ponit sine aspiratione. Albertus M. recenset sub litt. E.)
» VIII 1 init., forma artificiati – *forma artificialis* AS, P *forma artificiali.*
» » 3 fin., factam communicata – *facta in communicato* A, *facta incommunicata* P, *facta communicata* S.
» IX 2 med., agentibus particularibus quibus – pro *quibus,* APS *cui.*

Cap. CV.

Num. V 2 fin., maximum indicium – *maximum judicium* PS.

Cap. CVI.

Num. V med., Anebriotem – Ita AP; S. *Anebontem*; vid. text. et var.

Cap. CVII.

Num. I init., quarum auxilio – *cujus auxilium* APS.
» III 1 init., aliud prius – *aliud* p^m A; *aliud primum* PS; cf. text. et infra III 2 med., *aliquid prius.*

Cap. CIX.

Num. VII 2 fin., eo scilicet – *in eo scilicet* APS.
» VIII fin., ex qua deinde – *ex quo deinde* APS.
» IX init., alia regulariter disponeret – *alia regulariter disponeretur;* vid. text. et var.
» X 1 fin., Tertio – AP *secundo;* vid. infra XII 3, *Ad tertium;* S corrigit.
» » 2 fin., per se de – *de per se* APS.
» XI 1 med., a nullo superiori participato – *a nullo superiori participatum* APS.
» XII 4 med., confidentia – *convenientia* PS; v. loc. cit.
» XVI 1 init., illorum modorum – *aliorum modorum* APS.
» » 2 med., tunc considerare – *tunc consideratione* AP.
» XVII med., appetitui – *appetitu* A.
» XXI 2 init., aliis praeesse – *alii praeesse* APS.
» XXII 2 med., ordinarent in ipsum – pro *ipsum,* APS *ipso.*

Cap. CX.

Num. I 1 fin., incosiderationis – *considerationis* AP; S corrigit.
» IV 3 fin., dictorum – *doctorum* APS.
» V 1 med., recipere – Ita hic APS sed infra V 2 med. *suscipiunt;* cf. text. et var.
» » » fin., agentis – *agentes* A.
» XIII med., in secundo sententiarum (A *sen.*) – *in secundo sensu* PS.

Cap. CXIII.

Num. V 1 med., pertinet – *pertinent* APS.
» VIII 1 med., cum natura – *cum enim natura* APS; loc. cit. *natura enim.*
» » 3 fin., est contra – *est esse contra* APS.

Cap. CXV.

Num. II med., sed esse – *sed et* A; PS *sed etiam.*

Cap. CXVI.

Num. II init., Amor summi Boni – AP *Amor summi Dei;* S corrigit.
» V 3 init., sed distinguuntur – *sed distinguitur* APS.

Cap. CXVIII.

Num. III 2 init., et remotionem – pro *et,* PS *per.*

Cap. CXIX.

Num. III 2 med., dicimur ea quibus – pro *dicimur,* APS *dicimus;* sed cf. text, et *dicimur* alias in hoc num.

Cap. CXX.

Num. IV 3 med., ipsorum radicem – *ipsarum radicem* APS.
» » 4 med., colebant – *debeant* A casu, et P; S corrigit.
» VIII init., honorans enim aliquid – Pro *aliquid* AP *aliquem,* sed vide post aliquas lineas.
» X 2 fin., ut vero terminatur – ut vero terminat APS.

Cap. CXXI.

Num. V fin., scandalizet – *scandalizat* A.

Cap. CXXII.

Num. V 2 med., potest ratio uti – *potest homo uti* (A r̄o).
» » » » taliter – totaliter APS.

Cap. CXXIV.

Num. III 1 init., Tertio – *Secundo* A.
» VII 2 fin., licet – *licet et* APS.

Cap. CXXV.

Num. III 2 fin., et aliquid habebat – *et aliquid habeat* A.

Cap. CXXVII.

Num. IV med., aliquos cibos prohibentem – *aliquos cibos prohibente* APS.

Cap. CXXXII.

Num. III med., interdicere – *intercidere* A.
» IV init., ministrando altari – *ministrando alteri* APS.

Cap. CXXXIII.

Num. V 2 init., ad eorum sustentationem – *ad rerum sustentationem* APS.

Cap. CXXXV.

Num. III 5 fin., qui alias habent – *quia alias habent* APS.

Cap. CXXXVIII.

Num. VII med., intentius in illud fertur – *intentius* APS hac sola vice; vid. not. marg. ad init. num. VII.

Cap. CXXXIX.

Num. I 1 med., expeditius – *expeditus* A.
» V med., quantumcumque – intellige *quantulumcumque*; cf. loc. cit. ex II *Sent.*

Cap. CXLI.

Num. II 2 fin., affectu – *effectu* A.

Cap. CXLVI.

Num. I med., Probatur consequentia. Quia nullus – Pro *consequentia,* APS *consequens.*
» II 2 init., ex inferioribus verbis – *ex superioribus verbis* APS.

Cap. CXLVII.

Num. IV, in eadem distinctione Primi – *in eadem distinctione prima* APS.

Cap. CXLIX.

Num. I 3, hominis est beatitudo – *hominis est habitudo* AP; S corrigit.
» II 3 med., habitualem – *in habitualem* APS.
» VI med., accipiatur – *accipitur* A.

Cap. CLII.

Fin. capituli, *Quarto* – AP *Quinto;* S. corrigit.

Cap. CLIII.

Num. I 2 med., secundus amor – *primus amor* AP.
» II med., possibilem esse – *possibile esse* A.
» III 3 fin., necessitans – *necessitas* APS.

Cap. CLIV.

Num. III med., veritatem fidei – *virtutem fidei* APS; cfr. text. et var.
» XI 4 med., excedunt rationem – *excedunt revelationem* APS.

Cap. CLVIII.

Num. IV init., videmur – *videmus* A.
» » » per affectum – *per effectum* PS.

Cap. CLXIII.

Num. I 2 init., ordinis – Om. APS; cfr. I Part. q. XXIII, a. 2.
» III fin., Laus Deo, Explicit Liber Tertius. – P. om. – S: Expliciunt Commentaria in tertium librum D. Th. de Aq. Contra Gentiles.

Siglorum interpretatio.

Nota. – De horum valore absoluto et virtuali cfr. Praef. Vol. Praec. p. xxxiii b et hanc Praef. p. xli b.

A	Textus definitivus Autogr. Vat. Lat. 9850.
pA	Eiusdem aliqua anterior forma.
α	Consensus codicum BCFH repraesentans textum Exemplaris Parisiensis.
B	Cod. Vat. Ottob. Lat. 186.
C	» » » » 211.
D	» » Lat. 789.
E	» » » 790.
F	» » » 10139.
G	» » » 791.
H	» » Borghes. 112.
M	» Erford. Amplon. F 96; adhibitus in sola Appendice huius Voluminis.
N	» Norim. Bibl. Civit. Cent. II 26.
W	» Vat. Lat 792.
X	» » Urbin. 788.
Y	» » » 135.
Z	» » Palat. 356.
P	Editio Piana Rom. 1570.
b	» Rom. 1475.
c	» Ven. Franc. Hailbrun et Nic de Francf. socios.
d	» Ven. 1480.
P*c*	Lectio Piana incoepit a *c*.
P*d*	» » » a *d*.

Commentaria Ferrariensis.

A	Editio princeps. Ven. 1524.
P	» Piana Rom. 1570.
S	» Rom. 1897–1901.

SUMMA CONTRA GENTILES

SANCTI THOMAE AQUINATIS

CUM COMMENTARIIS

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

TOMUS SECUNDUS

D. THOMAE AQUINATIS

SUMMA CONTRA GENTILES

CUM COMMENTARIIS

FRATRIS FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS

LIBER TERTIUS

CAPITULUM PRIMUM

PROOEMIUM.

DEUS MAGNUS DOMINUS ET REX MAGNUS SUPER OMNES DEOS. QUONIAM NON REPELLET DOMINUS PLEBEM SUAM. QUIA IN MANU EIUS SUNT OMNES FINES TERRAE, ET ALTITUDINES MONTIUM IPSIUS SUNT. QUONIAM IPSIUS EST MARE ET IPSE FECIT ILLUD, ET SICCAM MANUS EIUS FORMAVERUNT. (PSALM. XCIV, 3 SQQ.).

Unum esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus* est manifestum. Unde consequens est ut factorum suorum sit Dominus: nam super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur. Hoc autem dominium super res a se productas perfectum habet, utpote qui ad eas producendas nec exterioris agentis adminiculo indiget, nec materiae fundamento: cum sit totius esse universalis effector.

* Lib. II, c. xxiii.

Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim et finis est obiectum proprium voluntatis, unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt.

Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus, et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium entium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in essendo et causando, ita etiam et in regendo perfectus.

Huius vero regiminis effectus in diversis apparet diversimode, secundum differentiam naturarum. Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent: unde et ipsa non solum sunt directa, sed et seipsa dirigentia secundum proprias actiones in debitum finem. Quae si in sua directione divino subdantur regimini, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur: repelluntur autem si secus in sua directione processerint.

Alia vero, intellectu carentia, seipsa in suum finem non dirigunt, sed ab alio diriguntur. Quorum quaedam, incorruptibilia existentia, sicut in esse naturali pati non possunt defectum, ita in propriis actionibus ab ordine in finem eis praestitutum nequaquam exorbitant, sed indeficienter regimini primi regentis subduntur: sicut sunt corpora caelestia, quorum motus semper uniformiter procedunt.

Alia vero, corruptibilia existentia, naturalis esse pati possunt defectum, qui tamen per alterius profectum suppletur: nam, uno corrupto, aliud generatur. Et similiter in actionibus propriis a naturali ordine deficiunt, qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Ex quo apparet quod nec illa quae ab ordine primi regiminis exorbitare videntur, potestatem primi regentis evadunt: nam et haec corruptibilia corpora, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur.

Hoc igitur, divino repletus Spiritu, Psalmista considerans, ut nobis divinum regimen demon-

---

Codices NZ *usque ad cap. 45,* Y *usque ad cap. 16,* D *in solo cap. 2, ostendunt priorem redactionem* A; *has lectiones vide sub* pA. *In textu S. Scripturae* ipsius sunt *Ita* NYZ; ipse conspicit *ceteri.* 3 in superioribus est ostensum] (ut W) ostensum est superius αDWXPc. 4 qui] quod αEWX*b*Pc. 6 principium] primum principium P*d.* 14 nec *Ita* ENYZ; non *ceteri.* 19 aliquem *om* αDWX. 24 in finem *om* αDWPc. 30 nec] non EGWYZ.

8 divino subdantur regimini] subdantur αWX*c*, regimini divino subdantur P*d.* 23 suppletur] completur Pc. 28 exorbitare *om* αW, exire sF. 32 repletus] impletus NYZ.

straret, primo describit nobis primi regentis perfectionem: naturae quidem, in hoc quod dicit *Deus*; potestatis, in hoc quod dicit *magnus Dominus*, quasi nullo indigens ad suae potestatis effectum producendum; auctoritatis, in hoc quod dicit *rex magnus super omnes deos*, quia, etsi sint multi regentes, omnes tamen eius regimini subduntur.

Secundo autem nobis describit regiminis modum. Et quidem quantum ad intellectualia, quae, eius regimen sequentia, ab ipso consequuntur ultimum finem, qui est ipse: et ideo dicit, *Quia non repellet Dominus plebem suam*. Quantum vero ad corruptibilia, quae, etiam si exorbitent interdum a propriis actionibus, a potestate tamen primi regentis non excluduntur, dicit, *Quia in manu eius sunt omnes fines terrae*. Quantum vero ad caelestia corpora, quae omnem altitudinem terrae excedunt, idest corruptibilium corporum, et semper rectum ordinem divini regiminis servant, dicit, *et altitudines montium ipsius sunt*.

Tertio vero ipsius universalis regiminis rationem assignat: quia necesse est ut ea quae a Deo sunt condita, ab ipso etiam regantur. Et hoc est quod dicit, *Quoniam ipsius est mare* etc.

Quia ergo in Primo Libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus; in Secundo autem de perfectione potestatis ipsius, secundum quod est rerum omnium productor et dominus: restat in hoc Tertio Libro prosequi de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est rerum omnium finis et rector. Erit ergo hoc ordine procedendum: ut primo agatur de ipso secundum quod est rerum omnium finis; secundo, de regimine universali ipsius, secundum quod omnem creaturam gubernat *; tertio, de speciali regimine, prout gubernat creaturas intellectum habentes *.

* Cap. LXIV.

* Cap. CXI.

7 omnes tamen eius regimini] eius tamen regimini omnes αDWP*c*. 12 qui] quod αDW*cd*. 16 dicit *Ita* NY; *om* pZ, unde dicit *ceteri*. 18 excedunt] excedant α, excederent X.

1 dicit *Ita* NY (a 17 Quantum... dicit *om* pZ); dicitur *b*, unde dicit *ceteri*. 2 ipsius sunt *Ita* ENXYsG; ipse fecit pZ, ipsius est pG, ipse conspicit *ceteri*. 7 divinae *post* naturae αDW. 9 quod] quam CDEGWX. 10 rerum *post* omnium DP*c*. restat] igitur *addunt* YP*d*. 11 perfecta auctoritate] perfectionis auctoritate NYZ, *an pro* perfectione auctoritatis? 13 rerum *post* omnium αDWP*c*. 16 universali] universalis αGW. 17 speciali] ipsius Y, eius Z, speciali ipsius EGXP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Expedito Secundo Libro, in quo Sanctus Thomas de processu creaturarum a Deo determinavit, nunc Tertius explanandus est Liber, in quo de ordine creaturarum in Deum sicut in finem determinatur.

Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, ponit Prooemium; secundo, exequitur propositum*. * Cap. seq.

Prooemium in duas dividitur partes: primo enim ostenditur Deum habere regimen creaturarum; secundo, divisio huius libri concluditur*. * Num. IV.

I. Quantum ad primum, supposito ex praecedentibus Deum esse primum entium, et omnium esse primum principium, duas ponit conclusiones Sanctus Thomas. Prima est: *Deus habet dominium perfectum super res ab ipso productas.*

Probatur quoad primam partem sic. Deus tribuit esse aliis per arbitrium suae voluntatis. Ergo habet omnium factorum suorum dominium. – Probatur consequentia. Quia super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur.

Quoad secundam vero partem probatur, quia non indiget exterioris agentis adminiculo, nec materiae fundamento, cum sit totius [esse] universalis effector, idest, productor omnium quae sunt in re.

2. Circa istam propositionem, *Super ea quae nostrae voluntati subduntur, dominamur,* attendendum quod intelligitur quantum ad illud secundum quod nostrae voluntati subduntur. Contingit enim quod aliqua subduntur nostrae voluntati quantum ad unum, non autem quantum ad aliud. Puta, domus aliqua subest voluntati alicuius quantum ad usum, non autem quantum ad ipsam substantiam domus: quia in libertate sua est habitare domum aut non habitare, et concedere usum alteri aut non concedere, unde est dominus domus quantum ad usum, non autem quantum ad substantiam. Eodem modo, si aliquis sit voluntati alicuius subditus quantum ad directionem et gubernationem ipsius, ille est dominus eius quantum ad directionem et gubernationem: non autem quantum ad alia, utpote non se extendens universaliter ad omnia quae sunt in re. Unde hoc dominium est incompletum et imperfectum. Quia autem omnia voluntati divinae subduntur universaliter, quantum ad omnia quae sunt in re; et sic illi subduntur quod per solam voluntatem, absque alterius adminiculo, produci possunt: ideo Deus plenum et perfectum dominium super omnia creata habet, ut videlicet omnia secundum ipsius dispositionem in re eveniant.

II. Secunda conclusio est: *Deus est omnium creaturarum rector perfectus.* Hanc conclusionem primo probat; secundo, manifestat diversos modos regiminis Dei*. * Num. seq.

Probat autem primam partem hac ratione. Deus ordinat res in finem, et earum actiones dirigit. Ergo est earum rector. – Probatur antecedens quoad res: quia ea quae per voluntatem agentis producuntur, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur; cum bonum et finis sit proprium obiectum voluntatis. Quo vero ad actiones: quia unumquodque et per suam actionem finem ultimum consequitur, et eam oportet dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt.

Secundam vero partem probat. Deus est perfectus in essendo et causando. Ergo est et in regendo perfectus.

Ad evidentiam eorum quae circa hanc conclusionem dicuntur, advertendum quod supponit Sanctus Thomas quod ordinare res in finem dirigendo operationes ad finem et dando eis principia per quae operantur, sit ipsas res regere et gubernare. Hoc enim tanquam manifestum supponit, et tanquam nominis rationem dicens, ut patet Prima, q. CIII, a. 1. Unde et ibidem articulo 4, inquit quod *duo sunt effectus generales gubernationis divinae, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum.* Et ideo ex eo quod Deus res a se productas ordinat in finem, concludit immediate ipsum esse rectorem omnium, suppressa maiore, quam veluti manifestam praetermittit.

III. Secundo loco ostendit quam diversus sit huius regiminis effectus *. Et ponit quod diversimode in diversis ostenditur. Quia quaedam non solum diriguntur, sed etiam seipsa in finem dirigunt, secundum proprias actiones; et ad consecutionem ultimi finis admittuntur si in sua directione divino regimini subdantur; repelluntur autem si secus egerint. – Quaedam vero ab alio tantum diriguntur. Sed haec in duplici genere sunt. Nam quaedam, sicut in esse naturali defectum pati non possunt, ita in propriis actionibus indeficienter regimini primi regentis subiiciuntur, et a suo ordine nunquam exorbitant: – supple, nisi aliquid in eis praeter naturam aut supra naturam Deus operetur. Huiusmodi sunt corpora caelestia, quorum motus

* Cf. n. II, init.

semper uniformiter procedant. – Quaedam vero, sicut in esse naturae pati possunt defectum, ita et in actibus propriis: qui tamen defectus per aliquod bonum inde proveniens compensatur. Talia autem sunt corpora corruptibilia: haec enim, sicut ab ipso Deo condita sunt, ita potestati eius perfecte subduntur, quamvis videantur ab ordine primi regiminis exorbitare.

2. Hic duo sunt attendenda. Primum est, quod res ordinata in finem ab alio, ex motione ipsius habet consequi finem, quandiu sub ordine illius moventis perseverat: sed quando ab intentione et motione primi moventis digreditur, tunc finem ad quem ab agente movetur, non consequitur. Quandiu enim sagitta subditur motioni recte sagittantis, finem ad quem a sagittante dirigitur consequitur: sed si ex aliquo impellente non substet ordini motionis a sagittante, sed alio deflectatur, finem consequi non poterit. Idemque eveniret si sagitta esset aliquod movens seipsum, et seipsam moveret non secundum impetum et motionem sagittantis, sed contra talem motionem, aut aliquo motu ab illo deviante. Oportet enim quod ad aliquem finem ab aliquo dirigitur, subdi motioni dirigentis et illam sequi, si finem talem assequi debeat: non enim in finem superioris agentis aliquid pervenire potest nisi ex motione talis agentis, cum finem et agentem oporteat proportionari; nam nunquam puer finem ad quem eum paedagogus dirigit, ex tali directione consequitur, nisi directioni tali subiiciatur. Propterea bene inquit Sanctus Thomas quod ea quae se dirigunt in finem, si in sua directione divino regimini subdantur, ad ultimum finem consequendum ex divino regimine admittuntur, repelluntur autem si secus egerint.

Secundum est, quod corruptibilia, quamvis ab ordine sibi dato a primo regente exorbitent, puta cum arbor statuto tempore non floret, non tamen propter hoc a divino regimine subtrahuntur. Tum quia sic reguntur ut deficere possint et impediri. Tum quia etiam ex tali exorbitantia aliquid a Deo elicitur: et sic, etiam dum talia corpora a naturali ordine exorbitant, ipsam exorbitantiam Deus ordinat, loco illius bonum aliquod substituendo. – Sed de iis omnibus inferius, cum de divina agetur providentia, amplior sermo erit *.

* Cap. LXIV sqq.

Postremo, utramque conclusionem simul auctoritate Psalmi, *Deus Magnus Dominus* etc., quam diligenter explanat, confirmat.

IV. Quantum ad secundum *, concludit intentionem huius Tertii Libri, eiusque generalem divisionem. Et ait quod, cum in antecedentibus determinatum sit de perfectione divinae naturae ac etiam de perfectione potestatis ipsius, in hoc Tertio Libro de perfecta auctoritate sive dignitate ipsius, secundum quod est omnium rector et finis, agendum est.

* Cf. init. Comment.

Circa hoc autem, agendum est primo de Deo secundum quod est rerum omnium finis; secundo, de eius regimine, cap. LXIV; tertio, specialiter de eius regimine circa naturas intellectuales *.

* Cap. CXI.

CAPITULUM SECUNDUM

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER FINEM.

OSTENDENDUM est igitur primo, quod omne agens in agendo intendit aliquem finem.

In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis: hoc enim adipiscens dicitur adipisci finem, deficiens autem ab hoc dicitur deficere a fine intento; sicut patet in medico agente ad sanitatem, et homine currente ad certum terminum. Nec differt, quantum ad hoc, utrum quod tendit in finem sit cognoscens, vel non: sicut enim signum est finis sagittantis, ita est finis motus sagittae. Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit: non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit, sed a calore quidem calefactio, a frigore autem infrigidatio; unde et actiones secundum diversitatem activorum specie differunt. Actio vero quandoque quidem terminatur ad aliquod factum, sicut aedificatio ad domum, sanatio ad sanitatem: quandoque autem non, sicut intelligere et sentire. Et si quidem actio terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit per actionem in illud factum: si autem non terminatur ad aliquod factum, impetus agentis tendit in ipsam actionem. Oportet igitur quod omne agens in agendo intendat finem: quandoque quidem actionem ipsam; quandoque aliquid per actionem factum.

Adhuc. In omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus, ultra quod agens non quaerit aliquid: sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta, non conatur ad aliquid ulterius. Sed in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid: alias enim actiones in infinitum tenderent; quod quidem est impossibile, quia, cum *infinita non sit pertransire* *, agens agere non inciperet; nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire. Omne igitur agens agit propter finem.

* I *Poster.*, XXII, 2 (ed. Didot); s. Th. lect. 33.

Amplius. Si actiones agentis procedant in infinitum, oportet quod vel ex istis actionibus sequatur aliquod factum, vel non. Si quidem sequatur aliquod factum, esse illius facti sequetur post infinitas actiones. Quod autem praeexigit infinita, impossibile est esse: cum *non sit infinita pertransire**. Quod autem impossibile est esse, impossibile est fieri: et quod impossibile est fieri, impossibile est facere. Impossibile est igitur quod agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae. – Si autem ex illis actionibus non sequitur aliquod factum, oportet ordinem huiusmodi actionum esse vel secundum ordinem virtutum activarum, sicut si homo sentit ut imaginetur, imaginatur autem ut intelligat, intelligit autem ut velit: vel secundum ordinem obiectorum, sicut considero corpus ut considerem animam, quam considero ut considerem substantiam separatam, quam considero ut con-

* I *Poster.*, XXII, 2; s. Th. l. 33.

6 ab hoc *om* αDWXPc. 14 quaevis] quamvis αNX. 17 specie *post* differunt NYZ. 19 sanatio] et sanatio P*d*. 22 per actionem... 24 tendit *hom om* αGWX*cd*.

1 medici est] medicinae est CYZ, medicinae F. 4 invenire aliquid] invenire (venire Pc) ad aliquid αPc. 5 aliquid] ultra aliquid αPc, aliquid ultra *b*. 7 pertransire] transire YZ. 17 pertransire] transire EGYZ. 27 sicut] sicut si Pc.

siderem Deum. Non autem est possibile procedere in infinitum neque in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ut probatur in II *Metaph.* *, forma enim est agendi principium: neque in obiectis, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra * probatum est. – Non est igitur possibile quod actiones in infinitum procedant. Oportet igitur esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Omne igitur agens agit propter finem.

* S. Th. I. 2, 4. – Did. Iα, II, I, 2, 10.

* Lib. I, c. XLII.

Item. In his quae agunt propter finem, omnia intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum et principia activa respectu sequentium. Si igitur conatus agentis non est ad aliquid determinatum, sed actiones, sicut dictum est, procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere. Quod est impossibile, ut supra ostensum est. Necesse est igitur quod conatus agentis sit ad aliquid determinatum.

Adhuc. Omne agens vel agit per naturam, vel per intellectum. De agentibus autem per intellectum non est dubium quin agant propter finem: agunt enim praeconcipientes in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt; hoc enim est agere per intellectum. Sicut autem in intellectu praeconcipiente existit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur: nam ignis generat ignem, et oliva olivam. Sicut igitur agens per intellectum tendit in finem determinatum per suam actionem, ita agens per naturam. Omne igitur agens agit propter finem.

Amplius. Peccatum non invenitur nisi in his quae sunt propter finem: nec enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; medico enim imputatur ad peccatum si deficiat a sanando, non autem aedificatori aut grammatico. Sed peccatum invenimus in his quae fiunt secundum artem, sicut cum grammaticus non recte loquitur; et in his quae sunt secundum naturam, sicut patet in partubus monstruosis. Ergo tam agens secundum naturam, quam agens secundum artem et a proposito, agit propter finem.

Item. Si agens non tenderet ad aliquem effectum determinatum, omnes effectus essent ei indifferentes. Quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud: unde a contingente ad utrumque non sequitur aliquis effectus nisi per aliquid determinetur ad unum. Impossibile igitur esset quod ageret. Omne igitur agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius.

Sunt autem aliquae actiones quae non videntur esse propter finem, sicut actiones ludicrae et contemplatoriae, et actiones quae absque attentione fiunt, sicut confricatio barbae et huiusmodi: ex quibus aliquis opinari potest quod sit aliquod agens non propter finem. – Sed sciendum quod actiones contemplativae non sunt propter alium finem, sed ipsae sunt finis. Actiones autem ludicrae interdum sunt finis, cum quis solum ludit propter delectationem quae in ludo est: quandoque autem sunt propter finem, ut cum ludimus ut postmodum melius studeamus. Actiones autem quae fiunt sine attentione, non sunt ab intellectu, sed ab aliqua subita imaginatione vel naturali principio: sicut inordinatio humoris pruritum excitantis est causa confricationis barbae, quae fit sine attentione intellectus. Et haec ad aliquem finem tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

Per hoc autem excluditur antiquorum Naturalium error, qui ponebant omnia fieri ex necessitate materiae, causam finalem a rebus penitus subtrahentes *.

* Cf. II *Phys.*, VIII, I; S. Th. I. 12.

6 primum *post* ens αDWX*b*P*c*. 24 in intellectu] in intellectum α. 28 tota] certa NYZ. ad quem] ad quam P*c*. 38 ad quod] quod αNW*cd*, quod in eo D; *pro* non est, non intendit Z. 39 imputatur] non imputatur αXN*cd*.

1 non autem *Ita* EG; naturam non autem *ceteri.* 4 et] nec α*c*, et etiam NZ, *om* E. 5 naturam] quam agens secundum artem (partem W) *addunt* αW; *est reliquia homoteleuti* sicut... 6 naturam *omissi et restituti.* 12 unum eorum *post* operatur NYZ. 14 determinetur] (per *b*) quod determinetur αX*b*. 19 contemplatoriae] contemplativae YZ, contempl'one N. 22 quod] et quod αX. 25 autem *om* αDWX. 26 finis] fines αGWX, finis sicut P. 28 ut cum *Ita* NYZ, sicut cum P, cum *ceteri.* 29 melius studeamus *Ita* NYZ; *cf.* 66 b 31; fortius secundo agamus αWX*b*P*c*, fortius studeamus vel agamus D, fortius laboremus E, fortius (operemur *addit* sG) G, fortius agamus W. 34 Et haec... 35 intellectus *hom om* αWX. Et haec ad aliquem finem tendunt *Ita* NYZ; Et tamen haec (Unde et D) ad aliquos fines tendunt DEG*b*P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Posito prooemio, accedit Sanctus Thomas ad primam partem propositi sui, scilicet iuxta divisionem ab eo positam; scilicet ad determinandum de Deo secundum quod est rerum omnium finis *.

* Cf. Comm. cap. praec., IV.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit finem cuiuslibet rei esse bonum; secundo, omnia ordinari in Deum sicut in finem, cap. XVII.

Circa primum duo facit: primo, ostendit omnia agere propter aliquid; secundo, cuiuslibet rei finem esse bonum, cap. XVI.

Circa primum duo facit: primo, ostendit omnia agere propter finem; secundo, omnia agere propter bonum, capite sequenti. – Circa primum duo facit: primo, probat propositum; secundo removet unum dubium *.

* Num. VIII.

Advertendum autem quod, cum finis habeat rationem ultimi et rationem causae, in hoc capite non agitur de fine ut habet rationem causae, sed ut habet rationem ultimi.

I. *Arguit igitur primo sic,* ad probandum quod *omnia agunt propter finem.*

Omnis agentis impetus ad aliquid certum tendit: quandoque quidem ad actionem ipsam; quandoque vero ad aliquid factum per actionem. Ergo omne agens in agendo intendit finem: aut actionem, quando actio non terminatur ad aliquod factum; aut operatum per ipsam, si aliquid per ipsam efficiatur.

Probatur antecedens. Tum quia non ex quacumque virtute quaevis actio procedit: ut patet in calore et frigore. Tum quia actiones specie differunt secundum diversitatem activorum. – Consequentia quoque probatur. Quia in manifeste agentibus propter finem hoc dicimus esse finem in quod tendit *impetus,* idest actualis inclinatio et motio, agentis: quia dum agens illud adipiscitur, dicitur adipisci finem, et dum ab eo deficit, dicitur deficere a fine

intento, sive cognoscat finem sive non cognoscat; ut patet in medico sanante, et homine currente.

Adverte, cum dicitur quandoque terminari actionem ad aliquod factum, ut domificationem ad domum et sanationem ad sanitatem, quandoque vero non, ut intelligere et sentire: quod intelligitur de facto ad cuius perfectionem ordinatur operatio; non autem de facto quod propter perfectionem operationis efficitur. Intelligere enim non habet aliquid factum per ipsam ad cuius perfectionem ordinetur: sed bene habet aliquid factum quod est ad complementum et perfectionem ipsius intellectionis ordinatum. Ideo dicitur absolute intellectionem non habere aliquod factum per ipsam: domificatio autem dicitur habere aliquod per ipsam factum, quia terminatur ad aliquid per ipsam productum, non tanquam ad id quod producatur propter perfectionem operationis, sed tanquam ad id ad quod perficiendum ordinatur operatio. Unde bene dicitur quod in iis quae habent aliquod tale factum, ipsum factum est finis; in iis autem quae non habent aliquod tale factum, ipsa operatio est finis: quia videlicet in illis operatio intenditur propter factum ad cuius perfectionem ordinatur; in istis autem operatum intenditur propter ipsam operationem, propter cuius complementum et perfectionem intenditur.

* Cf. text. et variantem.

II. *Secundo*. In actione cuiuslibet agentis est venire ad* aliquid ultra quod agens non quaerit aliquid. Ergo etc.

Probatur consequentia. Quia in omnibus agentibus propter finem, hoc esse ultimum finem dicimus ultra quod agens non quaerit aliquid, ut sanitas respectu medici. – Probatur etiam antecedens. Quia alias procederent in infinitum actiones. Quod est impossibile: quia agens non inciperet agere, cum nihil moveatur ad id ad quod est impossibile pervenire; infinita autem non contingit pertransire.

III. *Tertio:* et est confirmatio praecedentis. Impossibile est ut actiones in infinitum procedant. Ergo oportet esse aliquid quo habito conatus agentis quiescat. Ergo etc.

Probatur antecedens. Si actiones agentis procedant in infinitum, aut ex illis sequitur aliquod factum, aut non. Non primum. Quia impossibile est ut agens incipiat facere aliquod factum ad quod praeexiguntur actiones infinitae: tale enim impossibile est esse, et per consequens impossibile est fieri, et sic illud facere est impossibile. – Non etiam secundum. Quia si accipiatur ordo huiusmodi actionum secundum ordinem virtutum activarum, ut est ordo inter sentire, imaginari, intelligere et velle, inquantum unum est propter aliud, patet quod non est possibile procedere in infinitum in virtutibus activis, sicut neque in formis rerum, ex II *Metaph.*, text. 10, cum forma sit agendi principium. Si etiam accipiatur ordo ipsarum secundum ordinem obiectorum, sicut est ordo in consideratione corporis, animae, substantiae separatae, et Dei, incipiendo a corpore, ut scilicet consideratio unius sit ut deveniatur ad alterius considerationem: sic non est processus in infinitum; quia neque in obiectis est processus in infinitum, sicut neque in entibus, cum sit unum primum ens, ut supra probatum est.

2. Circa istam rationem dubium occurrit. Posset enim aliquis dicere quod, licet non sit processus in infinitum in obiectis per se ordinatis, sicut nec in entibus, tamen nihil prohibet esse processum in infinitum in accidentaliter ordinatis. Et sic operationes possunt procedere in infinitum: sicut, posita aeternitate mundi, generarentur res in infinitum, et generationes sibi in infinitum succederent. Et sic unum agens potest producere unam actionem propter aliam, et illam propter aliam, in infinitum.

Respondetur quod aliud est loqui de actionibus per quas aliquod factum producitur: et aliud de actionibus ex quibus nullum factum sequitur, cuiusmodi sunt intelligere et sentire. Ubi enim sequitur aliquod factum, sicut in generationibus, est quidem processus in infinitum respectu diversorum genitorum, quia in infinitum singularia generari possunt: sed respectu unius obiecti producendi non potest esse processus in infinitum in actionibus, quia nunquam compleretur eius productio. – Ubi autem ex actionibus non sequitur aliquod factum, non potest esse processus in infinitum ex processu obiectorum formalium in infinitum: quia formalia obiecta non sunt infinita. Sed bene posset esse processus in infinitum absolute circa materialia obiecta, quae sibi invicem in infinitum succedunt, si agens in infinitum duraret. Sed non potest esse processus in infinitum ordinatus, ita quod una operatio sit propter aliam intenta, et illa propter aliam, in infinitum. Et hoc modo intelligitur quod hic dicit Sanctus Thomas de processu in infinitum actionum ex quibus nullum factum sequitur. Talem enim ordinem non habent considerationes diversorum singularium unius naturae: quia cognitio unius illorum non potest esse ratio cognitionis alterius in infinitum procedendo, quia non omnia individua sic sunt ordinata ut unum, quantum est ex se, sit nobis notius quam alterum quoad intellectum. Et similiter est in omnibus aliis huiusmodi operationibus.

IV. *Quarto*. Sequeretur principia activa in infinitum procedere. Hoc est falsum, ut est ostensum: scilicet in praecedenti ratione. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in iis quae agunt propter finem, omnia intermedia inter agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum, et principia activa respectu sequentium.

2. Circa hanc rationem duplex occurrit dubium. Primum est, quia non videtur distingui a praecedenti ratione. Probatum est enim etiam per illam non esse processum in infinitum in actionibus quia non proceditur in infinitum in virtutibus activis.

Secundum est, quia videtur supponere Sanctus Thomas quod habet probare, scilicet quod sit aliquis ultimus finis agentis. Hoc enim probandum est.

3. Ad primum dicitur quod non est eadem haec ratio cum praecedente, licet ad eam dependentiam habeat. Quia in praecedenti ratione probatum est quod non est propter infinitatem virtutum activarum ut actiones in infinitum procedant, quia in illis non proceditur in infinitum: hic autem arguitur quod, si in actionibus proceditur in infinitum, oportet ut ipsae virtutes in infinitum procedant, quod falsum esse ostensum est.

Ad secundum dicitur quod non supponit quod habet probare. Intendit enim hanc universalem probare: *Omne agens agit propter finem.* Hoc autem non supponit, sed supponitur in aliquibus quae manifeste propter finem agunt, inveniri ultimum finem: sanans enim, ut sic, habet pro ultimo fine sanitatem. Deinde, ex eo quod invenitur in illis quae manifeste propter finem agunt, vult propositum deducere universaliter. In illis enim manifestum est quod intermedia sunt fines respectu priorum, et principia activa respectu posteriorum: sicut medicina ab artifice facta est causa sanitatis. Et ex hoc habetur quod, si procedatur in infinitum in actionibus, ita quod conatus agentis non sit ad aliquid determinatum, priora facta erunt productiva posteriorum in infinitum, supposito quod agens agat unum propter aliud et illud propter aliud in infinitum, et sic erunt infinita principia activa et productiva.

V. *Quinto*. Tam agens per intellectum, quam per naturam, agit propter finem. Ergo omne agens.

Probatur antecedens. Quoad agentia quidem per intellectum, quia agunt praeconcipientia in intellectu id quod per actionem consequuntur, et ex tali praeconceptione agunt. Hoc est enim agere per intellectum. – Quo vero ad agentia naturalia, quia sicut in intellectu praeconcipiente praeexistit tota similitudo effectus ad quem per actiones intelligentis pervenitur, ita in agente naturali praeexistit similitudo naturalis effectus, ex qua actio ad hunc effectum determinatur, ut patet in productione ignis et olivae.

Ad evidentiam huius rationis, quantum ad id quod tangit de naturalibus agentibus, considerandum quod agens per intellectum in aliquod determinatum tendit secundum directionem ipsius conceptionis, quia agit per conceptionem, quae est similitudo alicuius determinati: conceptio enim agentis non dirigit nisi in illud cuius est similitudo, quia omne agens producit formam similem formae per quam agit, sicut domificator per conceptionem domus ad nihil aliud producendum ordinatur quam ad domum. Et quia ubi est eadem causa, debet idem effectus sequi, propterea, cum etiam in agente naturali sit similitudo effectus

naturalis, ad quem actio agentis per talem similitudinem determinatur, sequitur ut etiam agens naturale agat propter aliquid ultimum, et sic agat propter finem. Ultimum enim quod per suam actionem intendit agens naturale, est similitudo formae per quam agit; sicut ultimum quod intendit agens per intellectum, est id cui per suam praeconceptionem assimilatur: impetus enim agentis sequitur inclinationem formae per quam operatur. Et hoc est huius rationis fundamentum.

VI. *Sexto*. In agente per artem, et in agente per naturam, invenitur peccatum: sicut cum grammaticus non loquitur recte, et cum monstruosi partus producuntur. Ergo etc.

Probatur consequentia. Quia peccatum non invenitur nisi in iis quae sunt propter finem: non enim imputatur alicui ad peccatum si deficiat ab eo ad quod non est; sicut non imputatur aedificatori aut grammatico si deficiat a sanando, sed bene medico imputatur.

Ad evidentiam fundamenti huius rationis, intelligendum, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. XXI, a. 1; et *Malo*, q. II, a. 1, quod peccatum, sive in naturalibus sive in artificialibus, secundum Aristotelem, II *Physic*. *, consistit in actu qui agitur propter finem, non quidem ut peccatum agentis sit absolute non consequi finem, cum contingat aliquando ut agens non consequatur finem non propter defectum naturae aut artis, sed aliunde, sicut quod natura non digerat ferrum in stomacho, est quia est indigestibile, et quod medicus non inducat sanitatem, aliquando accidit quia aut infirmus habet aegritudinem incurabilem, aut aliquod contra sanitatem agit: sed contingit agens peccare quando producit operationem non habentem debitum ordinem ad finem. Medico enim imputatur si deficiat a sanando, quando propter defectum suae operationis hoc evenit, quia scilicet non operatur secundum regulam artis: unde si etiam introduceret sanitatem non operando secundum regulas artis, nihilominus peccaret, propter inordinationem operationis. Propter quod, cum inquit Sanctus Thomas medicum peccare si deficiat a sanando, intelligendum est, si defectus sanationis proveniat ex eo quod a regulis medicinae divertit. Fundamentum ergo rationis huius est hoc solum, scilicet quod peccatum invenitur tantum in iis quae sunt propter finem; non autem hoc, quod consistat in non assecutione finis absolute. Sive enim quis assequatur finem operando sive non, satis est proposito quod ubicumque invenitur peccatum, ibi invenitur ordo ad finem.

* S. Th. l. 14; Did. VIII, 8.

VII. *Septimo*. Si agens non tenderet ad aliquem determinatum effectum, impossibile esset ut ageret. Quia omnes effectus essent illi indifferentes: quod autem indifferenter se habet ad multa, non magis unum eorum operatur quam aliud, nisi determinetur per aliquid ad unum.

Ad hanc rationem dici posset quod agens multis actionibus agit, et quod determinatur ad aliquid agendum una actione; sed quia illud ad aliud ordinat, et illud ad aliud in infinitum, ideo non tendit ad aliquod ultimum quod sit eius finis.

Sed haec responsio non est ad mentem rationis. Tum quia sufficit ad rationem quod unaquaeque actio habeat aliquem determinatum effectum ab agente intentum. Talis enim effectus erit finis agentis illa actione; et sic agens, inquantum agens, unaquaque actione agit propter finem, cum agat ad aliquid determinatum, non autem in incertum; quod erat intentum. – Tum quia ostensum est supra * actiones agentis non posse in infinitum procedere secundum ordinem unius ad alterum.

* Num. III, 2.

Quomodo autem a causa contingente ad utrumlibet non sequatur effectus nisi per aliquid determinatur, declaratum est in primo libro *.

* Cap. LXXXII.

VIII. Quantum ad secundum *, removet Sanctus Thomas dubium quoddam. Posset enim aliquis opinari quod sit agens aliquod non operans propter finem, quia actiones ludicrae et contemplatoriae, et quae absque intentione fiunt, ut confricatio barbae, non videntur propter finem aliquem esse.

* Cf. init. Comment.

Respondet Sanctus Thomas, et dicit tria. Primo, quod actiones contemplativae non sunt propter aliquem finem; sed ipsae sunt finis. – Secundo, quod actiones ludicrae sunt finis quando quis ludit solum propter delectationem quae est in ludo: sunt autem propter finem cum ludimus ut postmodum fortius secundo agamus *. – Tertio, quod actiones absque attentione factae non sunt ab intellectu, sed aut ab aliqua subita imaginatione; aut a naturali principio, sicut inordinatio humorum pruritum excitans est causa illius confricationis barbae. Et hae actiones ad aliquos fines tendunt, licet praeter ordinem intellectus.

* Cf. text. et var.

2. Circa primum dictum, advertendum quod ex ipso habetur non oportere, ad hoc quod aliquid agat propter finem, ut eius operatio ad aliud tanquam ad finem ordinetur, sed sufficit quod ipsa sit ultimum quod illa actione intenditur. Sive enim agens intendat aliquod aliud praeter operationem, sive ipsam tantum operationem, dicitur semper agere propter finem, idest propter aliquid ultimo intentum.

3. Circa secundum dictum dubitatur, quia videtur implicari contradictio. Delectatio enim quae est in operatione, est aliud ab operatione ludicra: quia ipsa ad appetitum pertinet, operatio autem ad aliam potentiam. Si ergo aliquis ludat propter delectationem quae est in ludo, ipsa operatio ordinatur ad delectationem sicut ad finem, et per consequens operatio ipsa non est finis. Et sic implicat dicere quod operatio ludicra est finis quando quis ludit solum propter delectationem quae est in ludo.

Augetur dubitatio. Quia II[a] II[ae], q. CLXXX, a. 1; et 7, ad 1, dicitur quod contemplatio terminatur in affectu. Et hoc etiam contra primum dictum procedit.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. XLIX, q. III, a. 4, qu[a] 3, quod delectatio consequens aliquam operationem et ipsa operatio *non sunt consideranda tanquam duo bona, sed tanquam unum: quia ex ipsis fit una operatio perfecta, sicut ex perfectibili et sua perfectione.* Et ideo loquitur hic Sanctus Thomas de operatione et delectatione tanquam de uno intento ab agente: non autem tanquam sint duo intenta quorum unum propter aliud intendatur, contra quem sensum procedit obiectio. – Utrum autem, si considerentur tanquam duo intenta, delectatio sit finis, an magis operatio ad quam consequitur, ostendetur inferius, capite XXVI.

Ad confirmationem dicitur, pro nunc, quod loquitur ibidem Sanctus Thomas de operatione ut distinguitur a delectatione: secundum quem modum potest dici delectationem aliquo modo esse finem, licet non sit simpliciter finis, ut inferius ostendetur. Hic autem loquitur de utroque tanquam de uno intento, ita quod delectatio et operatio simul intenta non ordinantur in contemplatione aut in tali operatione ludicra ad alium finem, sed ipsa tunc, cum sua delectatione coniuncta, est finis et ultimum intentum.

4. Circa tertium dictum, attendendum quod vult Sanctus Thomas per illud quod huiusmodi quae ex improviso eveniunt actiones, non sunt quidem per intellectum ad aliquem finem ordinatae, sed bene a natura aut imaginatione ad aliquid ordinantur, puta confricatio barbae ad pruritus exclusionem.

Ex his excluditur error Naturalium antiquorum, causam finalem a rebus abstrahentium, omniaque ex necessitate materiae fieri ponentium.

CAPITULUM TERTIUM

QUOD OMNE AGENS AGIT PROPTER BONUM.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum. Inde enim manifestum est omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei: non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Ergo omne agens agit propter bonum.

Praeterea. Finis est in quo quiescit appetitus agentis vel moventis, et eius quod movetur. Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam *bonum est quod omnia appetunt* *. Omnis ergo actio et motus est propter bonum.

* I *Ethic.*, I, I; s. Th. l. I.

Adhuc. Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinari videtur: vel ut conservetur secundum speciem vel individuum; vel ut de novo acquiratur. Hoc autem ipsum quod est esse, bonum est. Et ideo omnia appetunt esse. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Amplius. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem. Si enim ipsa actio sit finis, manifestum est quod est perfectio secunda agentis. Si autem actio sit transmutatio exterioris materiae, manifestum est quod movens intendit aliquam perfectionem inducere in re mota; in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Hoc autem dicimus esse bonum quod est esse perfectum. Omnis igitur actio et motus est propter bonum.

Item. Omne agens agit secundum quod est actu. Agendo autem tendit in sibi simile *. Igitur tendit in actum aliquem. Actus autem omnis habet rationem boni: nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu. Omnis igitur actio est propter bonum.

* I *de Gen.*, VII, 6.

Adhuc. Agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem: agens autem per naturam, licet agat propter finem, ut probatum est *, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Agens autem per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: intelligibile enim non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquem finem nisi secundum quod est bonum: cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu. Omne igitur agens propter bonum agit.

* Cap. praec.

Item. Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut eiusdem rationis est moveri a deorsum et moveri sursum. Omnia autem inveniuntur malum fugere: nam agentia per intellectum hac ratione aliquid fugiunt, quia apprehendunt illud ut malum; omnia autem agentia naturalia, quantum habent de virtute, tantum resistunt corruptioni, quae est malum uniuscuiusque. Omnia igitur agunt propter bonum.

Adhuc. Quod provenit ex alicuius agentis actione praeter intentionem ipsius, dicitur a casu vel fortuna accidere. Videmus autem in operibus naturae accidere vel semper vel frequentius quod melius est: sicut in plantis folia sic esse disposita ut protegant fructus; et partes animalium sic disponi ut animal salvari possit. Si igitur hoc evenit praeter intentionem naturalis agentis, hoc erit a casu vel fortuna. Sed hoc est impossibile: nam ea quae accidunt semper vel frequenter, non sunt casualia neque fortuita, sed quae accidunt in paucioribus *. Naturale igitur agens intendit ad id quod melius est. Et multo manifestius quod agit per intellectum. Omne igitur agens intendit bonum in agendo.

* II *Phys.*, V, I; s. Th. l. 8.

Item. Omne quod movetur ducitur ad terminum motus a movente et agente. Oportet igitur movens et motum ad idem tendere. Quod autem movetur, cum sit in potentia, tendit ad actum, et ita ad perfectum et bonum: per motum enim exit de potentia in actum. Ergo et movens et agens semper in movendo et agendo intendit bonum.

Hinc est quod philosophi definientes bonum dixerunt: *Bonum est quod omnia appetunt.* * Et Dionysius, IV cap. *de Divinis Nominibus* *, dicit quod *omnia bonum et optimum concupiscunt.*

* Vid. supra.

* S.Th. l. 9.-Vid. vers. Io. Scoti (P. G., CXXII, 1134).

---

6 agens] tendit ad aliquod determinatum *addit* α; *est incoepta repetitio homoteleuti* tendit... agens; W *legit:* agens tendit ut ad aliquid determinatum oportet *etc.* 9 ei *Ita* DNYZ *et post* bonum EW; ibi BFH, sibi CsG*b*, in X, illi Pc, *om* G. 24 quod est *om* αX. 34 non *om* BFH. 43 non determinat sibi finem] non determinat sibi finem cum non (non *om* W) determinat sibi finem BFHW. *Per verba* cum non *repeti coepit homoteleuton, cf.* 41; *per* determinat *etc. resumitur oratio loco non debito.*

9 appetere] eligere NZ. 10 a deorsum] ad deorsum αX. 11 agentia] agenda BFH; *ita* 13 BpH. 19 vel] et a YZ, et N. 20 accidere *om* αDW(Z)Pc; Z *legit*: quod in operibus... evenit quod melius est. 21 disposita] dispositum αWX. 22 protegant *Ita* NYZsE; producant *ceteri.* 23 hoc evenit] hoc evenerit BFH*b*, haec eveniunt Pc. 24 hoc erit a casu *Ita* NZ; haec erunt a casu Y, hoc erit accidens casu (a casu DP) *ceteri.* 34 Quod autem movetur *Ita* NYZ; in quantum movetur quod autem movetur *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod omne agens agit propter finem, nunc ostendit Sanctus Thomas quod omne agens agit propter bonum *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, infert unum corollarium, capite sequenti.

* Cf. Comm. cap. praec., init.

Quantum ad primum, probat quod *Omne agens agit propter bonum*,

I. *Et primo sic.* Omne agens tendit ad aliquod determinatum. Ergo ad aliquid sibi conveniens: non enim in

ipsum tenderet nisi propter aliquam convenientiam. Ergo tendit ad bonum: quia quod est alicui conveniens, est illi bonum.

Adverte quod omne agens agit ad aliquid determinatum ex inclinatione aut directione consequente formam per quam agit. Forma autem non dirigit nisi ad aliquid sibi simile et conforme. Ideo illud determinatum propter quod agens operatur, est simile, conforme et conveniens agenti inquantum tali forma agit. Et super hoc fundatur prima consequentia rationis huius.

II. *Secundo.* Finis est in quo quiescit appetitus agentis sive moventis, et eius quod movetur. Ergo omnis motus et actio est propter bonum. – Probatur consequentia. Quia hoc est de ratione boni ut terminet appetitum, ut ex eius ratione patet.

Sed videtur quod ista ratio non teneat: quia arguitur ex puris affirmativis in secunda figura, sic arguendo. Finis est in quo quiescit appetitus. Bonum est in quo quiescit appetitus. Ergo bonum et finis sunt idem. Si ergo omne agens agit propter finem, sequitur quod etiam agat propter bonum.

Respondetur, de mente Commentatoris, II *Phys.*, comm. 23; et IV *Phys.*, comm. 33 et 42; item II *Caeli*, comm. 23, quod non est inconveniens uti argumento in secunda figura ex ambabus propositionibus affirmativis, *quando maior propositio convertitur universaliter*. Et hoc est manifestum per se: quia tunc syllogismus est virtute in prima figura; conversa enim universaliter maiore, apparet syllogismum in prima figura esse. Ideo doctores, immo et Aristoteles ipse non curat aliquando argumenta in debita forma explicite constituere, quando apparet ex propositionum evidentia ipsa forma secundum quam habet constitui. In proposito ergo non curavit Sanctus Thomas de debita forma, quia maior propositio est universaliter convertibilis: sicut enim omnis finis agentis ut sic est in quo quietatur appetitus agentis, ita omne in quo appetitus agentis quietatur est finis. Huic si subsumatur minor, scilicet, *Bonum est in quo appetitus quietatur,* optime sequitur in prima figura: *Ergo bonum est finis.*

III. *Tertio.* Omnis actio et motus ad esse aliquo modo ordinatur. Ergo ad bonum. – Patet consequentia. Quia hoc ipsum quod est esse, est bonum: scilicet fundamentaliter. Cuius signum est quod omnia appetunt esse.

Quarto. Omnis actio et motus est propter aliquam perfectionem: aut scilicet propter ipsammet actionem, quae est perfectio secunda agentis; aut propter perfectionem inductam in re mota; in quam etiam tendit mobile, si sit motus naturalis. Ergo est propter bonum. – Patet consequentia. Quia esse bonum idem est quod esse perfectum.

Advertendum, cum dicitur quod in perfectionem ab agente introductam in re mota, *tendit etiam mobile si motus sit naturalis:* quod in motu naturali tam agens quam mobile tendit in perfectionem ab agente causatam, inquantum unumquodque illorum ad illam inclinatur; sed hoc est diversimode. Quia agens inclinatur ad introducendam illam in re mota actualitate formae per quam agit: mobile autem, ut sic, ad illam suscipiendam inclinatur ex sua naturali potentialitate. Quod non accidit in motu violento, ubi nulla est naturalis potentia in mobili ad illum motum.

IV. *Quinto.* Omne agens tendit in actum aliquem: quia agit inquantum est in actu. Ergo tendit in bonum: quia omnis actus habet rationem boni, cum malum non inveniatur nisi in potentia ab actu deficiente.

Sexto. Agens per intellectum non determinat sibi finem nisi sub ratione boni: quia intelligibile non movet nisi sub ratione boni, quod est obiectum voluntatis. Ergo et agens per naturam: quia, licet agens per intellectum determinet sibi finem, non tamen agens per naturam, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem sibi ab aliquo intellectu determinatum.

Hic duo sunt attendenda. Primum est, quod non ideo dicitur intelligibile non movere nisi sub ratione boni, quasi ipsum intellectum sub ratione boni moveat: hoc enim falsum esset, cum ratio boni non sit ratio formalis obiecti intellectus, sed magis ratio veri. Sed hoc dicitur in ordine ad appetitum determinantis sibi finem per intellectum. Non enim agens per intellectum sibi determinat finem propter quem agat nisi quia proponit sibi id propter quod vult operari, et ex cuius volitione movetur ad operandum. Et sic oportet ut intelligibile quod sibi tanquam finem determinat, moveat eius appetitum antequam ad operationem procedat. Intelligibile autem non movet appetitum nisi sub ratione boni.

Secundum est, quod non determinare sibi finem commune est et agentibus absque cognitione, et brutis agentibus ex cognitione. Ideo Sanctus Thomas utrumque illorum nomine ***agentis per naturam*** comprehendit. Licet enim bruta aliquam cognitionem illius rei quae est finis habeant, ex qua ad operandum moventur, illam tamen rem sub ratione finis non cognoscunt, cum non cognoscant quid sit finis, ut in praecedentibus * est ostensum. * Lib. II, cap. XLVIII.

V. *Septimo.* Omnia malum fugiunt, tam agentia per naturam quam agentia per intellectum: quod constat quia resistunt corruptioni, quae est malum, quantum possunt. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum: sicut non moveri deorsum et moveri sursum.

Circa istam propositionem, *Eiusdem rationis est fugere malum et appetere bonum,* advertendum quod non ideo dicuntur eiusdem rationis quasi sit unus et idem actus fugere et appetere, seu desiderare: sed quia sese concomitantur. Nullus enim fugit malum nisi propter appetitum alicuius boni quod per tale malum tollitur: sicut nullus fugit mortem nisi quia vitam appetit; et leve non recedit a loco deorsum naturaliter nisi quia naturaliter appetit moveri sursum.

VI. *Octavo.* In operibus naturae videmus vel semper vel frequentius quod melius est: ut in plantis et partibus animalium apparet. Et hoc non est a casu. Ergo naturale agens intendit quod est melius. Et multo manifestius agens per intellectum. Ergo etc. – Minor patet. Quia quae sunt semper vel frequenter, non sunt casualia vel fortuita, sed quae accidunt in paucioribus.

Attende hic, ex II *Phys.* *, quod non solum quando agens producit quod frequentius evenit, agit propter finem, sed etiam quando quod in minori parte evenit producit. Non enim est casus aut fortuna nisi in actionibus quae propter aliquem finem fiunt. Licet enim effectum qui in minori parte evenit non intendat natura, saltem primo et per se, non producit tamen illud nisi quando agit ad id quod pro maiori parte evenit, ad quod cum ex aliquo impedimento pervenire non potest, id quod raro evenit producit. * Cap. v; s. Th. l. 8.

Adverte etiam quod agens per intellectum non semper aut pro maiori parte producit quod absolute melius est, sed quod melius est per comparationem ad finem extrinsecum quem intendit: sicut domificator non facit maiorem et meliorem domum quae esse possit, sed quae sit conveniens habitantibus propter quorum habitationem eam facit.

Nono. Quod movetur, tendit ad bonum: quia tendit ex potentia ad actum. Ergo et agens et movens. – Patet consequentia. Quia, cum omne quod movetur ducatur ad terminum motus ab agente et movente, oportet ad idem tendere movens et quod movetur, inquantum movetur.

VII. Confirmatur conclusio auctoritate dicentium bonum esse *quod omnia appetunt;* et Dionysii, iv cap. de Div. Nom., dicentis quod *omnia bonum et optimum concupiscunt.* *

Attendendum circa hoc capitulum et praecedens, quod per hoc quod probat Sanctus Thomas omne agens agere propter bonum et propter finem, non intendit agens agere propter aliud bonum aut propter alium finem a se distinctum, sed absolute loquitur: sive, inquam, agens agat propter seipsum, sive propter aliud, tanquam propter finem.

CAPITULUM QUARTUM

QUOD MALUM EST PRAETER INTENTIONEM IN REBUS.

Ex hoc autem apparet quod malum in rebus incidit praeter intentionem agentium.

Quod enim ex actione consequitur diversum ab eo quod erat intentum ab agente, manifestum est praeter intentionem accidere. Malum autem diversum est a bono, quod intendit omne agens. Est igitur malum praeter intentionem eveniens.

Item. Defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis: sicut ex aliqua corruptione seminis sequitur partus monstruosus, et ex curvitate cruris sequitur claudicatio. Agens autem agit secundum quod habet de virtute activa, non secundum id quod defectum virtutis patitur. Secundum autem quod agit, sic intendit finem. Intendit igitur finem correspondentem virtuti. Quod igitur sequitur respondens defectui virtutis, erit praeter intentionem agentis. Hoc autem est malum. Accidit igitur malum praeter intentionem.

Adhuc. Ad idem tendit motus mobilis et motio moventis*. Mobile autem tendit per se ad bonum: ad malum autem per accidens et praeter intentionem. Quod quidem maxime in generatione et corruptione apparet. Materia enim, cum est sub una forma, est in potentia ad formam aliam et privationem formae iam habitae: sicut, cum est sub forma aeris, est in potentia ad formam ignis et privationem formae aeris. Et ad utrumque transmutatio materiae terminatur simul: ad formam quidem ignis secundum quod generatur ignis, ad privationem autem formae aeris secundum quod corrumpitur aer. Non autem intentio et appetitus materiae est ad privationem, sed ad formam: non enim tendit ad impossibile; est autem impossibile materiam tantum sub privatione esse, esse vero eam sub forma est possibile. Igitur quod terminetur ad privationem est praeter intentionem; terminatur autem ad eam inquantum pervenit ad formam quam intendit, quam privatio alterius formae de necessitate consequitur. Transmutatio igitur materiae in generatione et corruptione per se ordinatur ad formam, privatio vero consequitur praeter intentionem. Et similiter oportet esse in omnibus motibus. Et ideo in quolibet motu est generatio et corruptio secundum quid: sicut, cum aliquid alteratur de albo in nigrum, corrumpitur album et fit nigrum. Bonum autem est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium: malum autem secundum quod est privata actu debito. Omne igitur quod movetur intendit in suo motu pervenire ad bonum, pervenit autem ad malum praeter intentionem. Igitur, cum omne agens et movens intendat ad bonum, malum provenit praeter intentionem agentis.

* Vid. loc. cit. in Comment.

Amplius. In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, intentio sequitur apprehensionem: in illud enim tendit intentio quod apprehenditur ut finis. Si igitur perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut, si aliquis intendat comedere mel, et comedat fel credens illud esse mel, hoc erit praeter intentionem. Sed omne agens per intellectum tendit ad aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni, sicut ex superioribus* patet. Si ergo illud non sit bonum, sed malum, hoc erit praeter intentionem. Agens igitur per intellectum non operatur malum nisi praeter intentionem. Cum igitur tendere ad bonum sit commune agenti per intellectum et per naturam, malum non consequitur ex intentione alicuius agentis nisi praeter intentionem.

* Cap. praec.

Hinc est quod Dionysius dicit, IV cap. *De Div. Nom.**, quod *malum est praeter intentionem et voluntatem*.

* S. Th. l. 22.

---

1 in rebus incidit] in rebus accidit vel incidit sG*b*, est praeter intentionem in rebus et incidit (incipit P) P*d*. 5 intentum] in intentione sive intentum P*d*. 7 a bono] ab eo NYZsG*b*. 17 sic *om* NYZ. finem *pr. loco*] in finem BEFGH*b*, in bonum finem C. 22 motio] actio NYZ. 38 possibile] impossibile αWXpY.

6 consequitur] sequitur αDWXsZ. 14 intendit] tendit P*c*; intendit in suo motu *om* Y, in suo *om* N. 17 malum] autem *addunt* αW. 21 tendit] intendit BNYZ. 23 aliquid] aliquod αWXP*c*. 27 tendit ad *Ita* NYZ; intendit P*c*, intendit ad *celeri*.

Commentaria Ferrariensis

Ex praemissis deducit corollarie Sanctus Thomas quod *Malum est praeter intentionem in rebus, et incidit praeter intentionem agentium* *. Rationeque huius corollarii, de natura mali determinationem facit.

* Vide text. et variantem. - Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de natura mali; secundo, infert unum corollarium, cap. XV.

Circa primum tria facit: primo, ostendit malum esse praeter intentionem, quod immediate sequitur ex praecedentibus; secundo, agit de natura mali, cap. VII; tertio, de eius causalitate, cap. X.

Circa primum tria facit: primo, ostendit propositum; secundo, movet dubitationes, capite sequenti; tertio, respondet, capite VI.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic*. Malum est diversum a bono, quod intendit omne agens. Ergo praeter intentionem evenit: quia quod ex actione consequitur diversum ab eo quod erat intentum ab agente, praeter intentionem accidit.

Secundo. Agens intendit finem correspondentem virtuti. Ergo quod sequitur respondens defectui virtutis, est praeter

intentionem. Ergo et malum. – Probatur antecedens. Quia agens, secundum quod agit, sic intendit finem. Agit autem secundum quod habet de virtute activa, non autem secundum quod defectum virtutis patitur. – Consequentia vero secunda probatur. Quia defectus in effectu et actione consequitur aliquem defectum in principiis actionis: ut patet in partubus monstruosis, et claudicatione.

Adverte, cum dicitur defectum in operatione et effectu consequi aliquem defectum in principiis actionis, quod defectus principii dupliciter potest accipi. Uno modo, pro remotione alicuius perfectionis debitae inesse principio: sicut defectus seminis agentis ad generationem aliquando est remotio caliditatis debitae inesse ipsi ad rectam generationem, a quocumque alterante proveniat. Alio modo, pro impedimento principii ab extrinseco proveniente: sicut quod ignis non perfecte lignum aliquod comburat, potest ex interpositione alicuius corporis impedientis ne actio ignis ad lignum complete perveniat, provenire; tunc enim aliquis defectus est agentis, inquantum sua tota virtute, ex aliquo impediente, uti non potest. Sed verum est quod iste defectus reducitur aliquo modo in defectum causae intrinsecum: inquantum videlicet habet virtutem quae impediri, propter suam imperfectionem, potest. – In proposito ergo accipitur defectus principii communiter, sive intrinsecus sit sive extrinsecus. Et intelligitur de principiis non solum actionis, sed etiam materialibus: cum enim accidit in effectu defectus, provenit hoc aut ex defectu agentis, aut ex defectu materiae.

* Cf. n. vii. II. *Tertio* *. Mobile suo motu tendit ad formam, ad privationem autem pervenit per accidens et praeter intentionem. Ergo intendit suo motu pervenire ad bonum, pervenit autem ad malum praeter intentionem. Ergo, cum omne agens et movens tendat ad bonum, malum provenit praeter agentis intentionem.

Antecedens declaratur in generatione et corruptione, ubi constat materiam non intendere privationem, licet sit ad ipsam in potentia: cum impossibile sit ipsam esse sub privatione tantum. Declaratur etiam et in aliis motibus. – Prima vero consequentia probatur. Quia bonum est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium: malum autem secundum quod est privata actu debito. – Secunda quoque probatur. Quia ad idem tendit motus mobilis et motio moventis: cum videlicet idem sit actus moventis et mobilis, ut dicitur III *Physicorum* *. * Cap. iii, 1; s. Th. l. 4.

Adverte, circa istam propositionem, *Bonum est secundum quod materia est perfecta per formam, et potentia per actum proprium,* quod caute addidit Sanctus Thomas ly *proprium*. Quia potentiae bonum non est esse sub quocumque actu, sed tantum sub proprio et sibi debito: sicut non est bonum aquae esse sub caliditate, sed sub frigiditate, quae est perfectio sibi debita. Licet enim omnis forma et actus secundum se sit perfectio quaedam, non tamen est bonum aut perfectio uniuscuiusque, accipiendo perfectionem pro eo quod naturae debetur, et secundum quam dicitur natura in suo esse completa.

III. Circa ea quae dicuntur in hac ratione, multa occurrunt dubia. Primum est, quia appetitus et intentio materiae nihil est aliud quam sua potentia receptiva: ut est de mente Sancti Thomae II *Sent.*, d. xviii, q. 1, a. 2; et *Verit.*, q. xxii, a. 1, ad 3. Si ergo materia est in potentia ad privationem, et ad ipsam per motum simul cum forma pervenit, sequitur quod materiae appetitus et intentio sit ad privationem. Ergo repugnantiam includit quod hic dicitur, scilicet materiam esse in potentia ad privationem, et tamen, dum movetur, non intendere privationem.

* Cf. n. v. 2. Secundum est *, quia posset aliquis dicere quod materia, licet, quia non potest esse sub privatione tantum, non appetat privationem separatim et seorsum a forma, ipsam tamen simul cum forma appetit et intendit: sicut simul est in potentia ad utrumque, et simul ad utrumque tendit.

* Cf. n. vi. 3. Tertium est circa istam propositionem, *Materia non potest esse sub privatione tantum* *. Potest enim argui contra ipsam argumentis Scoti, tenentis, II *Sent.*, d. xii, q. ii *, materiam posse esse sine omni forma. * Venet. 1497, f. 53.

Primo. *Absolutum distinctum et prius alio absoluto, potest esse sine contradictione absque illo. Materia est absolutum distinctum et prius forma quacumque.* Ergo etc.

Secundo. Deus dat esse materiae mediante forma, quae non est de essentia materiae. Ergo Deus sine forma potest dare esse materiae. – Probatur consequentia. Quia *quicquid Deus absolutum facit in creaturis mediante causa secunda quae non est de essentia causati, potest facere sine illa.*

Tertio. *Deus immediate creat materiam. Ergo immediate potest eam conservare, sine aliqua alia entitate absoluta posteriore.*

Quarto. *Non est necessitas absoluta connexionis materiae ad formam.* Ergo etc. – Probatur antecedens. *Quia tunc materia determinaret sibi de necessitate aliquam formam: quod enim determinat sibi aliquod genus, determinat sibi aliquam speciem in genere illo; et quod determinat sibi aliquam speciem, de necessitate determinat sibi esse in aliquo individuo uno illius speciei.*

Confirmatur. *Quia materia se habet contingenter ad quamlibet formam. Ergo et contingenter se habet ad totum genus formae.*

Sequitur ergo ex istis quod non est absolute impossibile materiam esse sub privatione tantum.

IV. Ad primum dubium dicitur quod potentia materiae ad privationem non habet proprie et per se rationem potentiae receptivae in comparatione ad ipsam privationem, cum privatio formaliter sumpta nullum esse ponat in materia: sed per accidens dicitur receptiva privationis, inquantum est receptiva formae quam potest amittere, et inquantum est receptiva alterius formae cui necessario coniungitur privatio formae quam habet. Et ideo, cum dicitur quod materia est in potentia ad privationem formae habitae, intelligendum est per accidens et secundario, ratione scilicet formae cui coniungitur. Appetitus autem et inclinatio materiae dicitur potentialitas et habilitas materiae ad id quod per se respicit, non autem habilitas et potentialitas ad id quod respicit secundario et per accidens: quia appetitus rei respicit eius perfectionem, non autem negationem perfectionis.

V. Ad secundum dubium * dicitur quod, si privatio aequaliter cum forma respiceretur a potentia, oporteret utrumque simul intendi et appeti a materia: cum simul tendat ad ipsa. Sed quia non per se materia respicit privationem, sed tantum per accidens, inquantum coniungitur formae, ideo non appetitur per se a materia simul cum forma, sed tantum per accidens, inquantum appetitur forma cui coniungitur. Sanctus Thomas autem loquitur hic de appetitu et intentione per se, non autem de appetitu per accidens. * Num. iii, 2.

VI. Ad evidentiam tertii dubii *, considerandum quod materiam posse esse absque omni forma, et per consequens solum sub privatione, dupliciter potest intelligi. Primo, loquendo de possibili absolute, secundum quod illud dicitur possibile quod contradictionem non implicat. Et sic materiam posse esse absque omni forma est non implicare contradictionem quod sit in actu et nullam habeat formam. Et quia a Deo fieri potest quicquid contradictionem non implicat, si illo modo possibile fuerit materiam esse absque forma, poterit Deus facere quod sit absque forma. – Secundo, loquendo de possibili per comparationem ad potentiam activam naturalem. Et sic materiam posse esse absque omni forma est posse per virtutem aliquam naturalem fieri ut habeat esse absque omni forma. * Num. iii, 3.

Scotus ergo tenuit per potentiam divinam materiam posse habere esse sine forma: et quod ipsam esse sine forma contradictionem non implicat. – Sanctus Thomas autem, Prima, q lxvi, a. 1; *Pot.*, q. iv, a. 1; Quolibetis, quol. 3, a. 1, tenet, cum Averroe, II *Physic.*, comm. 12; et Avicenna, secundo *Metaphysicae* suae libro, cap. iii, quod implicat contradictionem materiam actualiter existere absque omni forma, et per consequens non est aliquid a Deo factibile. Tunc enim esset aliquid actu sine actu; et aliquid esset ens quod non esset ad aliquem modum entis determinatum. – Sed quia ab aliis Thomistis est haec quaestio disputata*, et praesertim a Capreolo, in II *Sent.*, d. xii *, satis pro nunc sit ad argumenta Scoti respondere. * Vid. Caj. *de Ente et Essentia*, cap. v, q. viii. * Dist. xiii, ed. Turon. 1903.

2. Ad primum, negatur maior, quando duo absoluta necessariam habent inter se connexionem. Non est enim vera universaliter, ut patet in quantitate et qualitate: nam quantitas non potest esse in natura nisi habeat aliquam figuram; et tamen quantitas est aliquid absolutum prius qualitate. Materia autem, quantum ad actualitatem existentiae, habet cum forma naturalem et necessariam connexionem. Unde est quidem verum quod omne quod potest existere sine alio, non autem aliud sine ipso, est eo prius: non autem, e converso, omne prius potest esse sine posteriori.

Dicitur secundo, quod illa maior propositio, si habeat veritatem, tenet tantum in priori et posteriori quorum utrumque dicit aliquem actum: non autem in priori quod nullum dicit actum, sed puram potentiam, cuiusmodi est materia prima.

Dicitur tertio quod, si habet veritatem, intelligitur de separatione a quocumque posteriori *divisim*, non autem *coniunctim*. Animal enim, licet possit absque unaquaque specie sua divisim et per se accepta existere, non potest tamen esse absque omni specie animalis coniunctim, ita quod sit animal in rerum natura in nulla specie animalis existens. Eodem modo, licet materia possit esse absque quacumque forma particulatim sumpta, non tamen potest esse absque omni forma coniunctim, ita quod in rerum natura existat nulli formae subiecta.

3. Ad secundum, negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod assumptum est verum de causa secunda *agente*, non autem de *formali*. Quicquid enim facit Deus mediante causa secunda efficiente, potest se solo operari absque causa secunda. Non autem quicquid facit mediante causa formali, potest absque tali causa operari: non enim potest facere parietem album absque albedine, nam esse album est habere albedinem. Modo, Deus dat esse materiae mediante forma tanquam causa formali, non autem tanquam causa efficiente. Ideo ratio non sequitur.

4. Et per hoc patet responsio ad tertium. Licet enim Deus immediate creet materiam per remotionem causae mediae efficientis, non tamen per remotionem causae mediae formalis.

5. Ad quartum, negatur antecedens. Ad cuius probationem, negatur consequentia. Ad probationem vero consequentiae dupliciter responderi potest. Primo, quod assumptum habet veritatem duabus conditionibus observatis: prima est, quod tale determinans sibi genus, sit aliquid completum in actu; secundo, quod genus quod sibi determinat, sibi sit essentiale. Sic enim verum est omne quod determinat sibi genus, determinare sibi aliquam speciem illius generis: quia, ut dicitur in *Praedicamentis* *, quod est in aliquo genere, est in aliqua specie illius generis. Non autem verum est ubi altera illarum conditionum desit; et multo minus verum est ubi deficit utraque. In proposito autem deficit utraque conditio: quia et materia non est ens completum in actu, cum sit pura potentia; neque forma est de essentia materiae absolute sumptae. Ideo assumptum illud non habet veritatem in proposito. – Ratio autem quare materia, quae est ens incompletum, una existens, non determinat sibi aliquam speciem specialissimam de genere substantiae neque aliquod individuum, est quia ratione suae potentialitatis est susceptiva diversarum formarum; et quia forma est id a quo unumquodque speciem habet, ideo, sicut est in potentia ad diversas formas, ita est in potentia et indifferens ad diversas species et ad diversa individua.

* Cap. III, 5.

Responderi secundo ad idem assumptum potest, loquendo de genere extrinseco ab essentia eius potentiae quae sibi illud genus determinat, quod dupliciter potest intelligi quod determinat sibi aliquod genus extrinsecum determinare sibi speciem illius generis: uno modo, quod determinet sibi in essendo aliquam determinatam speciem illius generis; alio modo, quod determinet sibi alteram illarum sub disiunctione. Primo modo, assumptum est falsum: secundo modo, est verum. Nam potentia visiva, quae determinat sibi colorem pro obiecto operationis, non determinat sibi album determinate et signate, ita quod non possit videre nisi album, neque similiter nigrum, aut quemcumque alium colorem: non potest tamen videre nisi videat aliquem colorem particularem, aut scilicet hunc aut illum. Similiter hoc corpus, puta lignum, determinat sibi locum: non tamen hunc locum sibi determinat signate, sic quod non possit esse sine hoc loco; sed verum est quod non potest esse, secundum naturam, nisi sit in hoc aut in illo loco, enumerando omnia loca. Pari modo, non est necesse ut materia, quae determinat sibi formam in essendo, determinet sibi hanc signate, puta formam hominis, ut, sicut non potest esse sine forma, ita non possit esse sine forma hominis: sed bene oportet ut sibi determinet aliquam formam particularem sub disiunctione; non enim potest esse in actu nisi sub aliqua particulari forma sit, aut hac scilicet aut illa, omnes formas enumerando.

Per hoc patet responsio ad confirmationem. Consequentia enim falsa est. Nam quod contingenter se habet ad quodlibet contentum sub genere signate et determinate acceptum, ut est verum materiam contingenter se habere ad omnem formam, non oportet ut contingenter se habeat ad totum genus. Unde secundum ipsummet Scotum, II *Sent.*, d. XV *, ista consequentia neganda est: *Hoc corpus potest esse sine hoc loco et sine illo* (et sic de aliis signate). *Ergo potest esse sine omni loco.* Sed bene verum est quod id quod contingenter se habet ad omne contentum sub genere vage et indeterminate ac sub disiunctione acceptum, contingenter se habet ad totum genus. Sed non dicimus ad hunc sensum materiam ad omnem formam contingenter se habere. Immo necessario se habet ad illam: quia non potest esse sine hac aut illa.

* Ed. cit. f. 57.

VII. *Quarto* *. In agentibus per intellectum et aestimationem quamcumque, malum est praeter intentionem. Ergo et in agentibus per naturam. Ergo in omnibus agentibus.

* Cf. n. II.

Probatur antecedens. In huiusmodi agentibus intentio sequitur apprehensionem: cum tendat in id quod apprehenditur ut finis. Ergo, si perveniatur ad aliquid quod non habet speciem apprehensam, erit praeter intentionem: sicut accidit in eo qui, credens se comedere mel, comedit fel. Sed huiusmodi agens tendit in aliquid secundum quod accipit illud sub ratione boni. Ergo, si illud ad quod pervenitur, non sit bonum, sed malum, erit praeter intentionem. – Probatur quoque prima consequentia. Quia tendere ad bonum est commune agenti per intellectum et per naturam agenti.

2. Advertenda hic sunt duo. Primum est, quod aliquid apprehendi ut finem, dupliciter potest intelligi: uno modo, ut cognoscatur illi convenire finis rationem; alio modo, ut apprehendatur tanquam per se appetibile, apprehendendo scilicet illud tanquam conveniens absolute, non autem tanquam ad aliud utile. Primo modo, convenit tantum habentibus intellectum, quorum est cognoscere quid sit finis. Secundo autem modo etiam brutis convenit. Propter hoc dixit Sanctus Thomas non solum de agentibus per intellectum, sed etiam de agentibus *per aestimationem quamcumque*, sicut videlicet sunt bruta, quae naturali aestimatione ad suas moventur operationes, quod intentio sequitur apprehensionem, quia tendit in illud quod apprehenditur ut finis. Nam et intentio aliquo modo convenit brutis, ut declaratum est superius in secundo Libro *.

* Cf. cap. XLVII sq.; cap. XXX, Comment. n. VIII.

Secundum est quod, licet agenti per naturam et agenti per intellectum diversimode conveniat tendere in bonum, hoc tamen commune est utrique, quod intentio sequitur formam per quam agens operatur. Et ideo, sicut in agente per intellectum intentio sequitur apprehensionem per quam ipsum agit, et omne quod sequitur non conforme apprehensioni eius, est praeter intentionem ipsius; ita intentio agentis per naturam sequitur formam per quam agens naturale agit, et omne quod evenit non conforme inclinationi formae agentis, est praeter eius intentionem. Et ideo, cum malum ita discordet ab inclinatione formae naturalis, quae ad bonum inclinat, sicut ab apprehensione agentis per intellectum; sicut est praeter intentionem agentis per

intellectum, ita est praeter agentis naturalis intentionem. Propter hoc optime Sanctus Thomas, ad ostendendum quod malum est praeter intentionem agentis naturalis, si est praeter intentionem agentis per intellectum, hac ratione utitur, quod tendere ad bonum est commune utrique agenti.

Ultimo confirmatur conclusio auctoritate Dionysii, IV cap. *de Divinis Nominibus*.

CAPITULUM QUINTUM ET SEXTUM

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD MALUM NON SIT PRAETER INTENTIONEM.

Sunt autem quaedam quae huic sententiae adversari videntur.

Quod enim accidit praeter intentionem agentis, dicitur esse fortuitum et casuale et in paucioribus accidens*. Malum autem fieri non dicitur fortuitum et casuale, neque ut in paucioribus accidens, sed semper vel in pluribus. In naturalibus enim semper generationi corruptio adiungitur. In agentibus etiam per voluntatem in pluribus peccatum accidit: cum *difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo,* ut dicit Aristoteles, in II *Ethicorum* *. Non igitur videtur malum esse proveniens praeter intentionem.

* Cf. cap. III, *Adhuc. Quod provenit.*

* Cap. IX, 2; s. Th. l. 11.

Item. Aristoteles in III *Ethic.* *, expresse dicit quod *malitia est voluntarium.* Et hoc probat per hoc quod aliquis voluntarie operatur iniusta, *irrationabile autem est operantem voluntarie iniusta non velle iniustum esse, et voluntarie stuprantem non velle incontinentem esse;* et per hoc quod legislatores puniunt malos quasi voluntarie operantes mala. Non videtur igitur malum praeter voluntatem vel intentionem esse.

* Cap. V, 2 sqq.; s. Th. l. 11 sq.

Praeterea. Omnis motus naturalis habet finem intentum a natura. Corruptio autem est mutatio naturalis, sicut et generatio. Finis igitur eius, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura: sicut etiam forma et bonum, quae sunt generationis finis.

† Cap. VI.

† Ut autem positarum rationum solutio manifestior fiat, considerandum est quod malum considerari potest vel in substantia aliqua, vel in actione ipsius. Malum quidem in substantia aliqua est ex eo quod deficit ei aliquid quod natum est et debet habere: si enim homo non habet alas, non est ei malum, quia non est natus eas habere; si etiam homo capillos flavos non habet, non est malum, quia, etsi natus sit habere, non tamen est debitum ut habeat; est tamen malum si non habeat manus, quas natus est et debet habere, si sit perfectus, quod tamen non est malum avi. Omnis autem privatio, si proprie et stricte accipiatur, est eius quod quis natus est habere et debet habere. In privatione igitur sic accepta semper est ratio mali.

Materia autem, cum sit potentia ad omnes formas, omnes quidem nata est habere, nulla tamen est ei debita: cum sine quavis una earum possit esse perfecta in actu. Quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae ex materia constituuntur: nam non potest esse aqua nisi habeat formam aquae, nec potest esse ignis nisi habeat formam ignis. Privatio igitur formae huiusmodi, comparata ad materiam, non est malum materiae: sed comparata ad id cuius est forma, est malum eius, sicut privatio formae ignis est malum ignis. Et quia tam privationes quam habitus et formae non dicuntur esse nisi secundum quod sunt in subiecto, si quidem privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter: sin autem, erit malum alicuius, et non simpliciter. Hominem igitur privari manu, est malum simpliciter: materia autem privari forma aeris, non est malum simpliciter, sed est malum aeris.

Privatio autem ordinis aut commensurationis debitae in actione, est malum actionis. Et quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio, necesse est ut talis privatio in actione simpliciter malum existat.

His igitur visis, sciendum est quod non omne quod est praeter intentionem, oportet esse fortuitum vel casuale, ut prima ratio proponebat. Si enim quod est praeter intentionem, sit consequens ad id quod est intentum vel semper vel frequenter, non eveniet fortuito vel casualiter:

1 quaedam quae] quidam qui YZ; X *om* quae, *post* sententiae α. 4 dicitur] videtur NYZ. et casuale] vel casuale NYZ: *ita mox.* 16 malitia] malum NYZ. Et hoc] et ibi hoc Z, et P. 17 voluntarie *post* iniusta αWXPc. 20 quod *Ita* NYZ; etiam BEFHX*b*P*c*, quod etiam G, etiam quod CDW. 25 Corruptio autem] et corruptio autem αWX. 27 intentus *post* natura NYZ. 30 Ut autem *Novum capitulum incipiunt* DEGsNP*c* *sub titulo* Solutio rationum praemissarum, *et b* Solutio praedictarum rationum; *margo* Y*:* secundum alios libros hic incipit capitulum 6. positarum *post* rationum NYZ. 36 ei *om* NYZ. 37 si... non habet] si non habet capillos flavos NYZ. 38 sit] est αDWXP*c*.

1 debitum ut habeat *Ita* NZ *et addito* flavos Y; (ei WP*c*) debitum ut habeantur αDWP*c* *et sine* ut X, ei debitum quod tales habeat EG*b*. 5 natus est] natus α. 6 semper *om* αWP*c*. 8 Materia] mala α. potentia] in potentia GWYsH*b*P*c*. 15 formae *post* huiusmodi αDWXP*c*. 16 materiae *Ita* WYZsBEG*b*; naturae *ceteri.* 22 ad subiectum in quo est] inquantum est Y, ad subiectum in quo est in quantum est N, est *om* αDX*b*. malum *post* simpliciter NYZ. 34 est *post* intentionem NYZ. 36 intentionem] esse *addunt* BFH. 37 vel frequenter *Ita* DNYZ*b*; et (vel WP) sicut frequenter *ceteri.*

sicut in eo qui intendit dulcedine vini frui, si ex potatione vini sequatur ebrietas, non erit fortuitum nec casuale; esset autem casuale si sequeretur ut in paucioribus.

Malum ergo corruptionis naturalis, etsi sequatur praeter intentionem generantis, consequitur tamen semper: nam semper formae unius est adiuncta privatio alterius. Unde corruptio non evenit casualiter neque ut in paucioribus: licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est. Si autem sit talis privatio quae privet id quod est debitum generato, erit casuale et simpliciter malum, sicut cum nascuntur partus monstruosi: hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod est intentum, sed est ei repugnans; cum agens intendat perfectionem generati.

Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activae. Unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem, sed non erit casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem: si tamen tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. Erit autem casuale si hic defectus raro talem comitatur agentem.

In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio: nam universalia non movent, sed particularia, in quibus est actus. Si igitur illud bonum quod intenditur, habeat coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, sequitur malum morale non casualiter, sed vel semper vel frequenter: sicut patet in eo qui vult uti femina propter delectationem, cui delectationi adiuncta est inordinatio adulterii; unde malum adulterii non sequitur casualiter. Esset autem casuale malum si ad id quod intendit, sequeretur aliquod peccatum ut in paucioribus: sicut cum quis, proiiciens ad avem, interficit hominem.

Quod autem huiusmodi bona aliquis intendat ut in pluribus quibus privationes boni secundum rationem consequuntur, ex hoc provenit quod plures vivunt secundum sensum, eo quod sensibilia sunt nobis manifesta, et magis efficaciter moventia in particularibus, in quibus est operatio: ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se, sed per accidens. Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter non vellet; sicut qui proiicit merces in mari causa salutis, non intendit proiectionem mercium, sed salutem, proiectionem autem vult non simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinatam actionem, non intendens inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari.

Eodem autem modo patet solutio ad tertiam obiectionem. Nunquam enim invenitur mutatio corruptionis sine mutatione generationis: et per consequens nec finis corruptionis sine fine generationis. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod sit aer, quo existente non est aqua. Hoc ergo quod est esse aerem, intendit natura secundum se: quod vero est non esse aquam, non intendit nisi inquantum est coniunctum ei quod est esse aerem. Sic igitur privationes a natura non sunt secundum se intentae, sed secundum accidens: formae vero secundum se.

Patet ergo ex praemissis quod illud quod est simpliciter malum, omnino est praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi: quod vero non est simpliciter, sed alicui malum, non est intentum a natura secundum se, sed secundum accidens.

---

1 sicut] patet *addunt* NYZ. intendit *post* vini NYZ. 3 nec] vel GNYZ. 7 formae... privatio *Ita* NYsBEP; forma... principio αEGX*cd*, forma... privationi DsGH*b*, generationi... privatio W, forma... privatio Z. 9 ut in] ut α*c*. 11 sit *post* privatio NYZ. 12 quae privet] ut privet EG, quae privat Pc. 16 cum agens] cum magis αW. 23 si tamen] si BFH, si non C, cum Pc; NYZ *vide sub* pA. 31 privationem *post* boni NYZ.

1 consequuntur *Ita* NYZ; consequantur *ceteri*. 4 est *om* αW. 5 plura] plurima NYZ. talium] casualium αWX*cd*, sensualium D. sequitur] consequitur NYZ. 7 patet] etiam patet NZ; *Ad* Ex quo Y *incipit novum capitulum cum titulo* Solutio rationum praedictorum (!); *margo:* hic secundum alios libros non incipit capitulum. 11 propter se *post* vult DNYZ. est eius etiam quod] est eius in quod αG, in eius est quod X, est eius ut quod D, eius etiam quod N, eius est quod Z, est eius quod EWY*cd*, eius est etiam quod *b*, est etiam eius quod P. 17 consequendum] cum nondum α, concedendum N. 28 naturae *om* NsZ, et Z, *post* absoluta Y. 31 intendit *post* natura NYZ. 33 ei *om* α; *pro* quod est esse, non esse DEG, esse sDE. 39 monstruosi] monstruosus NYZ.

Commentaria Ferrariensis

Quia contra determinatam veritatem aliquae rationes sunt quae difficultatem afferunt, ideo illas Sanctus Thomas, ut completa et integra veritas habeatur, primo adducit; secundo solvit, capite sequenti *.

* Infra, n. I *bis*. Cf. var. ad p. 14 a 30; et Comm. cap. pr., init.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic*. Malum in naturalibus est semper: cum generationi semper sit coniuncta corruptio. In voluntariis etiam peccatum in pluribus accidit: cum difficile sit operari secundum virtutem, II *Ethicorum*. Ergo malum non provenit praeter intentionem. – Probatur consequentia. Quia quod est praeter intentionem est fortuitum et casuale, et in paucioribus accidens.

Secundo *. Tertio *Ethicorum* dicitur quod *malitia est voluntaria*. Ergo malum non est praeter voluntatem, vel intentionem. * Cf. n. VI.

Tertio *. Corruptio est mutatio naturalis. Ergo finis eius, qui est privatio habens rationem mali, est intentus a natura. – Probatur consequentia. Quia omnis motus naturalis habet finem intentum. * Cf. n. VII.

† Cap. vi. † I *bis*. Positis obiectionibus contra determinationem superius factam, accedit Sanctus Thomas ad earum solutionem, suo ordine *.

* Cf. nn. vi, vii,

Pro solutione autem primae rationis, praemittit quatuor. Primum est, quod ratio mali *in aliqua substantia* est in privatione stricte et proprie accepta, quae scilicet est eius quod nata est habere et debet habere, non autem in privatione eius quod non est nata habere, aut non debet habere: sicut homini malum est si non habeat manus, non autem si non habeat alas, aut non habeat capillos flavos.

Secundum est, quod privatio formae comparata ad materiam, non est eius malum, sed bene est malum naturae cuius est forma: sicut privatio formae ignis est malum ignis, non autem materiae. Quia, licet materia nata sit habere omnes formas, nulla tamen est ei debita, cum sine una quavis earum possit esse in actu perfecta: quaelibet tamen earum est debita alicui eorum quae sunt ex materia composita.

Tertium est quod, cum tam privationes quam habitus et formae non dicantur esse nisi secundum quod sunt in subiecto, si privatio sit malum per comparationem ad subiectum in quo est, erit malum simpliciter. Sin autem, erit malum non simpliciter, sed *alicuius*.

Quartum est, quod malum *actionis* est privatio ordinis aut commensurationis debitae in actione, quando et secundum quod debet inesse. Et talis privatio est simpliciter malum: quia cuilibet actioni est debitus aliquis ordo et aliqua commensuratio.

II. Ad evidentiam primi et secundi dicti, advertendum quod hoc dicitur aliquid debitum alicui quod ad eius integritatem et perfectionem requiritur, ita quod absque eo non dicitur secundum suam speciem perfectum in natura. Hoc autem esse potest tam ad essentiam substantiae, quam etiam ad complementum et perfectionem aliquam accidentalem, pertinens: homini enim debitum est quod animam rationalem habeat; et quod habeat manus, si debeat dici perfectus homo in natura. Et ideo privatio huius dicitur malum hominis: homo enim carens manibus est imperfectus, et sic malum aliquod in ipso esse dicitur.

2. Ad evidentiam tertii dicti, considerandum est quod, cum forma habeat rationem boni inquantum dat esse, ut dicitur Prima, qu. v *, privatio illi opposita habet rationem mali inquantum aufert aliquod esse. Idcirco, ad videndum quomodo aliquod subiectum esse sub privatione sit malum simpliciter aut non simpliciter, respiciendum est ad modum quo forma et privatio ad ipsum esse se habet. Propter hoc Sanctus Thomas, ut ostendat quomodo dicatur malum aliquid simpliciter, accipit modum essendi privationis et habitus illi oppositi.

* Art. 1, 5.

Quia enim forma cui opponitur privatio, ut sic, et privatio non habent esse nisi in subiecto, ad sanum sensum loquendo de privatione, – dicitur enim habere esse in subiecto quia negat a subiecto formam et esse, non autem quia ipsa proprie habeat esse: est enim privatio, communiter etiam accepta, carentia formae in aliquo subiecto – ideo secundum quod ad subiectum diversimode se habet, ita diversimode subiectum esse sub tali privatione est malum. Quando enim privat a subiecto in quo est formam illi subiecto debitam, tunc est malum subiecti; et ideo absolute malum est subiectum esse sub tali privatione, sicut absolute loquendo, absque alia additione, malum est hominem non habere manum, quia carere manu est malum in comparatione ad hominem. Quando autem non privat a subiecto formam illi debitam, tunc non est malum simpliciter subiectum esse sub tali privatione, cum non sit illa privatio malum ut ad illud subiectum comparatur: dicitur enim malum alicuius simpliciter quod ad ipsum comparatum est malum, non autem quod est malum ad alterum comparatum; sicut et bonum alicuius simpliciter dicitur quod est bonum in comparatione ad illud, non autem quod est bonum in comparatione ad aliud tantum. Potest tamen esse malum alicuius: sicut, quia carere forma substantiali aeris non est malum materiae, cum non tollat formam materiae debitam, iuxta praedicta, materiam carere forma aeris non est absolute malum, sed est malum aeris, quia ex eo quod materia non habet formam aeris, tollitur aeris natura.

III. Istis suppositis, respondet Sanctus Thomas ad obiectionem factam *. Quantum enim ad naturalia, dicitur primo, quod non omne quod est praeter intentionem est casuale et in paucioribus. Corruptio enim naturalis et privatio aliqua, quae sunt praeter intentionem generantis, semper sequuntur generationem: licet privatio quandoque non sit malum simpliciter, sed alicuius, ut dictum est.

* Num. 1 (cap. v).

Dicitur secundo, quod non est universaliter verum malum esse ut in pluribus. Privatio enim quae privat aliquod debitum generato, est simpliciter malum et casualis, ut cum nascuntur partus monstruosi: hoc enim non consequitur de necessitate ad id quod intenditur, sed ei repugnat.

Dicitur tertio, quod malum actionis consequitur defectum virtutis activae, et est praeter intentionem agentis habentis virtutem defectivam. Sed non est casuale quando agens vel semper vel frequenter talem defectum patitur: quia sequitur de necessitate ad agentem sic deficientem. Est autem casuale quando talis defectus raro concomitatur agentem.

2. Quantum ad voluntaria, dicitur primo, quod aliquando malum non est casuale, aliquando vero est casuale. Quando enim bonum particulare quod intenditur in actione, habet coniunctam privationem boni secundum rationem vel semper vel frequenter, ut delectationi intentae ex usu feminae alterius coniuncta est inordinatio adulterii, malum non sequitur casualiter. Quando autem sequitur peccatum ut in paucioribus, malum est casuale: sicut cum quis, proiiciens ad avem, hominem interficit.

Dicitur secundo, quod idcirco huiusmodi bona ut in pluribus intenduntur quibus privationes boni rationis consequuntur, quia plures secundum sensum vivunt, eo quod sensibilia particularia, in quibus est operatio, sint nobis magis manifesta et efficacius moveant: ad plura autem sensibilium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem.

IV. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, ut sciatur quando malum in pluribus aut in paucioribus accidat, primo videndum est quomodo hoc in naturalibus se habeat; secundo, quomodo in voluntariis *.

* Num. v.

Quantum ad primum, sciendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LXIII, a. 9, ad 1; *Pot.*, q. III, a. 6, ad 5; II *Sent.*, d. I, q. I, a. 1, ad 3, et d. XXXIV, [a. 3] ad 2, quod in naturalibus malum considerari potest aut respectu totius naturae; aut respectu alicuius determinatae speciei in natura. Utro modo consideretur malum, est in paucioribus. Respectu quidem totius naturae, patet: quia est tantum in rebus corruptibilibus, quae, si considerentur in ratione quantitatis continuae, sunt multo minora corporibus caelestibus; omnia enim corpora corruptibilia simul sumpta sunt multo minoris quantitatis quam sint corpora caelestia. Respectu etiam determinatae speciei patet: quia actio semper secundum naturam evenit nisi impediatur; raro autem accidit impedimentum. Unde videmus monstra pro minori parte evenire in natura.

Attendendum tamen quod, licet defectus naturae et operationum eius in tota una specie pro minori parte accidat, in uno tamen aliquo singulari potest contingere defectus actionis pro maiori parte, propter defectum virtutis aut instrumenti: sicut apparet in claudicante, et in generante monstruosos filios pro maiori parte. Et ad hunc sensum intelligitur quod inquit hoc loco Sanctus Thomas, quod malum consequitur semper aut frequenter in naturalibus cum agens, scilicet singulare, vel semper vel frequenter patitur virtutis defectum.

V. Quantum ad secundum *, dicitur primo, quod in angelis malum ut in paucioribus fuit. Quia pro maiori parte secuta est operatio secundum convenientiam naturae, quae est in ipsis tantum una et intellectualis: sicut et actio naturalis pro maiori parte sequitur secundum naturam.

* Num. praec., init.

2. Dicitur secundo, quod in hominibus, considerata tota natura speciei quantum ad factibilia, malum est in pau-

* II Phys., II, 7. cioribus: quia ars operatur per modum naturae*, et sic deficit in paucioribus, sicut et natura.

Quantum vero ad agibilia et moralia, malum est in pluribus. Quia, cum sensibilia particularia multiplicentur magis, et sint pluribus nota, atque magis moveant quam delectabilia secundum rationem, plures sequuntur delectabilia secundum sensum, quae pro maiori parte habent coniunctam privationem boni rationis. Propter quod in ipsis est malum hominis inquantum est homo: cum sit homo per rationem, et consequenter debitum sit homini, inquantum est homo, secundum rationem operari. Et ad hunc sensum intelligitur quod inquit Aristoteles II *Topicorum**, malum ut in pluribus evenire; et quod hoc loco ait Sanctus Thomas, quoniam ratio quare plures intendant bona quibus privationes boni rationis coniunguntur, est quia plures vivunt secundum sensum

* Cap. VI, 3.

3. Dicitur tertio quod, considerato uno individuo et singulari, si sit in eo voluntas per habitus virtutum perfecta, malum evenit in paucioribus: quia habitus inclinat per modum naturae, quae in paucioribus deficit. Si autem voluntas sit per habitus vitiorum deformata, malum ut in pluribus evenit: quia per huiusmodi habitus homo conformatur brutis, quae pro maiori parte sequuntur naturae impetum, ut inquit Boetius, in IV *de Consol.*, prosa 3. Et sic, cum operationes ab habitu vitii procedentes sint malum hominis inquantum est homo, eo quod contrarientur rationi, sequitur quod talis pro maiori parte malum operetur. Si etiam voluntas nullo sit habitu perfecta, cum, ut sic, ad utrumlibet se habeat; et mala pluribus modis contingant quam bona; in pluribus flectitur in malum quam in id quod est perfecte et totaliter bonum; supposito praesertim quod natura sit per peccatum vitiata.

4. Dicitur quarto, de mente Sancti Thomae *de Potentia*, loco allegato, quod, licet malum tam naturae quam moris, comparando effectus ad communem causam, aliquando pro maiori parte eveniat, sive natura in universali, sive in aliquo singulari agente considerata; *si tamen effectus ad proprias causas comparentur, nunquam invenitur malum nisi in paucioribus.* Quamvis enim partus monstruosus, ad virtutem generativam comparatus, absolute malum quoddam naturae sit, inquantum non sequitur naturae ordinem; ad virtutem tamen generativam deficientem tali modo comparatus, non est malum, cum sit secundum inclinationem sui proprii principii; sed partus non monstruosus erit malum illius virtutis sic deficientis, quia evenit praeter eius inclinationem. Et cum illud raro eveniat, sequitur quod effectus proprius illius causae pro minori parte deficiat, et sic pro minori parte malum eveniat, ad propriam causam comparatum. Similiter operatio circa delectabile secundum sensum, comparata ad hominem absolute, est mala: comparata tamen ad appetitum sensibilem et naturam sensitivam, quae est illius propria causa, invenitur bona, cum sit secundum talis naturae inclinationem; sicut et in brutis appetitum sensibilem sequentibus est bona. Ideo in huiusmodi operationibus circa sensibilia, ut ad naturam sensitivam et appetitum sensibilem referuntur, in paucioribus est malum, quia pro maiori parte cum sensibili appetitu conveniunt: licet, ut ad rationem et appetitum rationalem, aut ad hominem absolute referuntur, pro maiori parte in ipsis sit malum; secundum quem sensum superius* sumus locuti.

* Parag. 3 huius num.

Ex iis patet intellectus eorum quae inquit hoc loco Sanctus Thomas, scilicet quod malum semper aut frequenter accidit in operationibus ab agente deficiente provenientibus, quando tales defectus semper aut frequenter virtutem agentis sequuntur. Hoc enim intelligitur comparando ipsam actionem ad virtutem agentis absolute, puta motum ad virtutem motivam: quia tunc, si defectus pro maiori parte eam concomitetur, sequetur malum actionis pro maiori parte. Si autem comparatio actionis fieret ad virtutem ut est sub tali defectu, quo modo est causa propria actionis deficientis, tunc actio talis mala non erit tanquam carens debito ordine: cum sibi ut a causa sic deficiente provenit, non sit debitum habere perfectionem qua caret; sicut nec malum est homini carere alarum perfectione, cum non sit debitum ad hominis integritatem habere alas.

5. Attendendum autem quod in tota hac digressione loquimur de malo simpliciter, ad sensum quem Sanctus Thomas hic explicavit: non autem de malo alicuius alterius tantum*. Quia si de huiusmodi malo loqueremur, omnem actionem, tam naturalem quam voluntariam, pro maiori parte sequitur malum. Operationem enim bonam moraliter et secundum rationem concomitatur privatio boni delectabilis secundum sensum, quae privatio est malum appetitus sensitivi: et generationem formae introductae concomitatur privatio formae abiectae, quae est malum naturae corruptae. Propter hoc dixit Sanctus Thomas quod malum, sic scilicet acceptum, aut semper aut pro maiori parte evenit in actionibus, et non evenit in paucioribus et a casu.

* Cf. n. 1 bis, Tertium.

VI. *Ad secundam obiectionem** respondetur negando consequentiam: quia malum et est voluntarium, et est praeter intentionem. Intentio enim est tantum ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est etiam eius quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter illud non vellet. Ostenditur hoc exemplo proiicientis merces in mare causa salutis, ubi proiectio mercium est volita per accidens. Et similiter dicitur malitia volita non per se, sed per accidens: sicut aliquis vult propter bonum sensibile inordinatam actionem.

* Num. 1 (cap. V).

2. Attendendum, circa istam responsionem, quod Sanctus Thomas differentiam facit inter intentionem alicuius et illius volitionem. Quia id intendit voluntas et appetitus in quod propter se inclinatur: quia intentio proprie est actus appetitus circa finem; finis autem, ut sic, est propter se volitus. Sed volitio est non solum eius quod propter se volumus, sed etiam eius quod volumus propter aliud: sicut et sanitatem volumus et medicinam. Dicere ergo quod malum sive malitia non est intenta, sed est praeter intentionem, et tamen est volita per accidens, est dicere quod non est volita propter se, sed tamen est volita propter aliud.

3. Advertendum secundo, quod volitum per accidens dupliciter potest accipi. Uno modo, quod totaliter subterfugit cognitionem volentis, et tamen est coniunctum per se volito: sicut volens bibere dulce, ignorans quod illud sit venenum, dicitur velle venenum per accidens. Et tale dicitur omnino per accidens esse volitum. – Alio modo, quia cadit quidem sub cognitione volentis, sed tamen illud non vult nisi inquantum vult aliquod bonum cui coniungitur; immo, si posset unum ab alio separare, vellet unum sine alio: sicut ille qui vult proiicere merces in mare causa propriae salutis, non vult mercium proiectionem nisi quia vult salutem suam, quam consequi non potest absque mercium perditione; et si posset salutem consequi absque damno mercium, non vellet earum perditionem.

Malum ergo nunquam est volitum propter se. Sed aliquando est volitum omnino per accidens: sicut, cum quis vult proiicere sagittam ad locum per quem non solent homines transire, si accidat ut proiiciendo sagittam hominem interficiat, dicitur voluisse hominis interfectionem omnino per accidens et nullo modo per se, neque, inquam, primo, neque secundario propter aliud. – Aliquando vero non est volitum per accidens omnino, quasi scilicet non sit cognita deformitas et deordinatio actus voliti: sed est volitum per accidens ut *per accidens* distinguitur contra *primo et per se*, ut idem est quod *per aliud;* sicut, cum quis vult consequi delectationem quae est in adulterio, cognoscens illi coniunctam esse privationem ordinis iustitiae, vult illam deordinationem propter delectationem, inquantum vult delectationem cui necessario illud malum coniungitur, et magis vult illud malum incurrere quam tali carere delectatione. Et ad hunc sensum inquit Philosophus malitiam et peccatum quandoque voluntaria esse. Nam *non solum est voluntarium quod propter seipsum volumus, sed etiam quod volumus propter aliud,* licet secundum se sumptum non esset voluntarium, ut dicitur I[a] II[ae], q. VI, a. 6*. Et propter hoc, ut dicitur in QQ. *de*

* Ad 1.

Malo, qu. 1, a. 3, ad 15, non excusatur homo in huiusmodi a peccato, licet malum non sit propter se intentum: quia ad hoc ut sibi malum imputetur, sufficit quod sit propter aliud volitum, licet non sit volitum propter se.

Quod autem dixi, hominis interfectionem ex iactu sagittae esse volitum omnino per accidens a non considerante illud evenire debere, non contrariatur ei quod ait Sanctus Thomas *Malo*, q. 1, a. 3, ad 15, quod scilicet, *dum accidens aliquod coniungitur effectui ut in paucioribus et raro, non oportet quod agens intendens effectum per se, intendat aliquo modo effectum per accidens.* Accipit enim Sanctus Thomas ibi effectum intendi per accidens quando ex cognitione intenditur: non autem ut intendi per accidens dicitur quod coniungitur intento per se etiam si non cognoscatur suo intento per se coniunctum esse.

* Num. 1 (cap. v).

VII. *Ad tertiam obiectionem** respondetur quod privatio non est intenta per se et seorsum a forma, sed per accidens, inquantum coniungitur formae, quae est finis generationis, sicut et corruptio semper generationi coniungitur. Declaratur exemplo corruptionis aquae et generationis aeris.

2. Circa hanc responsionem duo sunt advertenda. Primum est, quod *intentio* quandoque proprie accipitur: et sic est tantum de eo quod est finis et est per se intentum. Quandoque vero accipitur pro inclinatione appetitus ad quodcumque. Cum ergo hic dicitur quod natura utrumque, scilicet et finem generationis et finem corruptionis, *simul intendit*, accipitur intentio communiter, non autem proprie. Licet enim sit unus et idem actus quo aliquid inclinatur ad finem et ad id quod est ad finem, ut sic, ille tamen dicitur intentio respectu finis, non autem respectu ordinati ad finem. Unde non est contradictio in verbis Sancti Thomae cum in praecedenti responsione dixit malum non esse intentum, sed tantum volitum, hic autem dicit privationem, quae est malum quoddam, esse simul intentum cum forma: ibi enim accepit intentionem proprie, hic autem communiter. – Vel possumus dicere quod malum non potest esse intentum proprio actu ad ipsum terminato; sed bene potest intendi actu qui ad bonum terminatur cui malum est coniunctum.

3. Advertendum secundo, quod tam natura particularis generans et corrumpens, quam universalis, intendunt primo et per se generationem et formam geniti: per accidens autem intendunt corruptionem, et privationem formae praecedentis in materia, quia non potest esse generatio nisi per abiectionem formae praecedentis. Aer enim agens in aquam, et similiter virtus caelestis, aeris generationem, ut hic dicitur, absolute et simpliciter intendunt, corruptionem vero aquae non intendunt nisi quia generationi aeris necessario coniungitur: si enim posset natura generare aerem absque corruptione alterius naturae, illud faceret. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod natura non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul intendit utrumque. – Quod vero aliquando inquit Sanctus Thomas *corruptionem esse de intentione naturae universalis, sed esse contra naturam particularem**, intelligendum est de natura particulari quae corrumpitur: quia nec per se nec per accidens natura, quantum est ex ratione suae formae, suam corruptionem intendit. Non autem intelligitur de natura corrumpente aliam naturam dum sibi simile generat: talis enim, ut dictum est, cum generatione per accidens intendit corruptionem, sicut et natura universalis.

* 1 Part., XXII, 2, ad 2.

VIII. Ex istis responsionibus deducit Sanctus Thomas manifestum esse quod malum simpliciter est omnino praeter intentionem in operibus naturae: malum vero non simpliciter, sed alicui, est a natura intentum secundum accidens.

Pro intellectu eorum quae dicta sunt, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Quarto, d. XXXVI, q. 1, a. 1, ad 2, quod duplex est naturae intentio: una prima, alia secunda. Prima intentio est inclinatio naturae absolute ad sibi simile et conforme secundum omnem sui perfectionem. Secunda autem est ad sibi simile quantum fieri potest, supposito quod prima frustretur intentio: sicut et in artificialibus prima intentio artificis est ex supposita materia facere opus omni ex parte conforme arti; secunda autem est, supposito quod non possit primum intentum assequi, facere ex ipsa materia simile arti quantum potest. *Corruptio ergo et omnis defectus sunt contra primam intentionem naturae: quia natura prima intentione esse et perfectionem intendit.* Est tamen aliquis defectus de secunda intentione naturae. *Quando enim natura non potest effectum ad maiorem perfectionem perducere, inducit ad minorem: sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quae est mas occasionatus, ut dicitur XVI de Animalibus**. Quod ergo inquit Sanctus Thomas, malum simpliciter esse omnino praeter intentionem in operibus naturae, sicut partus monstruosi, intelligendum est quod est praeter primam naturae intentionem: non autem quod sit praeter secundam intentionem.

* Al. II *de Animal. Gen.*, III, fin.

CAPITULUM SEPTIMUM

QUOD MALUM NON EST ALIQUA ESSENTIA.

Ex his autem apparet quod nulla essentia est secundum se mala.

Malum enim, ut dictum est*, nihil est aliud quam *privatio eius quod quis natus est et debet habere:* sic enim apud omnes est usus huius nominis *malum.* Privatio autem non est aliqua essentia, sed est *negatio in substantia**. Malum igitur non est aliqua essentia in rebus.

* Cap. VI.
* III *Metaph.*, II, 8; s. Th. IV, l. 3.

Adhuc. Unumquodque secundum suam essentiam habet esse. Inquantum autem habet esse, habet aliquid boni: nam, si *bonum est quod omnia appetunt**, oportet ipsum *esse* bonum dicere, cum omnia esse appetant. Secundum hoc igitur unumquodque bonum est quod essentiam habet. Bonum autem et malum opponuntur. Nihil igitur est malum secundum quod essentiam habet. Nulla igitur essentia mala est.

* Cf. cap. III, fin.

Amplius. Omnis res vel est agens, vel est facta. Malum autem non potest esse agens: quia quicquid agit, agit inquantum est actu existens et perfectum. Et similiter non potest esse factum: nam

---

10 secundum suam essentiam habet esse] secundum hoc habet essentiam secundum quod habet esse NZ *et mutando* essentiam habet Y.
1 habet aliquid boni *Ita* NYZ; habet aliquid bonum EG*b*, habet aliquod bonum αDXP*c*, aliquod bonum est W. 5 autem DEG*b*P*c*; *om* αWXZ, *post* malum Y; N *om* Bonum... opponuntur. 9 quia quicquid] quicquid enim NYZ. 10 agit *semel* αX. et *om* NYZ.

cuiuslibet generationis terminus est forma et bonum. Nulla igitur res secundum suam essentiam est mala.

Item. Nihil tendit ad suum contrarium: unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens. Omne autem ens agendo intendit bonum, ut ostensum est*. Nullum igitur ens, inquantum huiusmodi, est malum.

* Cap. III.

Adhuc. Omnis essentia est alicui rei naturalis. Si enim est in genere substantiae, est ipsa natura rei. Si vero sit in genere accidentis, oportet quod ex principiis alicuius substantiae causetur, et sic illi substantiae erit naturalis: licet forte alteri substantiae non sit naturalis, sicut caliditas est naturalis igni, licet sit innaturalis aquae. Quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei. Malum igitur, cum sit eius quod est naturale privatio, non potest esse alicui naturale. Unde et quicquid naturaliter inest alicui, est ei bonum, et malum si ei desit. Nulla igitur essentia est secundum se mala.

Amplius. Quicquid habet essentiam aliquam, aut ipsummet est forma, aut habet formam aliquam: per formam enim collocatur unumquodque in genere vel specie. Forma autem, inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis: cum sit principium actionis; et finis quem intendit omne faciens; et actus quo unumquodque habens formam perfectum est. Quicquid igitur habet essentiam aliquam, inquantum huiusmodi, est bonum. Malum igitur non habet essentiam aliquam.

Item. Ens per actum et potentiam dividitur. Actus autem, inquantum huiusmodi, bonum est: quia secundum quod aliquid est actu, secundum hoc est perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est: tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet; et est etiam actui proportionata, non ei contraria; et est in eodem genere cum actu; et privatio non competit ei nisi per accidens. Omne igitur quod est, quocumque modo sit, inquantum est ens, bonum est. Malum igitur non habet aliquam essentiam.

Amplius. Probatum est in Secundo huius*, quod omne esse, quocumque modo sit, est a Deo. Deum autem esse perfectam bonitatem, in Primo ostendimus*. Cum igitur boni effectus malum esse non possit, impossibile est aliquod ens, inquantum est ens, esse malum.

* Cap. XV.

* Cap. XXVIII, XLI.

Hinc est quod *Gen.* I[31] dicitur: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona;* et *Eccle.* III[11]: *Cuncta fecit bona in tempore suo;* et I *Tim.* IV[4]: *Omnis creatura Dei bona.*

Et Dionysius, cap. IV *de Div. Nom.**, dicit quod *malum non est existens,* scilicet per se, *nec aliquid in existentibus,* quasi accidens, sicut albedo vel nigredo.

* S. Th. l. 16, 17, 23.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium aliquas res secundum suas naturas esse malas*.

* Aug. *de Haeres.*, XLVI.

---

1 terminus est forma et] est terminus forma et αWX*cd*, est terminus et forma D, est terminus forma etiam *b*, 5 quod] illud quod NYZ. 6 ens] agens NYZ. 10 natura rei] naturalis *addunt* BH; *lac.* X. 18 ei] esse ei BHW*b*, esse enim ei C. inesse ei D, ei unde X. 20 Unde et] unde αWP*c*, et X. 25 ipsummet] ipsum NWYZ, ipsamet αP*c*. 28 bonitatis] boni NYZ.

7 est perfectum] aliquid est perfectum DP*d*, perfectum est NYZ. 9 et est etiam] et etiam αW*b*, est etiam D, et etiam est P*c*. 13 ens *om* NYZ; *cf* pA. 17 in Primo *Ita* ENYZ; huius *addunt ceteri.* 18 effectus malum] effectum malum αWX, effectus malus *b*, malum effectus D. 26 est *om* αWX. aliquid] per aliquid BCF. 31 esse *om* X, *post* malas αDWP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas malum esse in rebus praeter intentionem, vult nunc ostendere quoniam *nulla essentia est secundum se mala**, accipiendo formaliter malum, scilicet pro ipsa privatione perfectionis debitae inesse.

* Cf. Comment. cap. IV, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, movet quaedam dubia et solvit, in duobus capitulis sequentibus.

I. *Arguitur ergo primo sic.* Malum est privatio. Ergo non est essentia aliqua in rebus. – Antecedens patet ex usu nominis. – Consequentia vero probatur. Quia privatio non est aliqua essentia, sed *negatio in substantia,* idest *in subiecto.*

Secundo. Unumquodque secundum hoc bonum est quod essentiam habet. Ergo, cum bonum et malum opponantur, nihil est malum secundum quod habet essentiam. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia unumquodque secundum suam essentiam habet esse. Inquantum autem habet esse, habet aliquod bonum: cum omnia appetant esse.

Adverte circa istam propositionem, *Unumquodque secundum suam essentiam habet esse,* quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod ipsa rei essentia sit eius esse. Et sic falsa est propositio, nec sic eam intelligit Sanctus Thomas: in solo enim Deo verum est quod eius essentia sit ipsius esse, ut in superioribus * est ostensum. – Alio modo, quod ex ipsa rei essentia proveniat esse rei. Et sic vera est propositio, et hic intenta. Essentia enim simplex creata est causa formalis sui esse, et eius susceptivum. Essentia vero composita ex materia et forma est proprium susceptivum esse, ita quod, constituta essentia, statim resultat esse suppositi: et sic dicitur res secundum essentiam habere esse. Est etiam essentia rei compositae causa formalis esse ratione suae formae, quae dat esse formaliter.

* Lib. II, cap. LII.

II. *Tertio.* Malum nec est agens neque factum: cum omne quod agit, agat inquantum est in actu et perfectum; et cuiuslibet generationis terminus sit forma et bonum. Ergo malum non est res aliqua. – Patet consequentia: quia omnis res aut est agens aut est facta.

Quarto. Omne agens agendo intendit bonum. Igitur nullum ens inquantum huiusmodi, est malum. – Probatur antecedens. Quia nihil tendit ad suum contrarium, sed ad simile et conveniens.

Adverte quod, licet haec ratio directe concludat nullum ens factum esse malum, ex hoc tamen relinquitur universaliter malum nullum ens esse. Si enim non est aliquod ens factum, multo minus erit ens aliorum factivum.

III. *Quinto.* Quod est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. Ergo nulla essentia est secundum se mala. – Probatur antecedens. Quia malum est privatio eius quod est naturale, ut patet ex ratione mali: substantia enim alicuius est ipsa natura rei; accidens vero ex principiis alicuius substantiae causatur.

2. Circa hanc propositionem, *Omne quod est de genere accidentis, oportet quod ex principiis alicuius substantiae causetur, et sit illi naturale,* dubitatur. Primo, quia sic omne accidens erit proprium, et nullum erit commune. Accidens enim omne est illi naturae proprium cui est naturale, et ex cuius principiis causatur.

Secundo, quia gratia et caritas sunt accidentia animae. Et tamen ex principiis nullius subiecti causantur, et nulli subiecto sunt naturalia.

3. Ad evidentiam huius, considerandum quod, cum omne accidens habeat per substantiam definiri, *propter naturalem dependentiam accidentis ad subiectum,* ut dicitur Quolibet IX, a. 5 *, ad 1; et, ut dicitur in Tractatu *de Ente et Essentia* *, *differentiae in accidentibus sumantur ex diversitate principiorum ex quibus causantur:* necesse est dicere omne accidens ex principiis alicuius substantiae causari, licet multoties illa principia sint nobis incognita. Non oportet tamen, ut omnia causentur a principiis propriis alicuius naturae specificae: sed sufficit quod causentur aut ex principiis generis, aut speciei, aut etiam individui, ut habetur ex eodem Tractatu *de Ente et Essentia* *: sunt enim quaedam accidentia propria generis, quaedam speciei, quaedam vero individui. Sed tamen advertendum, ex eodem Tractatu *, et ex II *Sent.*, d. XXVI, a. 2, ad 2, quod quaedam accidentia causantur ex principiis subiecti *quantum ad actum completum,* sicut calor ab igne; quaedam vero causantur *quantum ad aptitudinem tantum,* sicut diaphaneitas causatur ex principiis aeris, completur tamen aliquo illuminante extrinsece; nam diaphanum in actu includit lucem, quae non convenit aeri ab intrinseco nisi quantum ad aptitudinem et habilitatem ad complementum actus. – Quod ergo hic dicitur, omne accidens causari ex principiis alicuius substantiae et illi esse naturale, intelligitur aut quantum ad *actum completum,* aut quantum ad *aptitudinem.*

* Al. qu. III, a. 5.
* Cap. VII.
* Ibid.
* Ibid.

4. Ad primum ergo in oppositum respondetur quod utique omne accidens est proprium respectu alicuius subiecti, aut generici aut specifici aut singularis, quantum ad hoc quod est causari ex principiis subiecti, modo declarato; et comparari ad ipsum sicut proprius actus ad propriam potentiam comparatur; et quantum etiam ad hoc quod est sustentari per subiectum. Licet enim sint quaedam accidentia, ut dicitur I *Sent.*, d. XVII, q. 1, a. 2, ad 2, *quae principiis subiecti repugnant et per violentiam introducuntur, sicut est de calore in aquam introducto;* oportet tamen illa, aut quantum ad actum completum aut quantum ad aptitudinem et habilitatem, determinare sibi aliquod subiectum, secundum genus aut speciem aut individuum, sine quo esse quantum ad alterum illorum non possunt. Licet enim calor in aliquo esse secundum actum possit per violentiam, non tamen secundum aptitudinem et habilitatem est in illo.

Ad hunc sensum loquendo, nullum accidens est commune. Quod autem dividitur accidens in proprium et commune, accipitur haec divisio per comparationem ad speciem specialissimam. Aliquod enim uni speciei specialissimae convenit, ut risibilitas homini: aliquod vero convenit pluribus speciebus, sicut albedo nivi, lacti, cygno, et aliis.

5. Ad secundum dicitur, ex II *Sent.*, loco praeallegato, quod licet gratia et caritas non causentur ex principiis subiecti quantum ad actum completum, *receptibilitas tamen horum semper subiectum consequitur, et ex principiis subiecti causatur,* et sic potest dici naturalis, *ut patet in hoc quod est esse disciplinae susceptibile.*

Posset etiam dici quod loquitur Sanctus Thomas de accidentibus quae per agens naturale causari possunt. Gratia autem et caritas non sunt talia accidentia.

IV. *Sexto.* Omnis essentia aut est forma, aut habens formam: cum unumquodque collocetur in genere aut specie per formam. Ergo est bona. Forma enim, inquantum huiusmodi, habet rationem bonitatis: tum quia est principium actionis, et finis ab agente intentus; tum quia est actus quo unumquodque est perfectum. Ergo etc.

Septimo. Actus, inquantum huiusmodi, bonum est: cum unumquodque, secundum quod est actu, sit perfectum. Potentia etiam bonum aliquid est: cum ad actum tendat; et sit actui proportionata, non autem contraria; et sit in eodem genere cum ipso; privatio autem non competat ei nisi per accidens, scilicet inquantum coniungitur formae. Ergo omne ens, inquantum ens, est bonum. – Patet consequentia. Quia ens per actum et potentiam dividitur.

Octavo. Malum non potest esse effectus Dei. Ergo, etc. – Probatur consequentia. Quia omne esse, quocumque modo sit, est a Deo, ut in Secundo huius est ostensum. – Antecedens quoque probatur. Quia malum non potest esse effectus boni, scilicet per se. Deus autem est ipsa essentia bonitatis.

CONFIRMATUR conclusio auctoritate *Gen.* I; et *Eccle.* III; et I *Tim.* IV; et *Dionysii*, IV cap. *de Div.*

Excluditur quoque Manichaeorum error, ponentium aliquas res secundum naturas suas malas esse.

CAPITULUM OCTAVUM ET NONUM

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD MALUM SIT NATURA VEL RES ALIQUA.

VIDETUR autem quibusdam rationibus praedictae sententiae posse obviari.

Ex propria enim differentia specifica unumquodque speciem sortitur. Malum autem est differentia specifica in aliquibus generibus, scilicet in habitibus et actibus moralibus: sicut enim virtus secundum suam speciem est bonus habitus, ita contrarium vitium est malus habitus secundum suam speciem; et similiter de actibus virtutum et vitiorum. Malum igitur est dans speciem aliquibus rebus. Est igitur aliqua essentia, et aliquibus rebus naturalis.

Praeterea. Utrumque contrariorum est natura quaedam: si enim nihil poneret, alterum contrariorum esset privatio vel negatio pura. Sed bonum et malum dicuntur esse contraria. Malum igitur est natura aliqua.

Item. Bonum, et malum dicuntur esse *genera contrariorum* ab Aristotele, in *Praedicamentis* *. Cuiuslibet autem generis est essentia et natura

* Cap. VIII, 27.

5 est *om* αN; *lac.* X. in aliquibus] aliquibus NYZ.
1 aliqua *post* essentia NYZ. naturalis] *an* naturale *legendum?*

aliqua: nam non entis non sunt species neque differentiae, et ita quod non est, non potest esse genus. Malum igitur est aliqua essentia et natura.

Adhuc. Omne quod agit, est res aliqua. Malum autem agit inquantum malum: repugnat enim bono et corrumpit ipsum. Malum igitur, inquantum malum, est res aliqua.

Amplius. In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem: negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus. Invenitur autem inter mala unum altero peius. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua.

Praeterea. Res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura.

† Cap. ix.

† Has autem rationes non difficile est solvere. Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia moralia a voluntate dependent: secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est voluntarium. Voluntatis autem obiectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur: sicut et naturales actiones a forma principii activi, ut calefactio a calore. Quia igitur bonum et malum dicuntur secundum universalem ordinem ad finem, vel privationem ordinis, oportet quod in moralibus primae differentiae sint bonum et malum. Unius autem generis oportet esse unam mensuram primam. Moralium autem mensura est ratio. Oportet igitur quod a fine rationis dicantur aliqua in moralibus bona vel mala. Quod igitur in moralibus sortitur speciem a fine qui est secundum rationem, dicitur secundum speciem suam bonum: quod vero sortitur speciem a fine contrario fini rationis, dicitur secundum speciem suam malum. Finis autem ille, etsi tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum: sicut delectabile secundum sensum, vel aliquid huiusmodi. Unde et in aliquibus animalibus sunt bona; et homini etiam cum sunt secundum rationem moderata; et contingit quod est malum uni, esse bonum alteri. Et ideo nec malum, secundum quod est differentia specifica in genere moralium, importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem homini, inquantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum.

Ex quo etiam patet quod malum et bonum sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur: non autem simpliciter accepta, sicut secunda ratio proponebat, sed malum privatio est boni, inquantum est malum.

Eodem etiam modo potest accipi dictum quod malum et bonum, prout sunt in moralibus, sunt *genera contrariorum*, ex quo tertia ratio procedebat. Omnium enim contrariorum moralium vel utrumque est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas; vel unum bonum et alterum malum, sicut liberalitas et illiberalitas. Est igitur malum morale et genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum; sed ex natura actionis vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis; sicut homo caecus est hominis individuum non inquantum est caecus, sed inquantum est hic homo; et irrationale est differentia animalis non propter privationem rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis.

Potest etiam dici quod Aristoteles dicit malum et bonum esse genera, non secundum propriam opinionem, cum inter prima decem genera, in quorum quolibet invenitur aliqua contrarietas, ea non connumeret*; sed secundum opinionem Pythagorae*, qui posuit *bonum* et *malum* esse prima genera et prima principia, et in utroque eorum posuit esse decem prima contraria: sub *bono* quidem *finitum, par, unum, dextrum, masculinum, quiescens, rectum, lucem, quadratum,* et ultimo *bonum;* sub *malo* autem, *infinitum, impar, plurale, sinistrum, femininum, motum, curvum, tenebras, altera parte longius,* et ultimo *malum.* Sic autem et in pluribus librorum logicorum locis utitur exemplis secundum sententiam aliorum philosophorum, quasi probabilibus secundum illud tempus.

* Cf. *Categ.*, II, 6 (Didot).
* Cf. I *Metaph.*, v, 6: s. Th. l. 8. - s. Th. *De Malo*, qu. 1, a. 1, ad 11.

Habet tamen et hoc dictum aliquam veritatem: nam impossibile est quod probabiliter dicitur, secundum totum esse falsum. Omnium enim contrariorum unum est perfectum, et alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam: sicut album et calidum sunt perfecta, frigidum vero et nigrum sunt imperfecta, quasi cum privatione significata. Quia igitur omnis diminutio et privatio ad rationem mali pertinet; omnis autem perfectio et complementum ad rationem boni: semper in contrariis alterum sub bono videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere. Et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur.

Per hoc etiam patet qualiter malum repugnat bono, ex quo quarta ratio procedebat. Secundum enim quod formae et fini, quae habent rationem boni, et sunt agendi vera principia, est

---

16 Has autem *Novum capitulum incipiunt* EGNYZbPc; *sub titulo* Solutio rationum praemissarum Z*cd et supra ras.* N, Solutio praedictarum rationum Y*b*, Solutio rationum praedictarum E *et ab aliena manu* G, Responsio ad praedictas obiectiones P. 23 principii activi *Ita* Pc; *cf. cap. seq.* 26 b 36 *et* 27 a 1; proprii activi αW*b*, proprii actus NYZ, propria activi D, propria actio E, proprii actio G. proprii acti X. 25 universalem *om* αDWX*b*Pc. 33 qui] quod αDEWX*cd*; qui... contrario fini *om* N. 35 a fine contrario fini *Ita* Y*b*Pc; a fine contrario finis αEGWX, a contrario fine D, a contrario finis Z; N *vide var. praeced.* 45 est *om* αX. 48 malum et bonum] bonum et malum NYZ.
1 etiam] autem NYZ. 11 qui] quod αDW*cd*. 12 homo caecus *Ita* ZP; caecus homo *b*, homo totus αDNWsY*cd*, homo tactus Y, totius EG, totius homo caecus X. 13 caecus *Ita* XZ*b*P; totus GNY*cd*, homo W; caecus sed inquantum est *hom om* αDE. 15 privationem *Ita* DWPc; privationes αEGX; NYZ *vide sub* pA. 17 dicit] dixit NYZ. 20 ea non] ea quae non BH, ea quae FsH. 22 esse *post* genera NYZ. 30 librorum logicorum locis] locis librorum logicalium NYZ, logicorum locis EG, librorum logicalium locis P. 35 probabiliter] probabile NYZ. 40 sunt *om* NYZ. 41 significata] sunt significata αX*cd*. 42 pertinet *om* αW. 45 sub bono] sub ratione bonum (boni P) P*d*. 46 accedere *Ita* DEPc; accidere αGWX*b*, accedit NYZ. 51 formae et fini] formae (forma Y) et finis NYZ.

adiuncta privatio contrariae formae et finis contrarii, actio quae sequitur ex tali forma et tali fine, attribuitur privationi et malo: per accidens quidem, nam privatio, secundum quod huiusmodi, non est alicuius actionis principium. Propter quod bene in IV cap. *de Div. Nom.**, dicit Dyonisius, quod *malum non pugnat contra bonum nisi virtute boni, secundum se vero est impotens et infirmum,* quasi nullius actionis principium. – Malum tamen corrumpere dicitur bonum non solum agendo virtute boni, sicut expositum est: sed formaliter secundum se, sicut dicitur caecitas corrumpere visum quia est ipsa visus corruptio; per quem modum dicitur albedo parietem colorare quia est ipse parietis color.

* S. Th. I. 21.

Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum, per recessum a bono. Sic enim quae privationem important, intenduntur et remittuntur, sicut *inaequale* et *dissimile:* dicitur enim *inaequalius* quod est ab aequalitate magis distans; et similiter *dissimilius* magis a similitudine recedens. Unde et magis malum dicitur quod est magis privatum bono, quasi magis a bono distans. Privationes autem intenduntur non quasi aliquam essentiam habentes, sicut qualitates et formae, ut quinta ratio procedebat, sed per augmentum causae privantis: sicut aer tenebrosior est quanto plura fuerint interposita obstacula lucis, sic enim longius a lucis participatione distat.

Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quaedam existat, ut sexta ratio procedebat: sed ea ratione qua dicitur quod res aliqua mala est ipso malo; sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur quia animal caecitate est caecum. *Ens* enim dupliciter dicitur, ut Philosophus in *Metaphysica* * docet. Uno modo, secundum quod significat essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significat veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum.

* Lib. IV, VII. 4, 5; s. Th. lib. V, l. 9.

4 quidem *om* Z. 7 pugnat] repugnat NZ*b*; W *legit:* quod malum nec etiam bonum est nisi *etc.* 10 tamen] autem DW, vero P*d*; NYZ *legunt:* Corrumpere tamen dicitur malum bonum. 15 est ipse *Ita* NYZsE*b*; ipse est αGWX*cd*, ipse E, ipsa est P.
1 Unde et] unde YZ; Unde et magis *om* N. est *om* αXW, *post* privatum D. 3 autem intenduntur non *Ita* NYZ; enim non intenduntur *ceteri.* 4 qualitates] aequalitates αWXP*c*. 7 enim] igitur BFH. 12 qua] quia XP*d*. ipso malo *Ita* DEGP*c; Y vide sub* pA; in malo ipso *b*, in ipso malo *ceteri.* 17 per] vel per BFHX.

Commentaria Ferrariensis

Contra positam conclusionem quaedam instantiae fiunt, quas primo recitat Sanctus Thomas; secundo solvit, capite sequenti *.

* Infra, *Ibis.* - Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Quantum ad primum, arguunt quidam *primo* sic. Malum est differentia specifica habitus et actus moralis: cum vitium sit malus habitus secundum suam speciem. Ergo dat speciem aliquibus rebus. Ergo est aliqua essentia.

Secundo. Bonum et malum sunt contraria. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia utrumque contrariorum est natura quaedam.

Tertio. Bonum et malum dicuntur esse *genera contrariorum* ab Aristotele. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia cuiuslibet generis est essentia et natura aliqua.

Quarto. Malum agit: corrumpit enim bonum. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia omne quod agit, est res aliqua.

Quinto. Invenitur inter mala unum altero peius. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in quibus invenitur maius et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem.

Sexto. Malum est in mundo. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia res et ens convertuntur.

† Cap. IX.

† I *bis.* Ad praedictas obiectiones, respondetur a Sancto Thoma.

* Cf. n. V.

Ad primam * quidem dicitur *primo,* quod malum et bonum sunt differentiae specificae in moralibus, et primae. Quia moralia, cum a voluntate dependeant, accipiunt speciem a fine, quod est obiectum voluntatis: sicut et naturales actiones a forma, quae est principium actionis. Bonum autem et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis, tanquam a prima mensura.

* Cf. n. III.

Dicitur *secundo* * quod, cum a fine rationis dicantur in moralibus aliqua bona vel mala tanquam a prima mensura, quod in illis sumit speciem a fine contrario rationis fini, dicitur secundum suam speciem malum.

* Cf. n. IV.

Dicitur *tertio* *, quod talis finis mali, licet tollat finem rationis, est tamen aliquod bonum. Declaratur exemplo delectabilis secundum sensum, et similium. Unde malum, secundum quod est differentia specifica, non importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum: sed quod secundum se est bonum, malum autem est inquantum privat ordinem rationis, quod est hominis bonum. Ex hoc vult negare Sanctus Thomas quod malum formaliter sumptum, de quo intelligitur conclusio, sit differentia specifica: licet sit verum de malo per accidens et concretive sumpto.

II. Circa hanc propositionem, *Bonum et malum dicuntur secundum ordinem ad finem vel privationem ordinis,* considerandum quod hoc potest intelligi aut de bono et malo in communi: aut de bono et malo secundum quod in actionibus et habitibus invenitur. Si primo modo intelligatur, duplicem habere sensum potest. Unus est, quod bonum et malum sunt tantum in iis quae propter finem nata sunt esse: bonum quidem, si sit ordinabile ad finem et fini conveniens; malum autem si non sit ordinabile ad finem, sed sit illi improportionatum. Hic sensus non est verus. Quia non solum bonum et malum invenitur in iis quae sunt propter finem, sed etiam in fine. Immo principalius dicitur bonum de fine: quia ordinatum ad finem non habet rationem boni nisi quia ordinatur ad bonum, aut caret ordine debito ad illum. – Alius sensus esse potest quod bonum et malum dicuntur aut secundum concomitantiam finis, aut secundum negationem talis concomitantiae. Boni enim rationem concomitatur ratio finis, si absolute et simpliciter sumatur bonum: mali autem rationem non concomitatur talis ratio, immo ipsam concomitatur privatio finis; nam sicut malum absolute sumptum est privatio boni, ita privatio finis ipsum concomitatur. Et hic sensus est verus.

Si autem secundo modo intelligatur, sensus est quod bonus actus, et bonus habitus, dicitur secundum quod ordinatur ad finem, scilicet debitum: malus autem, secundum quod caret ordine ad debitum finem.

Licet autem utroque modo possit intelligi quod hic dicitur, videtur tamen intelligendum esse primo modo in sensu vero, scilicet de bono et malo in communi. Tum quia absolute loquitur Sanctus Thomas de fine, et nullam facit mentionem de fine debito. – Tum quia convenientius adaptatur praemissis. Quia enim dixerat quod moralia sortiuntur speciem a fine, concludit, quia finis et bonum sese concomitantur, similiter malum et negatio finis, *Ideo bonum et malum sunt primae differentiae in*

moralibus, scilicet extrinsecae, a quibus sumuntur intrinsecae differentiae.

* Num. I *bis.* III. Circa secundum dictum responsionis*, advertendum quod *finis rationis* dicitur finis conformis recto iudicio rationis, qui scilicet est secundum rectum iudicium rationis appetibilis. Finis autem *contrarius fini rationis* est appetibile quod contrariatur appetibili secundum rectam rationem: sicut delectabile secundum sensum, non regulatum ratione, contrariatur delectabili secundum rationem. Et quia homo est homo per rationem, ideo bona moralia, quae sunt hominis inquantum est homo, accipiunt bonitatem et malitiam ex ordine ad bonum rationis aut ad contrarium illi bono.

* Num. I *bis.* IV. Circa tertium dictum * duo sunt attendenda. Primum est, quod bonum aut malum ex ordine ad alterum, ut sic, non habet bonitatem aut malitiam nisi secundum bonitatem aut malitiam illius ad quod ordinatur. Et ideo, si illud secundum aliquid sit bonum et secundum aliquid malum, ordinatum ad ipsum secundum aliquid erit bonum, et secundum aliquid erit malum. Secundum enim quod terminatur ad rem bonam, erit bonum, secundum vero quod ad rem habentem aliquid malitiae terminatur, erit malum talis ordo: nullam enim habet, inquantum huiusmodi, bonitatem aut malitiam, nisi ex bonitate aut malitia eius ad quod ordinatur. Ideo, cum malum quod est differentia specifica in genere moralium, sit aliquod quod secundum se est bonum et secundum aliquid est malum, inquantum videlicet privat ordinem rationis, quod est hominis bonum, apparet quod habitus malus est secundum aliquid bonus, scilicet inquantum respicit bonum; et secundum aliquid malus, inquantum videlicet respicit privationem ordinis rationis illi bono coniunctam.

Secundum est, quod *malum dicitur aliquid dupliciter,* ut ponit Sanctus Thomas II *Sent.*, d. XXXIV, a. 2, de mente Avicennae in sua *Metaphysica**: *scilicet per se, et per accidens. Malum per se est ipsa privatio boni abstracte sumpta. Malum per accidens est et ipsum subiectum talis privationis; et quod ipsam in altero causat.* Malum ergo quod ponitur differentia constitutiva in moralibus, non est *per se et abstracte malum,* sed est malum *per accidens et concretive.* Quod est dictu: Non est ipsa privatio boni formaliter et abstracte sumpta, sed est subiectum et natura cui coniungitur boni privatio. Ordo enim positivus ad finem malum habet coniunctam privationem ordinis ad finem debitum, ut dictum est*: sicut et finis indebitus habet coniunctam privationem finis debiti. Unde dicitur malus per accidens et concretive, sicut et finis ad quem terminatur.

* Tract. IX, c. VI, f. 106 (Ven. 1508).

* Num. II.

2. Sed occurrit dubium. Nam si a fine specificatur habitus et actus moralis, aut specificatur ab illo secundum quod habet bonitatem; aut secundum quod habet privationem et malitiam. Si inquantum aliquid bonitatis habet, sequitur quod habitus et actus non sit malus: quod enim dicit ordinem ad aliquid inquantum est bonum, non habet ex illo ut sit malum. Si inquantum habet privationem et malitiam, sequitur quod a malo per se et abstracte considerato specificetur. Et sic etiam malum formaliter et per se sumptum erit differentia specifica in moralibus. Quod negat hic et in aliis plerisque locis * Sanctus Thomas.

* Vide infra in hoc num.

Respondetur quod divisio est insufficiens, si accipiantur bonitas et malitia finis secundum omnimodam praecisionem unius ab alio. Neque enim ratione bonitatis praecise acceptae per exclusionem malitiae, neque ratione malitiae praecise acceptae, specificatur habitus et actus malus, sed ratione unius ut alteri coniungitur. Specificatur enim ab ipso bono ut est bonum tali privationi et malitiae substans: et similiter potest dici specificari a malitia, non absolute, sed inquantum est in tali natura. Ideo inquit Sanctus Thomas Prima, q. XLVIII, a. 1, ad 2, quod *malum, inquantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adiuncti;* et II *Sent.*, d. XL, a. 1, ad 2, quod malum est differentia *secundum quod fundatur in aliquo fine indebito voluntati, qui tamen non omnino bonitate caret.* Hic autem dicit quod *malum, secundum quod est differentia specifica in genere morum, non importat aliquid quod secundum essentiam suam sit malum, sed quod est bonum secundum se, malum autem homini.* Ex quibus patet quod utrumque dici potest: scilicet et quod finis indebitus specificat ratione malitiae secundum quod in bono fundatur, inquantum scilicet bonum non specificat nisi ut malitiae substat; et quod specificat ratione bonitatis, inquantum scilicet malitia non specificat nisi ut in bonitate fundatur; ita quod unum sine alio non specificaret. Ratione autem cuius principalius habeat specificare, videtur ex iis quae dicuntur Prima Parte; et II *Sent.*, d. XXXIV et XL; et similiter in Qu. *de Virtutibus,* q. I, a. 2, ad 5, quod hoc habeat ratione bonitatis, licet ratione malitiae det malitiam habitui. Nam vult Sanctus Thomas in locis praeallegatis quod *malum non constituit speciem ratione privationis, sed ratione eius quod privationi substernitur*;* et hic dicitur quod malum quod est differentia specifica, *importat aliquod quod est secundum se bonum.* Hoc etiam rationi consonum est: quia, cum species dicat naturam quandam et essentiam, non habet specificari nisi per id quod naturam importat. * *De Virtut.*, l. c.

V. *Ad secundam obiectionem* * respondetur quod sunt contraria secundum quod in genere moralium accipiuntur. Malum autem, inquantum malum, est privatio boni. * Num. I.

Adverte quod malum, si formaliter et abstractive sumatur, quod vocat Sanctus Thomas *malum inquantum malum,* non potest ad bonum habere contrarii rationem, quia est sola privatio, et nullam naturam aut essentiam dicit formaliter: sed illi opponitur privative. Si autem sumatur et subiective, scilicet pro subiecto privationis, sic dicit essentiam aliquam et naturam privationi subiectam: et sic potest habere rationem contrarii. Quia ergo malum in moralibus accipitur concretive, pro actu scilicet aut habitu debito ordine et debita perfectione carente, ideo dicit Sanctus Thomas quod in moralibus bonum et malum sunt contraria.

2. Sed tunc occurrit dubium in QQ. *de Malo,* q. I, a. 1, tactum. Nam secundum id quod substernitur ipsi malo, convenit malum cum bono. Ergo non contrariatur bono ratione substrati, sed inquantum malum est.

Respondetur, et dicitur primo, secundum ipsum ibidem*, et est de mente Simplicii in *Praedicamentis***, quod *malum non est privatio quae est in privatum esse, ut mors et caecitas; sed est privatio quae est in privari, sicut aegritudo et ophthalmia, quorum unum est via in mortem et aliud via in caecitatem. Ideo malum dici potest contrarie: quia non privat totum bonum,* sed aliquid de bono relinquit, inquantum fundatur in bono. *Privationes enim huiusmodi contrariae dici possunt, inquantum adhuc retinetur de eo quod privatur.* * Ad. 2. ** Ad c. VIII, 27; f. 108 (Ven. 1543).

Dicitur secundo quod, *licet non sufficiat ad rationem contrarietatis eius ad bonum id in quo convenit cum bono, sine hoc tamen contrarietas esse non posset: sicut, licet id in quo convenit nigrum cum albo, non sufficiat ad eorum contrarietatem, sine hoc tamen contrarietas non posset esse**. Ideo conceditur quod malum morale non contrariatur bono solum ex ratione substrati: sed bene verum est quod contrariatur ex ipso simul cum privatione. Ita quod, si omne bonum substratum removeatur, non habebit rationem contrarii, sed tantum rationem privative oppositi, immo oppositi contradictorie. * Ibid. ad 3.

VI. *Ad tertiam obiectionem** dicitur primo, conformiter ad praecedentia, quod bonum et malum, prout sunt in moralibus, sunt genera contrariorum: quia in moralibus aut utrumque contrarium est malum, sicut prodigalitas et illiberalitas; vel unum est bonum et alterum est malum, sicut liberalitas et illiberalitas. * Num. I.

Dicitur secundo, quod tale malum morale est genus et differentia, non secundum quod est privatio boni rationis, ex quo dicitur malum: sed ex natura actus vel habitus ordinati ad aliquem finem qui repugnat fini rationis. Declaratur exemplo hominis caeci; et differentiae huius quae est *irrationale.*

Adverte quod responsio tendit ad hoc quod argumentum non est contra determinationem factam. Quia cum dictum est malum nullam essentiam esse, intelligitur de

malo formaliter et abstracte sumpto: propositio autem Aristotelis intelligitur de malo morali, quod est malum concretive, est enim habitus aut actus cui aliquod malum coniungitur. Cum autem dicitur quod malum est genus et differentia, genus scilicet malorum, et differentia mali moralis a bono morali, non secundum quod est privatio, sed ex natura actionis et habitus: intellige, sicut in praecedenti responsione, quod ipsa privatio non est genus et differentia, sed actus et habitus, secundum tamen quod tali substernuntur privationi.

Dicitur tertio, quod posset dici Aristotelem illud non dixisse secundum propriam opinionem, quemadmodum et in pluribus librorum logicalium secundum aliorum opinionem utitur exemplis: sed secundum Pythagorae opinionem dicentis bonum et malum esse prima genera et prima principia, sub quorum utroque posuit decem prima contraria.

Dicitur quarto, quod dictum Pythagorae aliquam veritatem habet. Quia omnium contrariorum unum est perfectum, alterum diminutum, quasi privationem quandam habens admixtam. Omnis autem diminutio et privatio ad rationem mali pertinet: et omnis perfectio et complementum ad rationem boni. Et secundum hoc, bonum et malum omnium contrariorum genera esse videntur, inquantum unum sub ratione boni comprehendi videtur, alterum vero ad rationem mali videtur accedere.

* Supra in hoc num., *Dicitur tertio.*

2. Advertendum hic primo, quod haec responsio*, quod inquam Aristoteles exemplificavit in *Praedicamentis* de bono et malo tanquam de contrariis et generibus contrariorum, fuit Iamblici, ut recitat Simplicius in *Praedicamentis**. Quia enim Pythagoras duas rerum coordinationes fecit, scilicet unam bonorum et alteram malorum; et dicebat bonum et malum esse prima genera et prima principia illarum contrariarum coordinationum: ideo Aristoteles, opinionem Pythagorae sectatus, dixit bonum et malum esse contraria tanquam genera contrariorum.

* Loc. cit., f. 107.

Advertendum secundo, ex Sancto Thoma II *Sent.*, dist. XXXIV, loco praeallegato*, quod secundum modum illum quo dicitur bonum et malum simpliciter et universaliter sumpta posse aliquo modo dici genera contrariorum (quae videtur fuisse Theophrasti interpretatio*), genus non accipitur secundum propriam significationem, pro eo scilicet quod *univoce de pluribus differentibus specie in eo quod quid est praedicatur:* sed improprie, prout *omne quod sua communitate multa ambit et continet, potest dici genus.* Et sic acceperunt Porphyriani nomen *generis* in illa propositione, ut Simplicius refert*. Unde et Ammonius* inquit ista dici genera eo quod in omnibus generibus inveniantur, *quemadmodum et Plato genera entium posuit ens, idem, diversum, motum et stationem:* non autem quasi sint genera seorsum ab aliis decem generibus distincta.

* Art. 2, ad 1.

* Apud *Simplic.*, ibid.

* Ibid.

* In Praedic., *de Oppositis*, f. 50. v (Ven. 1559).

Advertendum tertio, cum inquit Sanctus Thomas omnem diminutionem et privationem ad rationem mali pertinere, quod non accipitur ibi malum simpliciter, prout in cap. VI declaravit dici simpliciter malum quod est malum subiecti in quo est, quando scilicet a subiecto privat id quod natum est et debet habere: non enim est malum nigredini quod careat perfectione albedinis, sicut nec est malum hominis quod non habeat alas. Sed accipitur malum universaliter pro carentia perfectionis in aliquo quam aliquid sui generis natum est et debet habere.

* Num. 1.

VII. *Ad quartam obiectionem** dicitur primo, ex sententia Dyonisii, IV cap. *de Div. Nom.*, quod malum non agit nisi per accidens, ratione boni cui adiungitur.

Dicitur secundo, quod malum dicitur corrumpere bonum, non solum agendo virtute boni, sed etiam formaliter secundum se: sicut caecitas dicitur corrumpere visum quia est visus corruptio.

Adverte quod responsio est haec: quod si loquamur de corrumpente per modum efficientis, malum non corrumpit per se, sed per accidens. Si vero loquamur de corrumpente formaliter, malum corrumpit per se. Sed non oportet quod sit corrumpens effective per accidens, quia videlicet coniungitur virtuti per se corrumpenti; nec quod corrumpens formaliter sit aliqua natura.

VIII. *Ad quintam obiectionem* respondetur quod dicitur aliquid altero maius aut minus malum per recessum a bono: quia sic intenduntur et remittuntur privationes, ut patet in dissimili et inaequali. Non enim intenduntur quasi aliquam essentiam habentes, sicut formae: sed per augmentum causae privantis, quae facit subiectum magis a forma distare. Ostenditur exemplo tenebrae, quae ex interpositione obstaculi provenit in aere.

Ex his patet falsam esse illam propositionem, *In quibuscumque invenitur magis et minus, oportet quod sint res aliquae habentes ordinem.* Fallit enim in quibus dicitur magis et minus per recessum ab opposito. – De *magis et minus* satis dictum est in praecedentibus, quantum ad propositum spectat*.

* Cf. num. V, 2.

IX. *Ad sextam obiectionem* respondetur quod, cum *ens* dupliciter dicatur, ut patet V *Metaph.*, scilicet secundum quod significat essentiam rei, et secundum quod significat veritatem compositionis; malum et privatio non dicitur ens primo modo, sed secundo modo, inquantum privatione dicitur aliquid esse privatum, et malo dicitur aliqua res mala.

2. Pro declaratione huius responsionis, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae in locis praeallegatis*, et ex Commentatore, V *Metaph.*, comment. 14. quod *ens* primo modo sumptum, et *ens* secundo modo dictum, dupliciter differunt. Primo, quia *ens* quod significat essentiam rei, de aliquo praedicatum, est *praedicatum substantiale; ens* vero quod significat compositionem intellectus, est *praedicatum accidentale.*

* I Part., XLVIII, 2, ad 2; II *Sent.*, d. XXXIV, a. 1.

Secundo, quia primum *respondetur ad quaestionem quid est;* secundum vero *respondetur ad quaestionem an est.* Ubi advertendum quod *an est,* licet videatur prima facie quaerere de esse in rerum natura, non tamen quaerit de esse reali eius de quo quaeritur an sit: sed absolute quaeritur an vere de ipso affirmari possit quod sit in rerum natura, et an fundare possit veram compositionem intellectus dicentis ipsum esse, aut de ipso aliquid affirmantis, sive sit ut aliquid affirmatum sive ut negatio. Et ideo, cum respondetur quod *est,* ly *est* dicit veritatem compositionis intellectus: et est sensus quod vera est compositio intellectus dicentis quod est in rerum natura, et quod vere affirmatur de aliquo, puta quia verum est aliquid esse privatum, ut hominem esse caecum; ita quod huiusmodi compositiones habent in ipsa privatione fundamentum suae veritatis. Et licet in huiusmodi locutionibus videatur significari privationes aliquod esse habere in re, tamen significatur magis aliquod non esse formae oppositae, quam aliquod esse privationis. Unde Augustinus, super illud, *Tenebrae erant super faciem abyssi,* ait quod *sic dictum est, Tenebrae erant super faciem abyssi, ac si dictum esset, Non erat lux super abysso**. Et in III libro *de Vita Beata*, cap. III*, ait quod *locum aliquem habere tenebras, nihil aliud est quam lumen non habere.*

* *Lib. imperf. de Gen. ad litt.*, cap. IV.

* Migne, lib. unic., c. IV, n. 29.

X. Sed circa hoc dupliciter dubitatur. Primo, quia compositio intellectus non est vera nisi sibi aliquid respondeat in re. Si ergo privatio nullum esse reale actualis existentiae habeat extra intellectum, non erit vera compositio intellectus dicentis privationem esse.

Secundo quia, ut VI *Metaph.* dicitur*, verum et falsum distinguuntur a bono et malo, *quia verum et falsum sunt in intellectu, bonum autem et malum sunt in rebus.* Ergo malum et privatio aliquod esse ponunt in rebus.

* S. Th. l. 4; Did. V, IV, 1.

2. Ad primum respondetur, et dicitur primo, quod compositioni intellectus non oportet aliquid correspondere in re quod sit reale, aut esse reale habeat extra animam: patet enim quod huic compositioni verae, *Non ens est non ens,* nihil reale ex parte significati aut intellecti correspondet. Sed bene oportet rem intellectam aut significatam proportionari et adaequari compositioni intellectus. Et hoc significatur cum dicitur intellectum intelligere sicut est in re.

Dicitur secundo quod, si intellectus intelligeret privationem habere esse reale positivum in natura, false intelligeret: quia intellectum non esset adaequatum et proportionatum intelligenti. Sed hoc non intelligit cum dicit

privationem esse: sed tantum quod privatio habet esse quomodocumque sibi conveniat esse; sive, inquam, modo habentis naturam aliquam et essentiam; sive modo negationum quae sibi subiectum determinant. Ideo non oportet ut isti compositioni correspondeat in re aliquod esse reale privationis: sed sufficit quod habeat esse suo modo, scilicet ut negatio cuius esse consistit ut ipso subiectum sit tale ex quo habet ut sit verae propositionis fundamentum, et sic adaequetur compositioni de se factae.

Dicitur tertio, quod etiam tali compositioni respondet aliquid reale, scilicet subiectum carens forma, ex quo habet compositio ut sit vera. Quia enim est in natura oculus carens potentia visiva, ideo vera est ista compositio, *Caecitas est*, et ista, *Caecitas est in oculo*.

3. Ad secundum dicitur quod, cum bonum et malum pertineant ad appetitum, qui ad rem extra terminatur, non est bonum et malum primo in intellectu obiective ut cognitum, sed in ipsis rebus ut terminans appetitum: bonum scilicet per se, malum vero per accidens; item, bonum tanquam ponens in re aliquam perfectionem, malum vero ut remotio et privatio perfectionis. Unde *de Malo*, q. 1, a. 1, ad 20, dicit Sanctus Thomas quod *malum est quidem in rebus, sed ut privatio, non autem aliquid reale*. Propterea ista consequentia non valet: Malum non est primo in intellectu ut terminus intellectus, sive ut cognitum, sed in rebus. Ergo ponit aliquod esse reale in rebus.

Si autem probetur consequentia sic: Omne ens aut est reale, aut rationis. Malum non est ens rationis: quia non convenit rei, per te, ut est obiective in intellectu, quae est conditio entis rationis. Ergo est ens reale: – respondetur quod privatio entis realis est quidem ens reale, non ut ponens ens reale in re, sed ut remotio entis realis; affirmatio enim et negatio ad idem genus pertinent. Sed hoc non est contra responsionem: quia non est negatum privationem esse ens reale per modum negationis, sed quod ponat formaliter aliquid esse reale in rebus.

Vel dicendum quod divisio adducta est insufficiens. Non enim unumquodque est aut ens reale aut ens rationis: sed, aut ens reale; aut ens rationis; aut negatio entis realis; aut negatio entis rationis.

CAPITULUM DECIMUM

QUOD CAUSA MALI EST BONUM.

Ex praemissis autem concludi potest quod malum non causatur nisi a bono.

Si enim alicuius mali est causa malum; malum autem non agit nisi virtute boni, ut probatum est * (* Cap. praec.): oportet ipsum bonum esse causam primariam mali.

Adhuc. Quod non est, nullius est causa. Omnem igitur causam oportet esse ens aliquod. Malum autem non est ens aliquod, ut probatum est * (* Cap. VII.). Malum igitur non potest esse alicuius causa. Oportet igitur si ab aliquo causetur malum, quod illud sit bonum.

Item. Quicquid est proprie et per se alicuius causa, tendit in proprium effectum. Si igitur malum esset per se alicuius causa, tenderet in proprium effectum, scilicet malum. Hoc autem est falsum: nam ostensum est * (* Cap. III.) quod omne agens intendit bonum. Malum igitur per se non est causa alicuius, sed solum per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Solum autem bonum potest esse per se causa, sed malum non potest esse per se causa. Malum igitur causatum est a bono.

Praeterea. Omnis causa vel est materia, vel forma, vel agens, vel finis. Malum autem non potest esse neque materia neque forma: ostensum est enim supra * (* Cap. VII.) quod tam ens actu, quam ens in potentia, est bonum. Similiter non potest esse agens: cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis: cum sit praeter intentionem, ut probatum est * (* Cap. IV.). Malum igitur non potest esse alicuius causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum.

Cum autem malum et bonum sint opposita; unum autem oppositorum non potest esse causa alterius nisi per accidens, sicut *frigidum calefacit*, ut dicitur in VIII *Physicorum* * (* Cap. I, 8; s. Th. l. 2.): sequitur quod bonum non possit esse causa activa mali nisi per accidens.

Hoc autem accidens in naturalibus potest esse et ex parte agentis; et ex parte effectus. Ex parte quidem agentis, sicut cum agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens: ut, cum virtus membri digerentis est debilis, sequitur imperfecta decoctio et humor indigestus, quae sunt quaedam mala naturae. Accidit autem agenti, inquantum est agens, quod virtutis defectum patiatur: non enim agit secundum quod deficit ei virtus, sed secundum quod habet aliquid de virtute; si enim penitus virtute careret, omnino non ageret. Sic igitur malum causatur per accidens ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis. Propter quod dicitur quod *malum non habet causam efficientem, sed deficientem:* quia malum non sequitur ex causa agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens. – In idem autem redit si defectus actionis et effectus proveniat ex defectu instrumenti, vel cuiuscumque alterius quod requiritur ad actionem agentis, sicut cum virtus motiva producit claudicationem propter tibiae curvitatem: utroque enim agens agit, et virtute et instrumento.

4 virtute] in virtute NYZ. 9 autem] enim YZ. 11 causetur] causatur P*d*. 21 per se *post* causa αDW*cd*. 22 sed] si αX, sui Y, sui (malum autem non potest) Z; sed... per se causa *hom om* NP.
3 malum et bonum] bonum et malum αWP*c*. 11 quidem *post* agentis NYZ. 27 actionis] accidens NY, est accidens instrumento Z.

Ex parte vero effectus, malum ex bono causatur per accidens, tum ex parte materiae effectus; tum ex parte formae ipsius. Si enim materia sit indisposita ad recipiendam impressionem agentis, necesse est defectum sequi in effectu: sicut cum monstruosi partus sequuntur propter materiae indigestionem. Nec hoc imputatur ad aliquem defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum: unicuique enim agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae, quam si non excedat, non propter hoc erit deficiens in virtute, sed tunc solum quando deficit a mensura virtutis sibi debitae per naturam.

Ex parte autem formae effectus, per accidens malum incidit inquantum formae alicui de necessitate adiungitur privatio alterius formae, unde simul cum generatione unius rei, necesse est alterius rei sequi corruptionem. Sed hoc malum non est malum effectus intenti ab agente, sicut in praecedentibus * patet, sed alterius rei.

* Cap. vi.

Sic igitur in naturalibus patet quod malum per accidens tantum causatur a bono. – Eodem autem modo et in artificialibus accidit. *Ars enim in sua operatione imitatur naturam* *, et similiter peccatum in utraque invenitur.

* II *Phys.*, II, 7; s. Th. l. 4.

In moralibus autem videtur aliter se habere. Non enim ex defectu virtutis sequi videtur morale vitium: cum infirmitas virtutis morale vitium vel totaliter tollat, vel saltem diminuat; infirmitas enim non meretur poenam, quae culpae debetur, sed magis misericordiam et ignoscentiam; voluntarium enim oportet esse moris vitium, non necessarium. Si tamen diligenter consideretur, invenitur quantum ad aliquid simile, quantum vero ad aliquid dissimile. Dissimile quidem quantum ad hoc, quod vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto: nam virtutes morales non sunt factivae, sed activae. Artes autem factivae sunt: et ideo dictum est quod in eis similiter peccatum accidit sicut in natura. Malum igitur morale non consideratur ex materia vel forma effectus, sed solum consequitur ex agente.

In actionibus autem moralibus inveniuntur per ordinem quatuor activa principia. Quorum unum est virtus executiva, scilicet vis motiva, qua moventur membra ad exequendum imperium voluntatis. Unde haec vis a voluntate movetur, quae est aliud principium. Voluntas vero movetur ex iudicio virtutis apprehensivae, quae iudicat hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, unum ad prosequendum movens, aliud ad fugiendum. Ipsa autem vis apprehensiva movetur a re apprehensa. Primum igitur activum principium in actionibus moralibus est res apprehensa; secundum vis apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis motiva, quae exequitur imperium rationis.

Actus autem virtutis exequentis iam praesupponit bonum vel malum morale. Non enim ad mores huiusmodi actus exteriores pertinent nisi secundum quod sunt voluntarii. Unde, si voluntatis sit actus bonus, et actus exterior bonus dicetur: malus autem, si ille sit malus. Nihil autem ad malitiam moralem pertineret si actus exterior deficiens esset defectu ad voluntatem non pertinente: claudicatio enim non est vitium moris, sed naturae. Huiusmodi igitur virtutis exequentis defectus moris vitium vel totaliter excusat, vel minuit. – Actus vero quo res movet apprehensivam virtutem, immunis est a vitio moris: movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum, et quodlibet obiectum potentiam passivam. – Ipse etiam actus apprehensivae virtutis, in se consideratus, morali vitio caret: cum eius defectus vitium morale vel excuset vel minuat, sicut et defectus exequentis virtutis; pariter enim infirmitas et ignorantia excusant peccatum vel minuunt. – Relinquitur igitur quod morale vitium in solo actu voluntatis primo et principaliter inveniatur: et rationabiliter etiam ex hoc actus moralis dicatur, quia voluntarius est. In actu igitur voluntatis quaerenda est radix et origo peccati moralis.

Videtur autem hanc inquisitionem consequi difficultas. Cum enim actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet praeintelligere defectum in voluntate ante peccatum morale. Qui quidem defectus si sit naturalis, semper inhaeret voluntati: semper igitur voluntas in agendo moraliter peccabit; quod actus virtutum falsum esse ostendunt. Si autem defectus sit voluntarius, iam est peccatum morale, cuius causa iterum inquirenda restabit: et sic ratio in infinitum deducet. Oportet ergo dicere quod defectus in voluntate praeexistens non sit naturalis, ne sequatur voluntatem in quolibet actu peccare; neque etiam casualis et fortuitus, non enim esset in nobis morale peccatum, casualia enim sunt impraemeditata et extra rationem. Est igitur voluntarius. Non tamen peccatum morale: ne cogamur in infinitum procedere. Quod quidem qualiter esse possit, considerandum est.

---

1 ex bono causatur per accidens] per accidens causatur ex bono EG *et sine* per accidens NYZ. 3 formae *post* ipsius αWPc. 21 rei *om* αDGWXPc. 23 tantum *post* causatur NYZ. 24 et in] et BEZ. 26 in utraque] in utroque ENYZ. 32 et ignoscentiam] ignoscentis NZ, ignoscentem Y. 35 simile] similiter N; *lac.* Z. 36 dissimile] dissimiliter *utroque loco* NZ, *altero* Y. 37 actione consideratur] voluntate consistit Z, actione consistitur N. 47 qua moventur] quae movet EGNYZ. 48 imperium *Ita* NYZP; impetum *ceteri.* 50 ex] a Pc.

1 movens *Ita* NYZ; *om ceteri.* 9 vel malum *hic* NYZ; *post* morale *ceteri.* 12 et actus exterior bonus *hom om* BFH; exterior *om* CD. dicetur *ante* bonus NYZ, dicatur EG. 13 Nihil autem] Nihil enim EGPc, Non enim NYZ. 14 malitiam moralem] malum morale EG. pertineret] pertinent YZ, pertinet N. 15 defectu] defectione NYZ. 22 potentiam passivam] principium passivum EG. 24 eius] enim EGNYZ. 25 excuset] excusat αDGWcd. 26 virtutis *om* NYZ. pariter enim] pariter N, pariter etiam Z, ac pariter et Y; *cf. var. ad* 24. 29 primo et *om* NYZ. 29 inveniatur, et rationabiliter etiam... dicatur *Ita* YZ; inveniatur et rationabiliter ex hoc quod etiam actus moralis dicatur N, invenitur et rationabiliter cum... dicatur *ceteri*; *legimus cum* YZ *quia* rationabiliter *potius ad* dicatur *quam ad* invenitur *pertinere videtur*; *cf.* 82 b 30 *et* 86 b 1, *ubi etiam a re nomen rei repetitur, non res a nomine.* 35 proveniat] non proveniat nisi NYZ. 42 peccatum] malum NYZ. 48 morale] vitare NYZ.

Cuiuslibet siquidem activi principii perfectio virtutis ex superiori activo dependet: agens enim secundum agit per virtutem primi agentis. Cum igitur secundum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: deficit autem in agendo si contingat ipsum ab ordine primi agentis deflecti; sicut patet in instrumento cum deficit a motu agentis. Dictum est autem quod in ordine actionum moralium duo principia voluntatem praecedunt: scilicet vis apprehensiva; et obiectum apprehensum, quod est finis. Cum autem unicuique mobili respondeat proprium motivum, non quaelibet vis apprehensiva est debitum motivum cuiuslibet appetitus, sed huius haec, et illius alia. Sicut igitur appetitus sensitivi proprium motivum est vis apprehensiva sensualis, ita voluntatis proprium motivum est ratio ipsa.

Rursus, cum ratio multa bona et multos fines apprehendere possit; cuiuslibet autem sit proprius finis: et voluntatis erit finis et primum motivum, non bonum quodlibet, sed bonum quoddam determinatum. Cum igitur voluntas tendit in actum mota ex apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem voluntas in actionem prorumpit ad apprehensionem apprehensivae sensualis; vel ipsius rationis aliquod aliud bonum repraesentantis a proprio bono diversum; sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

Praecedit igitur in voluntate peccatum actionis defectus ordinis ad rationem; et ad proprium finem. Ad rationem quidem, sicut cum, ad subitam apprehensionem sensus, voluntas in bonum delectabile secundum sensum tendit. Ad finem vero debitum, sicut cum ratio in aliquod bonum ratiocinando devenit quod non est, vel nunc vel hoc modo, bonum, et tamen voluntas in illud tendit quasi in proprium bonum. Hic autem ordinis defectus voluntarius est: nam in potestate ipsius voluntatis est velle et non velle. Itemque est in potestate ipsius quod ratio actu consideret, vel a consideratione desistat; aut quod hoc vel illud consideret. Nec tamen iste defectus est malum morale: si enim ratio nihil consideret, vel consideret bonum quodcumque, nondum est peccatum, quousque voluntas in finem indebitum tendat. Quod iam est voluntatis actus.

Sic igitur tam in naturalibus quam in moralibus patet quod malum a bono non causatur nisi per accidens.

---

1 principii] secundarii *addit* D. 2 activo] agente Z. 4 manet] movetur NYZ. 6 deflecti] deflectere Y, deficere NZ. 15 alia] illa Z; *lac.* N. 19 autem] boni *addit* Z. 20 et voluntatis erit finis et primum motivum] voluntatis igitur erit (ostendit Y) obiectum et finis NY, et voluntatis (voluntatis igitur Z, voluntatis E) erit obiectum et finis et primum motivum EGZP*c*. 23 ex *om* BFHsC, rei *ut videtur* CD, ab P*c*. 25 in actionem *Ita* NYZ; in actione *ceteri*.

2 ipsius] etiam *addunt* NZ. 5 actionis *ante* peccatum EG, rationis NY, moris Z. 7 sicut cum] sicut YZ; *ita* 10 NYZ. 11 ratiocinando] irrationabile NY, in ratiocinando irrationabile Z. 15 Itemque] item quia EY, item GNWZ; est *post* ipsius EGNYZ*b*, *om* D; in potestate *om* EG. 19 nihil] non YZ, hoc N. 21 indebitum] debitum EYZsG. 23 naturalibus... moralibus] moralibus... naturalibus αDWP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de malo quantum ad eius naturam, nunc determinat de ipso quantum ad causalitatem *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de causa ipsius mali; secundo, ostendit quomodo ipsum sit aliorum causa, cap. XIV. – Circa primum duo facit: primo, ostendit quod malum non causatur nisi a bono; secundo, quod omne malum aliquo modo habet causam, cap. XIII. – Circa primum duo facit: primo, ostendit absolute quod non causatur nisi a bono; secundo, particulariter quod bonum sit eius causa subiectiva, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. IV, init.

I. Circa primum duo facit: primo, ostendit bonum esse causam mali; secundo, quomodo sit causa *.

* Num. II.

Quantum ad primum, ostendit quod *Bonum est causa mali.*

Et arguit primo sic. Si malum sit causa alicuius mali, non agit nisi virtute boni, ut probatum est. Ergo bonum est primaria causa mali.

Attendendum quod ex hac ratione patet non excludere Sanctus Thomas omnimodam causalitatem a malo, sed principalitatem causalitatis. Quod etiam ex tertia ratione manifestatur.

Secundo. Malum non est ens aliquod. Ergo non potest esse causa alicuius: quia omnis causa est aliquid. Ergo, si malum ab aliquo causatur, oportet quod illud sit bonum.

Adverte, cum dicitur malum nullius esse causam, quod intelligitur de malo formaliter et abstracte sumpto: non autem de malo per accidens et concretive dicto *.

* Cf. Comment. cap. praec., n. IV.

Tertio. Malum non potest esse causa per se alicuius. Quia, cum omnis proprie et per se causa tendat in proprium effectum, malum tenderet in malum. Ostensum est autem supra omne agens intendere bonum. Ergo erit causa solum per accidens. Ergo oportet malum causari a bono: quia causa per accidens reducitur ad causam per se; solum autem bonum potest esse causa per se.

2. Circa istam propositionem, *Causa per accidens reducitur ad causam per se,* advertendum quod eodem modo proportionaliter est intelligenda quo intelligitur effectum per accidens reduci ad effectum per se. In effectu autem non sic intelligitur quasi omnem effectum per accidens alicuius oporteat esse effectum per se alterius causae, hoc enim non est universaliter verum: sed quia aut ipse alterius causae est effectus per se, aut oportet esse aliquem effectum per se illius causae cuius ipse dicitur effectus per accidens, cui coniungatur. Sic ergo non sic intelligitur omnem causam per accidens reduci ad causam per se, quasi praeter causam per accidens alicuius effectus oporteat dari aliam causam quae illius effectus sit causa per se; aut quod omnem causam per accidens alicuius effectus oporteat esse causam per se alterius effectus: sed quia oportet aut ipsam causam per accidens unius esse causam per se alterius, sicut accidit in causa quae dicitur causa alicuius per accidens quia illud coniungitur suo per se effectui, et est praeter intentionem causae; aut quia oportet causam per accidens coniungi alicui quod sit alicuius causa per se, sicut accidit ubi dicitur aliquid causare aliud per accidens ex parte ipsius causae, quia videlicet coniungitur causae per se, sicut dicimus musicum aedificare per accidens, quando contingit eundem esse musicum et domificatorem. Malum autem dicitur causa per accidens mali, non ex parte effectus, quia videlicet illud suo effectui per se coniungatur, cum malum, ut sic, nullum per se effectum habeat: – ideo non oportet ut causalitas sua per accidens reducatur ad causalitatem per se ita quod ipsum sit alicuius alterius

causa per se – sed tantum quia oportet ut alicui coniungatur quod alicuius effectus sit causa per se, quod est solum bonum.

3. *Quarto*. Malum non potest esse neque materia, neque forma, neque agens, neque finis: cum ostensum sit supra tam ens actu, quam ens in potentia, esse bonum; et unumquodque agat secundum quod est actu et habet formam; et malum sit praeter intentionem. Ergo non potest esse causa alicuius. Ergo etc.

* Cf. n. i, init.

II. Quantum ad secundum *, ostendit Sanctus Thomas *Bonum non esse causam mali nisi per accidens*. Et primo, ostendit quomodo hoc sit in naturalibus; secundo, quomodo in voluntariis sit *.

* Num. iv.

Quod non sit causa mali nisi per accidens, probat, quia unum oppositorum non est causa alterius nisi per accidens, ut dicitur VIII *Phys.*, text. 8 *; bonum autem et malum sunt opposita.

* Cap. i, 8; s. Th. l. 2.

Advertendum quod malum et bonum possunt dupliciter accipi: uno modo, secundum generales rationes boni et mali; alio modo, secundum particulares rationes, sicut est ignis et privatio ignis. Si primo modo accipiantur, sic bonum est causa mali sibi oppositi per accidens. Et ad hunc sensum loquitur hic Sanctus Thomas. – Si vero secundo modo accipiantur, sic bonum non est causa per accidens mali sibi oppositi, sed alterius mali: sicut bonitas ignis non est causa mali ignis, sed causa mali aquae, et hoc etiam per accidens, ut dicitur Prima, q. XLIX, a. 1, ad 2.

2. Quomodo autem bonum sit causa mali per accidens in naturalibus, declarat praemittendo unam distinctionem. Hoc enim potest in naturalibus accipi et ex parte agentis; et ex parte effectus.

Ex parte quidem agentis, sicut quando agens patitur defectum virtutis, ex quo sequitur quod actio sit defectiva et effectus deficiens: ut patet in virtute debili membri digerentis. Et quia agens et virtute agit et instrumento, idem iudicium est si etiam defectus actionis et effectus ex defectu instrumenti proveniat, sicut accidit in claudicatione. Hoc ergo modo causatur per accidens malum ex parte agentis, inquantum agens est deficientis virtutis: quia agenti, inquantum agens est, accidit quod defectum virtutis patiatur. Et ex hoc verificatur quod dicitur, *malum non habere causam efficientem, sed deficientem:* quia malum non sequitur ex agente nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens.

Ex parte vero effectus, causatur per accidens malum et ex parte materiae effectus; et ex parte formae. Ex parte materiae, quando materia non est disposita ad recipiendam impressionem agentis: ut aliquando in partubus monstruosis accidit. Hoc non imputatur in defectum agentis, si materiam indispositam non transmutat ad actum perfectum: quia unicuique agenti naturali est virtus determinata secundum modum suae naturae, ad agendum scilicet in materiam debite dispositam. – Ex parte vero formae effectus, accidit malum inquantum formae alicui de necessitate coniungitur privatio alterius formae, et sic generationi unius coniungitur alterius corruptio. Hoc autem malum non est malum effectus intenti ab agente, sed alterius.

III. Circa primum modum per accidens, qui scilicet se tenet ex parte agentis, cum dicitur verificari per illum modum quod *malum habet causam deficientem, non autem efficientem,* considerandum quod malum non habere causam efficientem, sed deficientem, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod procedit a causa nullo modo agente, sed secundum quod ab actione cessat: eo modo quo dicitur submersio navis a nauta absente et non agente ad navis conservationem provenire. Et hic sensus non est hic intentus: quia hic quaeritur de malo coniuncto actioni, aut effectui producto, secundum quod refertur in causam illius effectus cui coniungitur; constat enim quod causa mali isto modo non est causa non agendo, sed causando effectum cui malum coniungitur.

Alio modo, quod procedit a causa agente quidem, sed non procedit ab ipsa secundum illud quo est efficiens, hoc est per virtutem qua agit inquantum virtus est et actus, sed inquantum patitur virtutis defectum et sic est deficientis virtutis. Et hic sensus est intentus. Hoc enim nihil aliud est dicere quam quod virtus qua causa operatur, quantum ad illud quod habet de entitate, non est agenti ratio quare sequatur malum in actione eius aut in effectu: sed defectus virtutis est sibi ratio quare illud malum ex ipso sequatur. Ita quod virtus est quidem forma qua agens producit effectum cui coniungitur malum: sed non habet effectus et operatio malum coniunctum nisi quia virtus agendi substat malo alicui et privationi. Et hoc est quod intellexit Sanctus Thomas dum dixit quod *malum non sequitur ex causa nisi inquantum est deficientis virtutis, et secundum hoc non est efficiens.* Defectus enim non est forma per quam agens agit, sed virtus: quoniam, ut superius dixit, *si agens penitus virtute careret, omnino non ageret.*

Potest etiam et alio modo intelligi quod malum non habet causam efficientem etiam per accidens. Non habet enim talem quae attingat sua actione ipsum malum. Quia malum non potest actionem alicuius causae terminare, ita scilicet quod per ipsam accipiat esse: sed habet causam deficientem, quae, inquam, quia habet virtutis defectum, producit effectum cui coniungitur malum.

2. Advertendum autem, ex Prima Parte, loco praeallegato *, et *de Malo*, q. I, a. 3, quod malum alterius coniunctum proprio et per se effectui agentis, non reducitur in aliquem defectum agentis, sed in perfectionem suae virtutis. Ignis enim sua virtute intendit formam ignis in materiam introducere; et quia ad introductionem suae formae sequitur corruptio et privatio formae quae praecedebat in materia, ideo per accidens causat privationem et malum alterius formae; et quanto ignis perfectior fuerit in virtute, tanto perfectius, generando ignem, corrumpit suum contrarium. Malum autem proprii et per se effectus reducitur in defectum virtutis agentis vel materiae, ut dictum est *. Sed tamen, licet huius mali causa sit aliquod defectivum bonum, oportet tamen fieri reductionem ad aliquam priorem causam quae non sit deficiens, sed perfecta, sicut patet in generatione partus monstruosi: malum enim huiusmodi, quando ex parte agentis provenit, est defectus virtutis existentis in semine, et sic semen, inquantum est deficiens, est per accidens causa monstruositatis; causa autem defectus virtutis in semine est aliquod alterans inducens qualitatem aliquam contrariam qualitati ad bonam seminis dispositionem requisitae. Huius autem agentis quanto fuerit virtus perfectior, tanto qualitatem hanc contrariam magis inducit, et maiorem defectum in semine causat. Ex quo patet quod proximum agens effectus deficientis est agens deficiens; remota autem est agens perfectum et bonum.

* Qu. XLIX, a 1, corp.

* Num. II.

3. Sed occurrit circa declarationem factam dubium. Nam Sanctus Thomas, *de Malo*, q. I, a. 1, ad 8, ait quod malum simpliciter, subiective et denominative sumptum, producit effectum corruptum *non agendo, sed deagendo.* Ergo bonum deficiens, quod vocat subiectum mali simpliciter, est causa mali effectus per cessationem ab actione. Cuius oppositum dictum est *.

* Num. III, init.

Respondetur, quod tale bonum esse causa mali deagendo, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod sit causa nullo modo agendo: et sic non intelligit Sanctus Thomas. Alio modo, defective agendo, hoc est, agendo actione carente sua debita perfectione: et hoc modo intelligit. Exponit enim seipsum ibidem subiungens: *idest per defectum activae virtutis.* Debetur enim actioni seminis ut a virtute completa procedat, sitque completi effectus productiva. Hoc autem deficit in actione ex qua provenit partus monstruosus: quia talis actio non habet perfectionem ut sit completi et perfecti effectus productiva. Et hoc sibi convenit quia a virtute deficiente procedit. Et sic dicitur esse causa mali tale agens, non agendo, sed *deagendo,* idest, non agendo perfecte, sed imperfecte et deficienter. Patet autem quod hoc determinationi factae non contradicit.

Eodem modo, addit Sanctus Thomas *, *et in artificialibus peccatum accidit:* sicut scilicet in naturalibus.

* In praesenti capitulo.

IV. Secundo loco ostendit quomodo etiam in moralibus bonum sit causa mali per accidens *. Et primo, ostendit unde difficultas circa hoc oriatur; secundo, ostendit veritatem *.

* Cf. n. II, init.
* Num. seq.

Difficultas est quia non videtur morale vitium ex defectu virtutis sequi: infirmitas enim virtutis aut totaliter tollit, aut saltem minuit morale vitium, eo quod oporteat vitium moris voluntarium esse, non necessarium. Et ideo vitium non videtur in moralibus eodem modo esse sicut in naturalibus.

Advertendum quod vitium morale et peccatum non dicitur aliquid nisi voluntarium sit. Ideo defectus omnino praeveniens rationem voluntarii, non potest esse ratio quod aliquid sit malum morale: quia quod habet defectum et est malum ut a tali causa deficiente procedit, necessario malum est; sicut quod procedit a virtute naturali defectiva, inquantum ab ipsa ut deficiens est procedit, necessario est malum. Et ideo oportet, ad hoc ut sit malum morale, ut ipsum aliquis defectus voluntarius praecedat, ratione cuius totum dicatur voluntarium. Propterea dixit Sanctus Thomas quod infirmitas virtutis aut tollit aut diminuit morale vitium, quia tale vitium non est voluntarium, sed necessarium: et ideo meretur veniam, non autem poenam. – Quomodo autem infirmitas tollat aut diminuat rationem peccati; similiter et ignorantia, quae est defectus virtutis apprehensivae; vide in QQ. *de Malo,* q. III, a. 11; et I^a II^{ae}, q. LXXIV, a 5; et in aliis locis.

V. Ad praedictam autem difficultatem tollendam, duo facit Sanctus Thomas: primo, ostendit in actu voluntatis quaerendam esse radicem et originem peccati moralis; secundo, ostendit quomodo illud sit ex parte voluntatis *.

* Num. VII.

Quantum ad primum, dicit tria. Primum est, quod quantum ad aliquid similiter est malum in moralibus et in naturalibus; et quantum ad aliquid dissimiliter. Quantum enim ad hoc dissimiliter se habent, quod in naturalibus malum consideratur in actione et in effectu producto: in moralibus autem est vitium et malum in sola actione, quia virtutes morales non sunt factivae, sed activae. – Ex hoc sequitur quod malum morale non consequitur ex materia vel forma effectus, sed ex agente solum. Et in hoc videlicet assimilatur malo in naturalibus: quia in illis aliquod malum ex defectu agentis provenit.

Secundum est, quod quatuor sunt activa principia in moralibus: scilicet virtus executiva in membris; voluntas, quae movet virtutem executivam; virtus apprehensiva iudicans hoc esse bonum vel malum, quae sunt voluntatis obiecta, cuius iudicio movetur voluntas; et res apprehensa, a qua virtus apprehensiva movetur. Et sic primum movens est res apprehensa; secundum virtus apprehensiva; tertium voluntas; quartum vis executiva.

Tertium est, quod actus virtutis exequentis praesupponit bonum morale vel malum: quia huiusmodi actus exteriores non pertinent ad mores nisi secundum quod ab actu voluntatis procedunt. Et ideo defectus huiusmodi virtutis vitium moris vel totaliter excusat vel diminuit. – Actus etiam quo res apprehensa movet virtutem apprehensivam, est immunis a vitio moris: quia quodlibet obiectum movet potentiam secundum naturalem ordinem. – Actus quoque virtutis apprehensivae, in se consideratus, vitio morali caret: cum eius defectus, scilicet ignorantia, vitium aut excuset aut minuat, sicut et infirmitas. – Relinquitur ergo ut vitium morale in solo actu voluntatis primo et principaliter inveniatur: et rationabiliter, cum actus dicatur moralis quia voluntarius *. Et consequenter in ipso quaerenda est origo actus moralis.

* Cf. text. et varr.

2. Circa primum dictum, advertendum quod virtutes morales dicuntur activae, non etiam factivae, quia non sunt alicuius effectus extrinseci productivae, quemadmodum artes, sed sunt directivae operationum quae remanent in operante: *faciunt enim rectam intentionem et inclinationem ad finem,* ut dicitur III *Sent.,* d. XXXIII, q. I, a. 1, qu^a 2, ad 2.

Circa tertium dictum, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae I^a II^{ae}, q. LVIII, a. 1; et III *Sent.,* d. XXIII, q. I, a. 4, qu^a 2, quod *mos,* a quo virtutes morales denominantur, significat *inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum.* Et quia inclinatio in nobis secundum quam in nobis est agere et non agere, est inclinatio voluntatis, ideo ille solus actus proprie dicitur moralis qui aliquo modo voluntarius est: et sicut se habet actus ad hoc quod sit voluntarius, ita se habet ad hoc ut sit moralis. Dupliciter autem aliquis actus est voluntarius: uno modo, quia est libere elicitus a voluntate, sicut velle et eligere; alio modo, quia est imperatus a voluntate, non autem elicitus, sicut ambulare et considerare et huiusmodi. Actus ergo qui sunt eliciti a voluntate, essentialiter dicuntur morales. Qui autem sunt imperati, sunt morales quantum ad usum: non enim sunt morales secundum speciem suam ut in proprias causas referuntur, cum non sint actus eliciti a voluntate; sed morales sunt inquantum a voluntate imperantur, sicque aliquid de voluntario participant. Sequitur ergo quod, si huiusmodi actus a voluntarii ratione separentur, comparenturque solum ad potentias a quibus eliciuntur, quod morales non sunt, et consequenter in ipsis nec bonum nec malum morale esse potest. Propter hoc ergo dixit Sanctus Thomas de actu virtutis exequentis, et de actu virtutis apprehensivae in se considerato, idest, non habito respectu ad voluntatem, quod in ipso non est vitium morale. Constat enim quod non sunt voluntarii nisi secundum quod a voluntate imperantur. Ideo, si secundum se considerentur, nullo habito ad voluntatem respectu, in ipsis malum morale esse non potest.

VI. Sed occurrit dubium. Nam Sanctus Thomas in QQ. *de Malo,* q. II, a 3, tenet quod *actus aliquis exterior est secundum se malus, ut furtum, homicidium, et similia.* Et I^a II^{ae}, q. XX, 1; et II *Sent.,* d. XL, q. I, a. 3, vult quod actus exterior habet propriam bonitatem convenientem sibi ex materia et circumstantiis. Ergo falsum est actum virtutis exequentis praesupponere bonum morale vel malum, et ipsum tunc tantum esse bonum quando actus voluntatis est bonus, malum autem quando actus voluntatis est malus.

Respondetur, ut haberi potest ex locis praeallegatis, et praecipue *de Malo,* eadem quaestione, art. 2, ad 6, quod dupliciter loqui possumus de bonitate vel malitia actus exterioris: scilicet de naturali; et de morali. Si loquamur de naturali bonitate aut malitia, tunc ista convenit actui exteriori humano secundum se, et non praesupponit actum voluntatis. Cum enim intantum dicatur aliquis actus humanus inquantum est secundum rationem, accipit talis actus speciem ex obiecto secundum quod ad rationem comparatur: et dicitur bonus si sit circa materiam debitam secundum regulas rationis, ut pascere esurientem; malus autem si cadat supra materiam indebitam, sicut subtrahere aliena. – Si autem loquamur de bonitate aut malitia morali, sic, semota voluntate, non habet actus exterior bonitatem aut malitiam, ut scilicet talis actus dicatur culpa vel peccatum, aut meritum: cum, ut dictum est superius *, actus non pertineat ad morem nisi inquantum voluntarius est. – Loquitur ergo Sanctus Thomas in locis praeallegatis de bonitate aut malitia conveniente actui in esse naturae actus humani: non autem de bonitate aut malitia morali, de qua est hic sermo.

* Num. IV.

2. Sed contra hanc responsionem videntur esse verba Sancti Thomae dicentis, *de Malo,* eadem quaestione, art. 3, quod *ratio mali et peccati primordialiter invenitur in actu exteriori secundum quod est in apprehensione.* Peccatum autem nominat malum moris. Et sic videtur quod etiam malum moris, semota voluntate, sit in actu exteriori.

Responderi potest dupliciter. Primo, quod non accipit Sanctus Thomas nomen *peccati* ut significat culpam et demeritum, sed prout omnis actus carens debita perfectione potest dici peccatum, etiam in naturalibus. Et hoc videtur intelligere dum, exponens quomodo talis actus malus sit primordialiter malus, inquit quod hoc est *quia non est vestitus debitis circumstantiis, et ex hoc ipso quod est actus malus, idest, privatus debito modo, specie et ordine, habet rationem peccati.*

3. Secundo potest responderi quod rationem peccati inveniri in actu exteriori primordialiter secundum quod est in apprehensione, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod

prius formaliter quam actus voluntatis, habeat rationem peccati moralis. Et iste sensus non est verus, nec ibi intentus a Sancto Thoma, ut obiectio supponit. Quod constat quia ibidem subiungit quod *ratio culpae et moralis mali completur secundum quod accedit actus voluntatis.*

Alio modo, quod fundamentaliter et originaliter peccatum et culpa prius est in actu exteriori apprehenso quam sit formaliter et completive in actu voluntatis. Et iste sensus est verus, et intentus a Sancto Thoma. Quia malum naturae actus exterioris secundum quod est in apprehensione, ad voluntatem comparatur ut obiectum, ex quo habet voluntas, libere illud acceptans, ut sit formaliter et completive mala in suo actu. Et sic ipse actus malus est fundamentum unde habet actus voluntatis in illum tendens ut sit moraliter malus: est enim malus moraliter actus voluntatis qui in malum obiectum et non regulatum ratione fertur. Et est simile sicut dicimus veritatem esse fundamentaliter et originaliter in re, in intellectu autem nostro esse veritatem formaliter. Sicut enim esse rei dicitur veritas originaliter, non quia veritas formaliter sit in re, sed quia intellectus est formaliter verus ex eo quod conformatur in intelligendo ipsi esse rei; ita actus exterior malus secundum esse naturae dicitur malus moraliter fundamentaliter et originaliter, quia actus voluntatis, libere tendens in ipsum, habet quod sit moraliter malus ex eo quod in ipsum actum exteriorem malum secundum naturam fertur. Et sicut non dicitur res vera formaliter nisi denominatione extrinseca, quia scilicet est adaequata intellectui, qui est formaliter verus; ita actus exterior, in actu et in executione per imperium voluntatis positus, non dicitur formaliter malus malitia morali nisi extrinsece, scilicet quia a malo actu morali voluntatis procedit. Et ideo ibidem subiungit Sanctus Thomas quod, *si accipiatur actus peccati secundum quod est in executione operis,* secundum videlicet quod est formaliter moralis, *primordialiter et per prius culpa est in voluntate.*

Patet ergo quod obiectio non est contra responsionem datam. Procedit enim ac si intenderet Sanctus Thomas, in loco allegato, quod actus exterior prius formaliter sit malus in genere moris quam actus voluntatis. Hoc autem ostendimus non esse ipsius intentum.

4. Obiectiones autem ex Scoto, XL dist. Secundi, et ex aliis, vide apud Capreolum, in Secundo, d. XLII. Probant enim multae illarum quod alia est bonitas actus exterioris in esse naturae, et similiter alia malitia: quod conceditur. Non autem probant quod alia sit ipsius bonitas aut malitia moralis quam bonitas et malitia actus voluntatis.

VII. Ostenso quod sumenda sit radix peccati moralis in actu voluntatis, vult ulterius ostendere Sanctus Thomas quomodo hoc sit*. Et primo, tangit difficultatem quae circa hoc accidit; secundo, propositum manifestat*.

* Cf. n. v, init.
* Infra, 2.

Difficultas est quia, cum actus deficiens proveniat propter defectum activi principii, oportet ante peccatum morale praeintelligere defectum in voluntate. Aut ergo ille defectus erit naturalis: et sic semper inhaerebit voluntati, et semper voluntas in agendo moraliter peccabit. Aut voluntarius erit: et tunc erit peccatum morale; cuius causa iterum quaerenda erit, et sic in infinitum.

Respondet Sanctus Thomas quod huiusmodi defectus in voluntate praeexistens non est naturalis, propter rationem dictam; neque casualis aut fortuitus, quia tunc peccatum morale non esset in nobis, idest in potestate nostra; sed est voluntarius. Sed negatur quod tunc erit peccatum morale.

2. Ad huius autem declarationem, dicit *primo,* quod cuiuslibet activi principii secundi perfectio virtutis ex superiori agente dependet. Et ideo, cum agens manet sub ordine primi agentis, indeficienter agit: cum autem ab ordine primi agentis deflectitur, deficit in agendo.

Dicit *secundo* quod, cum in ordine operationum moralium voluntatem praecedant duo principia, scilicet virtus apprehensiva et obiectum apprehensum, quod est finis; proprium motivum voluntatis est ratio et bonum aliquod determinatum, scilicet bonum rationis; non autem quaecumque vis apprehensiva, aut quodcumque bonum. Ideo, cum voluntas tendit in actum mota ab apprehensione rationis repraesentantis sibi proprium bonum, sequitur debita actio. Cum autem ad apprehensionem sensualis apprehensivae, aut ipsius rationis repraesentantis bonum diversum a proprio bono, in actionem prorumpit, sequitur in actione voluntatis peccatum morale.

Sequitur ex iis quod in voluntate defectus ordinis ad rationem et ad proprium finem praecedit malum morale: sicut cum ad subitam apprehensionem sensus voluntas movetur in delectabile secundum sensum; aut cum ratio in aliquod bonum quod non est nunc vel hoc modo bonum, ratiocinando devenit, et tamen voluntas in illud tanquam in proprium bonum tendit.

Dicit *tertio,* quod hic voluntatis defectus voluntarius est: quia in potestate voluntatis est velle et non velle; et similiter ipsum actu considerare rationis.

Dicit *quarto* quod iste defectus non est malum morale: quia, si ratio non consideret, aut bonum quodcumque consideret, nondum est peccatum, quousque voluntas in indebitum finem tendat; quod iam est voluntatis actus.

Concludit ultimo quod, tam in moralibus quam in naturalibus, malum a bono non nisi per accidens causatur.

3. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod causa secunda non agit nisi secundum quod a prima movetur, et ideo perfectio virtutis ipsius est secundum quod perfecte substat virtuti primae causae. Quod si secundam causam contingat deficere in agendo propter defectum tantum primae causae, tunc defectus in actione secundae causae non reducitur in defectum ipsius secundae causae, sed primae: sicut, cum accidit motus imperfectus et deficiens propter defectum virtutis motivae, crure in sua debita dispositione manente, defectus ambulationis non reducitur in defectum cruris, sed virtutis motivae tantum. Si autem deficiat secunda causa in agendo quia non perfecte subditur primae causae sed ab ea deflectitur, tunc defectus actionis in defectum secundae causae reducitur, non in defectum primae: sicut claudicatio habentis virtutem motivam perfectam reducitur in defectum cruris non perfecte virtuti motivae substantis. Cum ergo dicit Sanctus Thomas quoniam, cum agens manet sub ordine primi moventis, indeficienter agit, intelligitur de defectu qui in ipsius secundae causae defectum reduci habeat, et sibi debeat imputari. Posset tamen in actione secundae causae accidere defectus propter defectum primae causae: sed tunc secundae causae non imputaretur, ipsa secunda causa manente sub ordine suae causae prioris, a qua tanquam a proprio motivo habet moveri.

VIII. Circa defectum quem ponit Sanctus Thomas in voluntate praecedere actum moraliter malum, primo videndum est quomodo praecedat in voluntate; secundo, quomodo sit voluntarius*; tertio, quomodo non sit malum morale**.

* Infra, 2.
** Infra, 3.

Quantum ad primum, considerandum quod duplex defectus voluntatis praecedit actum moraliter malum. Unus remotus, ex quo habet voluntas ut alii defectus in ipsa esse possint et possit in agendo deficere, scilicet esse ex nihilo. Sed hic defectus non sufficit ad hoc ut malum morale sit in voluntate: quia, cum iste defectus sit naturalis, semperque voluntatem concomitetur, semper voluntas agendo peccaret. – Alius est defectus proximus, scilicet non actu substare suae propriae causae. Et iste defectus est causa proxima mali actus moralis, eo modo quo negatio potest esse causa, iuxta superius* determinata: voluntas enim ad operationem cum tali defectu procedens, peccat.

* Num. III.

Primus defectus nunquam est simpliciter malum voluntatis, cum sit sibi naturalis; et secundum se duratione praecedit actum moraliter malum. – Secundus autem, quando voluntas non exit ad operationem, non habet rationem mali simpliciter: quia substare et moveri ab apprehensione et proprio bono, non est debitum semper voluntati, sed tantum quando ad operationem procedit; unde quod voluntas non substet apprehensioni aut proprio bono quando non operatur, hoc non est malum eius simpliciter. Quando autem voluntas exit ad operationem non substans apprehensioni rationis aut bono rationis, sed sequens apprehensionem sensualem aut allecta a bono quod non est bonum rationis, tunc talis defectus est simpliciter malum:

quia est carentia ordinis debiti pro tunc inesse voluntati. Si ergo consideretur huiusmodi defectus secundum quod non est simpliciter malum, sic duratione praecedit peccatum morale: quia praecedit voluntatem operantem. Si autem consideretur secundum quod est malum simpliciter, sic non praecedit duratione actum malum voluntatis, sed ipsum concomitatur. Secundum tamen rationem, prius intelligimus voluntatem moveri ab apprehensione sensus aut ab indebito bono, et consequenter carere ordine debito ad sua propria motiva, quam actum eliciat: et sic talis defectus secundum rationem praecedit actum malum.

2. Quantum ad secundum, sciendum quod aliquid potest dici voluntarium dupliciter. Uno modo, quia voluntas in illud tanquam in volitum per actum suum fertur: sicut sanare est voluntarium in medico qui vult sanare. Hoc modo non dicitur defectus huiusmodi voluntarius: cum omni actui voluntatis praeintelligatur. – Alio modo dicitur voluntarium quod est in potestate voluntatis ut sit aut non sit: sicut actus voluntatis libere elicitus dicitur voluntarius, non quia voluntas alio actu velit illum, sed quia in potestate voluntatis est ipsum producere vel non producere. Et hoc modo defectus huiusmodi dicitur voluntarius. Est enim in potestate voluntatis procedere ad operationem sine tali ordine, aut non procedere: quia non necessario a bono contrario bono rationis trahitur, aut ab apprehensione sensuali movetur, sed libera est et ad utrumlibet se habens. Et ideo huiusmodi defectus non oportet aliam causam quaerere nisi voluntatis libertatem, ut dicitur Secundo, d. xxxiv*.

* Qu. 1, a. 3, ad 4

3. Quantum ad tertium, dicitur quod huiusmodi defectus, secundum quod duratione actum malum praecedit, non est malum voluntatis morale: immo nec naturale, ut est ostensum. – Secundum vero quod concomitatur malum morale et ipsi coniungitur, sic est malum morale. Unde *de Malo*, loco praeallegato*, ad 13, inquit Sanctus Thomas quod *accipit rationem culpae ex hoc ipso quod cum tali defectu voluntas se applicat ad opus:* quia tunc bonum quod per huiusmodi defectum privatur, est debitum voluntati et actui eius. – Secundum autem quod praeintelligitur actui malo et per se consideratur, sic etiam non habet rationem mali culpae nec poenae, sicut nec cum praecedit duratione actum malum.

* Qu. 1, a. 3.

Cum ergo inquit Sanctus Thomas quod huiusmodi defectus non est malum morale, intelligendum est, secundum se et absolute consideratus: non autem ut coniungitur cum actu voluntatis malo.

IX. Ex iis quae dicit hic Sanctus Thomas, patet quod Scotus, in II *Sent.*, d. xxxiv*, dum arguit defectibilitatem voluntatis non esse voluntati rationem peccandi, non accedit ad mentem Sancti Thomae. Non enim ponit Sanctus Thomas quod aptitudo ad deficiendum sit voluntati proxima ratio peccandi: sed actualis defectus, cum scilicet, non substans debito ordini, ad operationem procedit.

* Fol. 74 (Ven. 1497).

Similiter cum arguit* quod *defectus actualis non est causa huiusmodi mali, quia tunc ante primum defectum voluntatis esset defectus,* constat quod mentem Sancti Thomae non assequitur. Non enim ponit illum defectum esse malum moraliter secundum quod actui malo praeintelligitur, ut est ostensum. Non est autem inconveniens, immo necessarium est ut ante primum defectum moraliter malum, sit alius defectus rationem mali moralis non habens.

* Ibid.

CAPITULUM UNDECIMUM

QUOD MALUM FUNDATUR IN BONO.

Ex praemissis etiam ostendi potest quod omne malum est in aliquo bono fundatum.

Malum enim non potest esse per se existens: cum non sit essentiam habens, ut supra* ostensum est. Oportet igitur quod malum sit in aliquo subiecto. Omne autem subiectum, cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est, ut ex praemissis* patet. Omne igitur malum in bono aliquo est.

* Cap. vii.

* Ibid.

Adhuc. Malum privatio quaedam est, ut ex praemissis* patet. Privatio autem et forma privata in eodem subiecto sunt. Subiectum autem formae est ens in potentia ad formam, quod bonum est: nam in eodem genere sunt potentia et actus. Privatio igitur, quae malum est, est in bono aliquo sicut in subiecto.

* Cap. ix.

Amplius. *Ex hoc dicitur aliquid malum, quia nocet**. Non autem nisi quia nocet bono: nocere enim malo bonum est, cum corruptio mali sit bona. Non autem noceret, formaliter loquendo, bono, nisi esset in bono: sic enim caecitas homini nocet inquantum in ipso est. Oportet igitur quod malum sit in bono.

* Aug. *Enchirid.* c. xii: *de Moribus Eccles.* II, c. iii.

Item. Malum non causatur nisi a bono, et per accidens tantum*. Omne autem quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod quod est effectus boni per se, ita quod sit fundamentum eius: nam quod est per accidens, fundatur supra id quod est per se.

* Cap. praec.

Sed cum bonum et malum sint opposita; unum autem oppositorum non possit esse alterius subiectum, sed expellat ipsum: videbitur alicui primo aspectu esse inconveniens si bonum subiectum mali esse dicatur.

Non est autem inconveniens, si veritas perquiratur. Nam bonum communiter dicitur sicut et ens: cum omne ens, inquantum huiusmodi, sit bonum, ut probatum est*. Non est autem inconveniens ut non ens sit in ente sicut in subiecto: privatio enim quaelibet est non ens, et tamen subiectum eius est substantia, quae est ens aliquod. Non tamen non ens est in ente sibi opposito sicut in subiecto. Caecitas enim non est non ens universale, sed non ens hoc, quo scilicet tollitur visus: non est igitur in visu sicut in subiecto, sed in animali. Similiter autem malum non est sicut in subiecto in bono sibi opposito, sed hoc per malum tollitur: sed in aliquo alio bono; sicut malum moris est in bono naturae; malum autem naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum sicut ens in potentia.

* Cap. vii.

16 quae] quod αNP*c*. 22 homini] hominis αWX*b*P*c*.

7 alterius *post* subiectum NYZ. 8 videbitur *Ita* NYZ; videtur *ceteri.* 12 sicut et] et αDX, *om* W, sicut N. 17 quae] qua αX, quae inde D. 20 universale] universaliter NYZ. 27 sicut] etiam *addunt* αDWX*b*P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit bonum esse causam per accidens mali, ostendit nunc Sanctus Thomas particulariter quod est eius causa subiectiva *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, infert unum corollarium, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod omne malum in aliquo bono fundatur; secundo, removet unum dubium *.

* Num. II.

I. *Arguitur igitur primo sic.* Malum non est per se existens: cum non habeat essentiam. Ergo est in aliquo subiecto. Ergo est in aliquo bono: quia omne subiectum, cum sit substantia quaedam, bonum quoddam est.

Posset autem aliquis ad hanc rationem negare primam consequentiam. Quia licet malum non habeat essentiam, non oportet tamen ut sit in subiecto: cum sit negatio, et nullum habeat esse reale.

Sed ista responsio non tollit rationem. Quia aliter loquendum est de simplici negatione; et aliter de privatione, cuiusmodi est malum formaliter sumptum. Nam simplex negatio, cum etiam de non ente dicatur, non requirit aliquod subiectum. Privatio autem et malum est negatio circa determinatum subiectum: et ideo non denominat nisi ens. Propterea, cum malum sit in rebus, ut superius * est ostensum; et non sit per se subsistens: oportet quod sit in alio tanquam in subiecto; non quidem ut ens aut dicens aliquam essentiam, sed sicut privatio perfectionis, iuxta praedeterminata *, inquantum vere potest de aliquo affirmari propter absentiam formae ab illo subiecto.

* Cap. IX.

* Ibid., Comm., IX, X.

2. *Secundo.* Subiectum formae est ens in potentia ad formam. Quod bonum est: cum in eodem genere sit potentia et actus. Ergo et malum est in bono sicut in subiecto: cum malum sit privatio, forma autem et privatio sint in eodem subiecto.

Posset ad hanc rationem negari quod ens in potentia sit bonum. Quia, si ex eo quod ordinatur ad bonum dicitur bonum, eadem ratione, cum ordinetur ad malum, scilicet ad privationem, cuius est susceptiva, erit malum.

Respondetur: et dicitur primo quod, ut superius * dicebatur, materia ad bonum ordinatur per se, ad malum autem et privationem per accidens: aut videlicet inquantum est susceptiva formae amissibiliter; aut quia est susceptiva formae cui coniungitur privatio alterius formae. Ideo ex ordine ad bonum dicitur bonum quoddam: non autem ex ordine ad malum dicitur mala.

* Cap. IV.

Dicitur secundo, ut superius, capite VI, dictum est, quod privatio formae non est malum materiae: quia nulla forma determinata est debita materiae, licet sit omnium susceptiva; malum autem dicitur privatio formae debitae inesse.

3. *Tertio. Malum dicitur quia nocet.* Sed non nocet nisi bono. Ergo est in bono. – Patet consequentia. Quia non noceret formaliter bono nisi esset in ipso. – Minor vero probatur. Quia nocere malo est bonum: cum corruptio mali sit bona.

Circa hanc propositionem, *Malum non noceret formaliter bono nisi esset in bono,* advertendum est quod ideo addidit Sanctus Thomas ly *formaliter,* quia *aliquid nocet dupliciter,* ut dicitur Secundo, d. XXXV, a. 1, ad 3: *scilicet formaliter, et hoc est ipsum nocumentum, sive ipsa boni ademptio vel privatio; et effective, et hoc est quod causat privationem boni.* Quod ergo active alicui nocet, ut sic, non est in eo quantum ad proximum susceptivum nocumenti: sed bene quod formaliter nocet.

4. *Quarto.* Malum causatur a bono per accidens. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum omne per accidens reducatur ad per se et in ipso fundetur, oportet ut cum malo, qui est effectus per accidens boni, sit bonum aliquod qui est effectus per se, in quo malum fundetur.

II. Quantum ad secundum, removet Sanctus Thomas dubium quoddam *. Videtur enim primo aspectu quod malum non sit in bono: cum sint opposita.

* Cf. init. Comment.

Sed respondet quod, cum bonum communiter dicatur, sicut et ens; sicut non est inconveniens quod non ens sit in ente, sicut privatio in substantia, ita non est inconveniens quod malum sit in bono.

Dicitur tamen secundo quod, sicut non ens non est in ente sibi opposito, sed in alio, sicut caecitas non est in visu, sed in animali; ita et malum non est in bono sibi opposito, sed in alio; sicut malum moris est in bono naturae; et malum naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum, sicut etiam * ens in potentia.

* Cf. text. et var.

III. Ad huius evidentiam, considerandum est quod bonum et malum dupliciter considerari possunt. Uno modo, quantum ad communem naturam, ut ita dixerim, utriusque, secundum praecisionem ab inferioribus. Et quia sic unum tollit totaliter reliquum, utpote illi directe oppositum, unum in alio esse non potest. Unde si poneretur aliquid per se bonum existere, tanquam universalis natura boni, in ipso nullum malum esse posset: sicut patet in Deo, qui est ipsa bonitas per se subsistens, in quo nullum est malum. Et si aliquid esset per se et universale malum, nullum bonum includeret. Sed quia hoc esse non potest, cum malum dicat negationem boni in subiecto, ideo inquit Aristoteles, IV *Ethic.* *, quod *seipsum destrueret.*

* Cap. V, 7; S. Th. l. 13.

2. Alio modo, quantum ad hoc particulare bonum et malum. Et tunc dupliciter etiam unumquodque illorum considerari potest. Uno modo, secundum universales rationes boni et mali in ipsis salvatas. Et sic quodlibet malum cuilibet bono opponitur. Et secundum hoc dicit Augustinus * quod *fallit dialecticorum regula, quae dicit contraria simul esse non posse:* quia sic malum invenitur in eo cui universalis ratio boni convenit. Cum enim bonum, universaliter sumptum, non dicat aliquam determinatam perfectionem, sed perfectionem in communi, quicquid perfectionis res habeat, dicitur bona. Similiter quacumque perfectione sibi debita careat, dicitur mala. Et sic, propter amplitudinem rationis boni et mali, potest esse ut idem secundum aliquid sit bonum, et secundum aliquid sit malum; et rationes quae, universaliter sumptae, sunt oppositae, in eodem possunt simul inveniri respectu diversorum; sicut idem animal carens visu est simul bonum et malum, bonum inquantum est ens in actu, malum inquantum caret perfectione. Propter hoc Sanctus Thomas assignat pro ratione quare simul esse possint bonum et malum, et unum in altero fundari, ipsam boni amplitudinem et illimitationem. – Nec tamen sequitur quod contradictoria simul vera sint, si idem sit bonum et malum: quia non secundum idem, sed secundum diversa dicitur bonum et malum.

* *Enchirid.* c. XIV.

Alio modo considerari possunt bonum particulare et malum secundum eorum particulares rationes. Et sic non quodlibet malum opponitur cuilibet bono directe, sed determinato bono: iniustitia enim opponitur iustitiae, non autem temperantiae. Et hoc modo non est malum in bono opposito, sed in alio bono: non enim iniustitia est in iustitia, sed in anima; neque caecitas est in visu, sed in animali.

3. Sed occurrit dubium. Quia Sanctus Thomas Prima, q. XLVIII, a. 3, ad 3, et in aliis locis, videtur approbare sententiam Augustini dicentis *in bono et malo fallere regulam dialecticorum;* in QQ. autem *de Malo,* q. 1, a. 2, ad 5, dicit quod *non fallit etiam in iis regula secundum veritatem, sed secundum quandam apparentiam, prout malum absolute dictum et bonum videntur oppositionem habere.*

Dici ad hoc potest utrumque dictum verum esse, sed diversimode. Nam si in bono et malo particulari considerentur tantum universales rationes boni et mali, secundum veritatem fallit illa regula: quia tunc unum oppositorum est in altero. Ratio enim communis boni, et communis ratio mali, sunt rationes oppositae: et ideo unumquodque malum, inquantum malum, absolute opponitur unicuique bono, inquantum absolute bonum est. Si autem in ipsis

considerentur particulares rationes boni et mali, sic fallit regula secundum apparentiam tantum. Nam quia in hoc particulari bono salvatur universalis ratio boni, et in hoc particulari malo universalis ratio mali, videtur quod quodlibet malum, etiam secundum particularem rationem, contrarietur cuilibet bono, ut tale bonum est, propter contrarietatem boni et mali in universali; et sic, dum hoc malum est in hoc bono, videtur quod unum oppositorum sit in alio. Sed non est sic: quia non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono, si secundum suas particulares rationes sumantur; licet secundum universales rationes boni et mali habeant oppositionem.

IV. Circa illam propositionem, *Malum naturae, quod est privatio formae, est in materia, quae est bonum, sicut etiam ens in potentia* *, considerandum quod *materiam esse bonum sicut etiam ens in potentia,* duplicem sensum habere potest. Unus est, quod est bonum in potentia, non autem in actu, sicut non est ens in actu, sed in potentia. Alius est quod, sicut est ens in potentia, ita est bonum in actu. Et uterque sensus quantum ad aliquid est verus. Dupliciter enim de bonitate materiae primae loqui possumus. Uno modo, de bonitate quam habet a forma, dum ipsa actualiter informatur: et sic non est bona nisi in potentia dum caret ipsa forma. Alio modo, de bonitate quam habet ab ipso ordine ad formam: et sic est aliquid bonum aliquo modo in actu. Ipse enim ordo, et ipsa aptitudo ad bonum, est bonum quoddam, ratione termini quem respicit. Et omne ordinatum ad bonum, ut sic, habet rationem boni: unde et utilia cadunt sub divisione boni. Utrumque sensum tetigit Sanctus Thomas Prima, q. v, a. 3, ad 3. Videtur autem primus sensus hoc loco intendi, propter comparationem ad ens in potentia: unde Prima, quaestione allegata *, expresse ait quod, *sicut est ens in potentia, ita et bonum in potentia.*

* Vide n. II fin., et notam in marg.

* Eadem resp.

CAPITULUM DUODECIMUM

QUOD MALUM NON TOTALITER CONSUMIT BONUM.

Patet autem ex praedictis quod, quantumcumque multiplicetur malum, numquam potest totum bonum consumere. Semper enim oportet quod remaneat mali subiectum, si malum remanet. Subiectum autem mali est bonum *. Manet igitur semper bonum.

* Cap. praec.

Sed cum contingat malum in infinitum intendi; semper autem per intensionem mali minuatur bonum: videtur in infinitum per malum diminui bonum. Bonum autem quod per malum diminui potest, oportet esse finitum: nam infinitum bonum non est capax mali, ut in primo libro * ostensum est. Videtur igitur quod quandoque totum tollatur bonum per malum: nam si ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi.

* Cap. XXXIX.

Non autem potest dici, ut dicunt quidam, quod sequens ablatio, secundum eandem proportionem facta qua et prior, in infinitum procedens, bonum non possit consumere, sicut in continui divisione contingit: nam si ex bicubitali linea dimidium subtraxeris, itemque ex residuo dimidium, et sic in infinitum procedas, semper aliquid adhuc dividendum remanebit. Sed tamen in hoc divisionis processu semper posterius subtractum oportet esse minus secundum quantitatem: dimidium enim totius, quod prius subtrahebatur, maius est secundum quantitatem absolutam quam dimidium dimidii, licet eadem proportio maneat. Hoc autem in diminutione qua bonum per malum diminuitur, nequaquam potest accidere. Nam quanto bonum magis per malum fuerit diminutum, erit infirmius: et sic per secundum malum magis diminui poterit. Rursusque malum sequens contingit esse aequale, vel maius priore: unde non semper secundo subtrahetur a bono per malum minor boni quantitas, proportione servata eadem.

Est igitur aliter dicendum. Ex praemissis * enim manifestum est quod malum totaliter bonum cui oppositum est tollit, sicut caecitas visum: oportet autem quod remaneat bonum quod est mali subiectum. Quod quidem, inquantum subiectum est, habet rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni quod privatur per malum. Quanto igitur minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum. Subiectum autem fit minus potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis subiecti; neque per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur; sed per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum ne in actum formae exire possit, sicut subiectum tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur. Diminuitur igitur bonum per malum magis apponendo contrarium quam de bono aliquid subtrahendo. Quod etiam convenit his quae sunt dicta de malo. Diximus enim * quod malum incidit praeter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni, quod est ei oppositum. Quanto igitur illud bonum intentum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium diminuitur magis: et sic magis per malum dicitur diminui bonum.

* Cap. praec.

* Cap. IV.

Haec autem diminutio boni per malum non potest in naturalibus in infinitum procedere. Nam

9 minuatur *post* bonum NYZ. 15 per malum *ante* totum NYZ. 19 sequens] semper sequens NYZ. 20 prior] prima NYZ. 23 itemque] item BZ. 26 processu] processione NYZ. 27 Dimidium... 29 quantitatem *hom om* NYZ.

1 Rursusque] rursum NWZ, rursus Y. 5 Est igitur] Et ideo NYZ. 7 oppositum est] opponitur NWYZ. 8 mali] malo NYZ. 9 subiectum est] ei *addunt* NYZ. 14 potentia] in potentia NYZ. 15 solam *om* EGY*b*. 16 neque *om* αDWXPc. 20 quanto] quantum αDWXPc; magis *om* EGZ*b*, *post* augetur N. Diminuitur igitur] Unde diminuitur NYZ. 23 sunt *post* dicta αDPc. 24 quod malum incidit] malum incidere NYZ. 25 agentis quod] agentis quae Y, quae NZ. 28 intentum *Ita* NYZ; *om ceteri.* 33 autem *Ita* NYZ; igitur *ceteri.* non potest *post* in naturalibus NYZ.

formae naturales et virtutes omnes terminatae sunt, et perveniunt ad aliquem terminum ultra quem porrigi non possunt. Non potest igitur neque forma aliqua contraria, neque virtus contrarii agentis in infinitum augeri, ut ex hoc sequatur in infinitum diminutio boni per malum.

In moralibus autem potest ista diminutio in infinitum procedere. Nam intellectus et voluntas in suis actibus terminos non habent. Potest enim intellectus intelligendo in infinitum procedere: unde mathematicae numerorum species et figurarum infinitae dicuntur. Et similiter voluntas in volendo in infinitum procedit: qui enim vult furtum committere, potest iterum velle illud committere, et sic in infinitum. Quanto autem voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius redit ad proprium et debitum finem: quod patet in his in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. In infinitum igitur per malum moris bonum naturalis aptitudinis diminui potest. Nunquam tamen totaliter tolletur, sed semper naturam remanentem comitatur.

---

2 ad aliquem *om* α, ad Wc. 4 contraria *om* NYZ.
3 iterum velle illud committere *Ita nos soli*; iterum velle et illud (aliud αXPc) committere αENXYPc, illud velle et iterum committere G, et iterum velle illud committere Z, iterum velle D*b*, iterum W. 8 inductus] effectus NYZ. 10 tamen *om* αDWX.

Commentaria Ferrariensis

Ex praemissis deducit corollarie Sanctus Thomas quod, *Quantumcumque multiplicetur malum, nunquam potest totum bonum corrumpere**. Quod probat, quia oportet quod semper maneat mali subiectum, quod est bonum.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Sed movet circa hoc corollarium dubium. Si enim ex finito aliquid infinities tollatur, oportet illud quandoque per ablationem consumi. Sed per intensionem mali in infinitum semper minuitur bonum, quod est finitum. Ergo tolletur quandoque totum bonum per malum.

Ad hoc respondent quidam negando maiorem, quando sequens ablatio fit secundum eandem proportionem. Patet enim in divisione continui secundum partes proportionales, quod in infinitum procedit, et nunquam tamen tota quantitas consumitur. Hoc autem modo dicunt fieri boni diminutionem.

Sed contra hanc responsionem arguit sic Sanctus Thomas. In processu huiusmodi divisionis semper quod posterius subtrahitur est minus: ut patet in divisione quantitatis. Sed hoc in diminutione boni per malum nequaquam potest accidere. Tum quia, quanto bonum per malum magis fuerit diminutum, erit infirmius: et sic per secundum malum magis diminui poterit; hoc est, ab ipso non minus, sed maius poterit tolli. Tum quia malum sequens contingit esse maius priore aut aequale: et per consequens tollet aut maius aut aequale bonum.

Adverte quod Sanctus Thomas per haec verba, *Hoc in diminutione boni nequaquam potest accidere,* non vult ponere impossibilitatem diminutionis boni secundum eandem proportionem, sed tantum non-necessitatem talis divisionis, ut patet Prima, q. XLVIII, a. 4, ad 3. Unde sensus est quod nequaquam potest esse in diminutione boni ut semper necessario servetur eadem proportio: cum contingat, aut ex debilitatione boni remanentis post subtractionem, aut ex aequalitate vel maioritate mali posterioris in posteriori subtractione, aut maius aut aequale subtrahi.

II. Respondet igitur Sanctus Thomas: et dicit primo, quod malum tollit quidem totaliter bonum cui opponitur, sed tamen remanet subiectum. Quod cum habeat, inquantum est subiectum, rationem boni, secundum quod est potentia ad actum boni quod per malum privatur, quanto minus fuerit in potentia ad illud bonum, tanto minus erit bonum.

Dicit secundo, quod fit minus potentia ad formam, non per subtractionem alicuius partis ipsius subiecti aut eius potentiae, sed quia per contrarium actum impeditur ne in actum formae exire possit: sicut tanto est minus potentia frigidum, quanto in eo magis calor augetur. Et sic bonum diminuitur per malum magis apponendo contrarium, quam aliquid subtrahendo de bono. Quanto enim bonum ad quod praeter intentionem agentis sequitur malum, magis multiplicatur, tanto potentia ad bonum contrarium magis diminuitur. Et sic per malum magis dicitur diminui bonum: inquantum videlicet per bonum cui malum coniungitur, tollitur magis potentia subiecti ad bonum quod per malum removetur, in qua potentialitate consistit bonitas subiecti.

Dicit tertio, quod haec diminutio boni in naturalibus quidem non potest in infinitum procedere. Quia neque forma contraria, neque virtus contrarii agentis, potest in infinitum augeri: cum formae naturales et virtutes sint terminatae. – Sed in moralibus potest diminutio in infinitum procedere. Quia et intellectus potest intelligendo in infinitum procedere: cuius signum est quod mathematicae species numerorum et figurarum dicuntur infinitae. Similiter voluntas in volendo in infinitum procedit: volens enim furtum committere, potest velle et aliud quid* committere in infinitum. Et sic in infinitum bonum naturalis aptitudinis per malum moris diminui potest: cum quanto voluntas magis in fines indebitos tendit, tanto difficilius ad proprium et debitum finem redeat; ut patet in iis in quibus per peccandi consuetudinem iam est habitus vitiorum inductus. Nunquam tamen talis aptitudo totaliter tollitur, sed semper naturam concomitatur.

* C. text. et var.

Ex iis patet quod obiectio nulla est. Quia procedit de diminutione quae fit per subtractionem, non autem de ea quae fit per appositionem contrarii. Et etiam quia in naturalibus falsum est quod malum possit in infinitum intendi per huiusmodi appositionem, bonumque diminui in infinitum.

2. Adverte quod quanto potentia magis elongatur ab actu, et subiectum est minus habile ad eius susceptionem, tanto difficilius ad actum reducitur: ut patet in naturalibus et in artificialibus. Et ideo signum elongationis potentiae ab actu est difficultas reductionis ad actum. Propter hoc, volens Sanctus Thomas ostendere diminutionem naturalis aptitudinis ad bonum per peccatum in infinitum, adducit pro signo quod quanto voluntas magis in indebitos fines tendit, tanto difficilius redit ad debitum finem. Quae cum in infinitum possit tendere in indebitos fines, sicut et intellectus in infinitum potest diversa intelligere, sequitur quod in infinitum talis difficultas augeri possit; et per consequens in infinitum elongari potentia ab actu, et in infinitum aptitudo diminui.

III. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum primo, ex doctrina Sancti Thomae Prima Parte, loco allegato; et II *Sent.*, d. 34, a. 4; item in QQ. *de Malo,* q. II, a. 11 et 12; et I[a] II[ae], q. LXXXV, a. 1 et 2, quod triplex est bonum: scilicet illud cui malum opponitur; subiectum mali; et habilitas ipsius subiecti ad bonum, quam hic Sanctus Thomas *aptitudinem* ad bonum vocat. Malum ergo bonum cui opponitur totaliter tollit: sicut caecitas totaliter tollit visum. – Entitatem autem subiecti non modo non totaliter tollit, sed nec diminuit: sicut caecitas nihil removet a substantia oculi. – Sed ipsam habilitatem et aptitudinem subiecti ad bonum, quae est potentia ad susceptionem actus, diminuit quidem modo dicto, concomitando scilicet in subiecto formam contrariam bono cui

opponitur et quod totaliter tollit, per quam formam impeditur subiectum a susceptione formae oppositae: non autem ipsam habilitatem totaliter tollit, quia, cum concomitetur substantiam et naturam subiecti, natura manente subiecti, remanet semper ipsa habilitas. Dat exemplum Sanctus Thomas de habilitate aeris ad lumen, quae, quamvis per interpositionem corporis opaci in infinitum inter ipsam et solem diminui possit in infinitum, nunquam tamen, manente aere, totaliter tollitur. Si tamen esset aliquid potens subiectum corrumpere, illud, corrumpendo subiectum, totaliter habilitatem subiecti removeret. Unde quamvis, ubi fit diminutio alicuius per subtractionem partium, oporteat finitum tandem totaliter consumi; ubi tamen fit diminutio et remissio per interpositionem impedimenti et obstaculi, non oportet ut finitum tandem consumatur: possunt enim impedimenta in infinitum apponi, quibus potentia et aptitudo magis elongatur ab actu, et tamen semper quantum ad aliquid potentia et aptitudo remanet.

2. Considerandum secundo quod, cum praedicta habilitas et aptitudo ad bonum intelligatur ut media inter subiecti naturam, in qua fundatur sicut in radice, et bonum in quod tendit; diminutio habilitatis per appositionem impedimenti non intelligitur ut se tenet ex parte radicis, cum per tale impedimentum non diminuatur natura subiecti; sed intelligitur ut ad bonum tendit; per huiusmodi enim appositionem impeditur ne ad bonum in quod ordinatur pertingat. Unde quanto plura apponuntur impedimenta, tanto magis impeditur et elongatur ab actu; quod est ipsam aptitudinem et habilitatem sive inclinationem ad bonum diminui ut ex parte ipsius termini consideratur.

Unde obiectiones Durandi in Secundo, d. XXXIV *, quae procedunt de diminutione habilitatis huiusmodi ut se tenet ex parte subiecti, non procedunt contra Sanctum Thomam. Diminutio enim habilitatis et intensio ut se tenet ex parte termini, non oportet ut fiat per aliquid inhaerens subiecto: licet forte hoc requiratur ad intensionem et remissionem eius ut se tenet ex parte subiecti.

* Qu. IV. - Vid. Capreolum, *Defens.*, II, d. XXXIV, q. II, a. 2.

Similiter obiectiones Scoti in XXXV distinctione Secundi *, constat non procedere contra hanc determinationem: quia procedunt de diminutione quae est per subtractionem, non autem de ea quae est per appositionem impedimenti, et quae non est per se, sed per aliud.

* Cf. dist. XXXVII, fol. 73 b; et Capr. l. c.

IV. Sed occurrit dubium circa dicta. Videmus namque quod homo caecus non potest per naturam visum recuperare. Ergo non remanet in ipso habilitas et aptitudo naturalis ad visum: quia aptitudo naturalis potest per agens naturale in actum reduci. Ergo malum totaliter tollit aptitudinem subiecti ad bonum.

2. Ad hoc dicitur primo, quod hoc est universaliter verum, quod, manente potentia ad aliquem actum, remanet semper eius habilitas ad actum quae in ipsa immediate fundatur, et remota potentia, removetur: quia ipsam potentiam necessario concomitatur. Et quia nulla privatio, ut sic, tollit subiectum suum aut potentiam, cum illud sibi determinet ut in quo sit suo modo; ideo nulla privatio, et nullum malum, removet a suo subiecto habilitatem ad formam in ipso immediate fundatam; licet contingat aliquando per aliquod agens corrumpi potentiam simul et habilitatem.

3. Dicitur secundo, quod homo caecus, licet totaliter amiserit aptitudinem proximam ad actum videndi, quae in virtute visiva fundabatur; remanet tamen in ipso aptitudo ad potentiam visivam, ut dicitur *de Malo*, q. 2, a. 12, ad 3; et remanet etiam aptitudo ad actum videndi tanquam in radice et fundamento remoto.

Cum probatur quia non potest per naturam visum recuperare: – dicitur quod hoc non est propter defectum aptitudinis; sed quia, ut dicitur I[a] II[ae], q. LXXXV, a. 2, ad 3, *deest causa quae possit reducere illam aptitudinem ad actum, formando organum quod requiritur ad videndum.*

Cum autem dicitur quoniam naturalis aptitudo potest per agens naturale in actum reduci: – respondetur, ut haberi potest ex doctrina Sancti Thomae Tertio, d. 1, q. 1, a. 3, ad 4, quod utique aptitudo naturalis, secundum suam speciem absolute considerata, potest reduci in actum ab aliquo agente naturali: non autem oportet ut unaquaeque singularis aptitudo in actum reduci possit, quia propter aliquod impedimentum provenire potest ut in actum reduci non possit. Et sic dicitur quod aptitudo naturalis ad visum, secundum speciem considerata, reduci potest ad actum per agens naturale, videmus enim per naturalem generationem talem aptitudinem impleri: in eo autem qui privatus est visu, non potest per agens naturale reduci in actum propter impedimentum quod supervenit. Cum enim ordine quodam respiciat visum et caecitatem, quia scilicet non pervenit ad caecitatem nisi per visum; non potest fieri reditus ab ipsa ad visum per agens naturale, quia, *cum materia ad diversa se habet secundum ordinem, non potest ex posteriori rediri in prius,* ut inquit Sanctus Thomas VIII *Metaph.* *, *eo quod cuiuslibet rei sit determinatus modus generationis.* Ideo, cum ponitur in animali caecitas, ponitur impedimentum ne habilitas ad visum reduci possit ab agente naturali in actum. – Nec obstat quod aliquando homo est caecus a nativitate: et sic non videtur quod materia semper perveniat ad caecitatem per virtutem visivam. Dicitur enim quod, licet tunc non habeat prius virtutem visivam, habuisset tamen nisi fuisset impedita. Unde sicut corrumpens oculum dicitur corrumpere visum in eo existentem, et caecitas concomitans est corruptio visus qui praefuit; ita causans impedimentum aut contrariam dispositionem ad visum in generatione animalis, dicitur indirecte corrumpere visum qui affuisset si non fuisset impeditus; et caecitas concomitans est corruptio visus qui debebat adesse.

* S. Th. l. 4; ad cap. v, 3, 4 (Did. lib. VII).

CAPITULUM DECIMUM TERTIUM

QUOD MALUM HABET ALIQUO MODO CAUSAM.

Ex praedictis autem ostendi potest quod, etsi malum non habeat causam per se, cuiuslibet tamen mali oportet esse causam per accidens.

Quicquid enim est in aliquo ut in subiecto, oportet quod habeat aliquam causam: causatur enim vel ex subiecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subiecto, ut ostensum est *. Oportet igitur quod malum habeat causam.

* Cap. XI.

Item. Quod est in potentia ad utrumque oppositorum, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam: nulla enim potentia facit se esse in actu. Malum autem est privatio eius quod quis natus est et debet habere *: ex hoc enim unumquodque dicitur malum esse. Est igitur

* Cap. VII.

8 in bono *post* in subiecto NYZ.
7 natus est et debet habere] debet et natus est, habere NYZ, natus est habere et non habet EG. 8 malum *post* esse NYZ.

malum in subiecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Oportet igitur quod malum habeat aliquam causam.

Adhuc. Quicquid inest alicui praeter suam naturam, advenit ei ex aliqua alia causa: omnia enim in his quae sunt sibi naturalia permanent nisi aliquid aliud impediat; unde lapis non fertur sursum nisi ab aliquo proiiciente, nec aqua calefit nisi ab aliquo calefaciente. Malum autem semper inest praeter naturam eius cui inest: cum sit privatio eius quod natum est aliquid et debet habere. Igitur oportet quod malum semper habeat aliquam causam, vel per se vel per accidens.

Amplius. Omne malum consequitur ad aliquod bonum *: sicut corruptio sequitur ad aliquam generationem. Sed omne bonum habet aliquam causam, praeter primum bonum, in quo non est aliquod malum, ut in primo libro * ostensum est. Omne igitur malum habet aliquam causam, ad quam sequitur per accidens.

* Cap. x.

* Cap. xxxix.

b 2 Igitur *om* EG, *post* oportet NYZ.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod malum non causatur nisi a bono, si aliquod malum habet causam, nunc vult ostendere quod *Cuiuslibet mali oportet esse aliquam causam per accidens* *.

* Cf. Comment. cap. x, init.

Et arguit primo sic. Malum est in bono ut in subiecto. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia omne quod est in subiecto, causatur vel ex principiis subiecti, vel ex aliqua causa extrinseca.

Secundo. Malum est in subiecto quod est in potentia ad ipsum et ad suum oppositum. Ergo etc. – Patet antecedens. – Consequentia vero probatur. Quia quod est in potentia ad opposita, non constituitur in actu alicuius eorum nisi per aliquam causam: cum nulla potentia faciat se in actu.

Adverte circa antecedens, quod non est universaliter verum, ut dicitur *Verit.*, q. xxi, a. 2, ad 1, quod omne subiectum habitus possit esse etiam subiectum privationis: quia aliquando habitus inest a natura, et a subiecto separari non potest. Sed bene est universaliter verum quod omne subiectum mali est etiam susceptivum boni oppositi. Et ideo non dixit quod omne subiectum *formae* sit in potentia ad formam et suum oppositum, quod est privatio; sed e contrario quod subiectum *mali* est in potentia ad utrumque oppositum. Cum enim malum sit privatio, ut inquit, eius quod quis natus est et debet habere, necesse est ut, si in aliquo subiecto sit malum, illud sit in potentia et ad malum et ad bonum sibi oppositum, ita quod sit utriusque receptivum.

Tertio. Malum semper inest praeter naturam eius cui inest: cum sit privatio perfectionis debitae inesse. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod advenit alicui praeter naturam suam, advenit ei ex aliqua alia causa: ut patet in motu lapidis sursum, et in aqua quae calefit.

Quarto. Omne bonum praeter primum habet aliquam causam. Ergo et omne malum habet causam per accidens: quia omne malum consequitur ad aliquod bonum, sicut corruptio ad generationem.

CAPITULUM DECIMUM QUARTUM

QUOD MALUM EST CAUSA PER ACCIDENS.

Ex eisdem etiam patet quod malum, etsi non sit causa per se, est tamen causa per accidens.

Si enim aliquid est causa alicuius per se, id quod accidit ei, est causa illius per accidens: sicut album quod accidit aedificatori, est causa domus per accidens. Omne autem malum est in aliquo bono *. Bonum autem omne est alicuius aliquo modo causa: materia enim est quodammodo causa formae, et quodammodo e converso; et similiter est de agente et fine. Unde non sequitur processus in infinitum in causis, si quodlibet est alicuius causa, propter circulum inventum in causis et causatis secundum species diversas causarum. Malum igitur est per accidens causa.

* Cap. xi.

Adhuc. Malum est privatio quaedam, ut ex praedictis * patet. Privatio autem est principium per accidens in rebus mobilibus, sicut materia et forma per se *. Malum igitur est alicuius causa per accidens.

* Cap. vii.

* 1 *Phys.*, vii, 13; s. Th. l. 13.

Praeterea. Ex defectu causae sequitur defectus in effectu. Defectus autem in causa est aliquod malum. Non tamen potest esse causa per se: quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens; si enim tota deficeret, nullius esset causa. Malum igitur est alicuius causa non per se, sed per accidens.

Item. Secundum omnes species causarum discurrendo, invenitur malum esse per accidens causa. In specie quidem causae efficientis, quia propter causae agentis deficientem virtutem sequitur defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis, quia ex materiae indispositione causatur in effectu defectus. In specie vero causae formalis, quia uni formae semper adiungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, quia indebito fini adiungitur malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur.

Patet igitur quod malum est causa per accidens, et non potest esse causa per se.

2 causa *alt. loco om* NY. 7 autem] enim YZ. 12 causis] et causatis *addunt* αDWXbPc. 14 species diversas causarum *Ita* DEXbP*d*; species diversas diversarum αW*c*, species diversarum causarum G, diversas species (causas N) causarum NYZ.

2 in effectu] in effectum αW. 7 non per se sed *om* αDWXbP*c*. 13 ex materiae indispositione] ex materia in dispositione αEGX, ex materiae dispositione Z; NY *vide sub* pA.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de causalitate mali quantum ad hoc quod causatur, nunc determinat de causalitate ipsius quantum ad hoc quod est aliorum causa*.

* Cf. Comment. cap. x, init.

Et ponit hanc conclusionem: *Malum, quamvis non sit causa per se, est tamen causa per accidens.*

I. *Probatur primo.* Malum est in bono. Ergo est causa per accidens. – Probatur consequentia. Quia quod accidit causae per se alicuius, est causa per accidens illius. Omne autem bonum est alicuius aliquo modo causa: sicut materia formae quodammodo, et e converso; et similiter est de agente et fine. Et ex hoc tollitur processus in infinitum in causis et causatis, si quodlibet est alicuius causa.

Circa hanc rationem advertendum quod causa per accidens, secundum quod accidentalitas se tenet ex parte causae, nihil operatur ad effectum: sicut, cum domificator albus aedificat, albedo, quae est causa aedificationis per accidens, nihil ad aedificium operatur, sed dicitur causare per accidens, quia subiectum cui accidit, et quod per ipsam denominatur, causat; verum est enim dicere quod album aedificat, quia quod albedini substat, aedificat. Similiter ergo malum dicitur causa per accidens, non quia aliquid circa effectum boni producat, sed quia suppositum agens substat malitiae. Unde cum dicitur, *malum operatur,* verum est: quia quod malitiae substat, et dicitur malum denominative, operatur.

Advertendum etiam quod ideo addidit Sanctus Thomas non sequi processum in infinitum in causis et causatis si quodlibet est alicuius causa, ut removeat instantiam quae posset fieri contra assumptam hanc propositionem, *Bonum omne est alicuius aliquo modo causa.* Videtur enim sequi processus in infinitum in causis et causatis descendendo: quia si non procedatur in infinitum, oportet devenire ad aliquod bonum quod sit causatum et nullo modo causa. Respondetur negando consequentiam: quia nunquam devenitur ad aliquid quod nullo modo sit causa, et tamen non proceditur in infinitum, quia quod effectus est unius in uno genere causae, potest esse illius causa in alio.

II. *Secundo.* Privatio est causa per accidens in rebus mobilibus. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia malum est privatio quaedam: – (supple) et omnis privatio malum quoddam est.

Adverte quod privatio, quae in I *Physicorum** connumeratur cum materia et forma in numero principiorum naturalium, inquantum coniungitur materiae, non est principium rerum nisi inquantum transmutabilia sunt. Secundum enim quod sunt aliqua transmutabilia, sic privatio est eorum principium. Si enim aliqua sunt transmutabilia substantialiter, sicut corpora inferiora, sic privatio formae substantialis est illius principium per accidens, inquantum materiae eius coniungitur privatio alterius formae substantialis quam nata est habere: sicut materiae aquae coniungitur privatio formae ignis. Si autem aliquid sit accidentaliter transmutabile, privatio formae accidentalis est illius principium per accidens ut est sic transmutabile, inquantum suae substantiae coniungitur privatio alterius formae accidentalis: sicut subiecto albo, ad nigredinem transmutabili, coniungitur privatio nigredinis. Propter hoc non dixit Sanctus Thomas absolute quod privatio sit principium per accidens in rebus, sed *in rebus mobilibus.*

* Loc. cit. in mg. text.

III. *Tertio.* Defectus causae est causa per accidens defectus in effectu. Et est quoddam malum. Ergo etc. – Probatur quod sit causa per accidens. Quia res non est causa per hoc quod est deficiens, sed per hoc quod est ens. Cuius signum est quod, si tota deficeret, nullius esset causa.

Adverte quod causa formalis per se est id quo aliquid operatur, et quo elicit operationem. Hoc autem non potest esse nisi ens: quia nihil operatur nisi inquantum est in actu. Et ideo optime probatur quod malum formaliter sumptum non sit causa per se, quia res non est causa per hoc quod est deficiens: idest, defectus et privatio non est id quo operatur et quo elicit operationem.

IV. *Quarto.* Propter causae efficientis deficientem virtutem sequitur defectus in actione et effectu. Propter indispositionem materiae causatur defectus in effectu. Uni formae semper adiungitur privatio alterius formae: accipiendo scilicet large privationem. Indebito fini coniungitur semper malum, inquantum per ipsum finis debitus impeditur. Ergo secundum omnes species causarum malum est causa per accidens.

CAPITULUM DECIMUM QUINTUM

QUOD NON EST SUMMUM MALUM.

Ex hoc autem patet quod non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium.

Summum enim malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est quod est omnino separatum a malo. Non potest autem esse aliquod malum omnino separatum a bono: cum ostensum sit* quod malum fundatur in bono. Ergo nihil est summe malum.

* Cap. XI.

Adhuc. Si aliquid est summe malum, oportet quod per essentiam suam sit malum: sicut et summe bonum est quod per suam essentiam bonum est. Hoc autem est impossibile: cum malum non habeat aliquam essentiam, ut supra* probatum est. Impossibile est igitur ponere summum malum, quod sit malorum principium.

* Cap. VII.

Item. Illud quod est primum principium, non est ab aliquo causatum. Omne autem malum causatur a bono, ut ostensum est*. Non est igitur malum primum principium.

* Cap. X.

Amplius. Malum non agit nisi virtute boni, ut ex praemissis* patet. Primum autem principium agit virtute propria. Malum igitur non potest esse primum principium.

* Cap. IX.

Praeterea. Cum *id quod est per accidens, sit posterius eo quod est per se**, impossibile est quod sit primum id quod est per accidens. Malum autem non evenit nisi per accidens et praeter

* II *Phys.*, VI, 10: s. Th. l. 10.

---

1 *Hoc cap. et sequens* Y *bis habet, secundum primam et secundam redactionem* A; *distinguo* Y¹ Y². 2 malum *om* αW.
7 virtute] in virtute NY¹ZP.

intentionem, ut probatum est *. Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.

Adhuc. Omne malum habet causam per accidens, ut probatum est *. Primum autem principium non habet causam neque per se neque per accidens. Malum igitur non potest esse primum principium in aliquo genere.

Item. *Causa per se prior est ea quae est per accidens* *. Sed malum non est causa nisi per accidens, ut ostensum est *. Malum igitur non potest esse primum principium.

Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium aliquod summum malum, quod est principium primum omnium malorum *.

* Cap. IV. — * Cap. XIII. — * Vid. sup. *Praeterea.* — * Cap. XIV. — * Aug. *de Haeres.*, XLVI.

b 4 principium] in aliquo genere *addunt* P*d*. 5 Per hoc... malorum *om* EG; NY¹Z *vide sub* pA. 6 ponentium] ponens Y².

Commentaria Ferrariensis

Ex omnibus praedictis deducit Sanctus Thomas quod *Non potest esse aliquod summum malum, quod sit omnium malorum principium* *.

Et arguit primo sic. Non potest esse aliquod malum omnino separatum a bono. Ergo non est summum malum. – Patet consequentia. Quia summum malum oportet esse absque consortio omnis boni: sicut et summum bonum est omnino separatum ab omni malo.

Secundo. Malum nullam habet essentiam. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia oportet ut summe malum sit per essentiam malum: sicut et summe bonum est quod est per essentiam bonum.

Adverte quod, sicut bonum dicitur et per essentiam et per participationem, ita, si daretur summum malum, oporteret malum dividi in malum per essentiam et malum per participationem. Summum autem malum non esset malum per participationem: alioquin non esset summum malum. Ideo necesse esset ut esset per essentiam suam malum, ut Sanctus Thomas assumit.

Tertio. Omne malum causatur a bono. Ergo malum non est primum principium: cum primum principium non sit ab aliquo causatum.

Ad hanc rationem dici posset quod, licet malum non sit primum principium simpliciter, est tamen aliquod malum primum principium omnium malorum. Sed haec responsio nulla est: quia, ut ex superioribus * patet, oporteret etiam in causatione mali resolutionem fieri in bonum; ut etiam in sequenti ratione tangitur.

Quarto. Malum non agit nisi in virtute boni. Ergo non potest esse primum principium: cum tale agat virtute propria.

Quinto. Malum non evenit nisi per accidens et praeter intentionem. Ergo non est primum. Ergo non est primum principium. – Probatur prima consequentia. Quia per accidens est posterius eo quod est per se.

Adverte quod ponentes esse summum malum principium omnium malorum, existimaverunt malum esse primum et per se effectum ipsius. Et ideo haec ratio optima est contra eos. Si enim malum non producitur nisi per accidens et praeter intentionem, ut ex superioribus * constat, satis apparet quod non potest esse primo et per se intentum. Ex quo sequitur quod non est aliquod primum principium mali, tanquam scilicet prima et per se causa mali, ut volebant Manichaei.

Sexto. Malum omne habet causam per accidens. Ergo non est primum principium: cum illud non habeat causam neque per se neque per accidens.

Septimo. Malum non est causa nisi per accidens. Ergo non est primum principium: quia causa per se est prior causa per accidens.

Ex iis excluditur Manichaeorum error, ponentium aliquod summum malum, quod est principium omnium malorum.

* Cf. Comment. cap. IV, init. — * Cap. IX. — * Cap. IV, XIII.

CAPITULUM DECIMUM SEXTUM

QUOD FINIS CUIUSLIBET REI EST BONUM.

Si autem omne agens agit propter bonum, ut supra * probatum est, sequitur ulterius quod cuiuslibet entis bonum sit finis. Omne enim ens ordinatur in finem per suam actionem: oportet enim quod vel ipsa actio sit finis; vel actionis finis est etiam finis agentis. Quod est eius bonum.

Amplius. Finis rei cuiuslibet est in quod terminatur appetitus eius. Appetitus autem cuiuslibet rei terminatur ad bonum: sic enim philosophi diffiniunt bonum, *quod omnia appetunt* *. Cuiuslibet igitur rei finis est aliquod bonum.

Item. Illud ad quod aliquid tendit cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat, in ipsam movetur, quantum in se est: si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem.

Praeterea. Eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem, et ea quae finem non cognoscunt: licet quae cognoscunt finem, per se moveantur in finem; quae autem non cognoscunt, tendunt in finem quasi ab alio directa, sicut patet de sagittante et sagitta. Sed ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: nam voluntas, quae est appetitus finis praecogniti, non tendit in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. Ergo et ea quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. Finis igitur omnium est bonum.

* Cap. III. — * I *Ethic.*, I, 1; s. Th. l. 1.

6 vel actionis finis] vel ipsa actio finis BFHWc, (vel *b*) ipsius actionis finis *bd*, vel ipsa actio finis sit finis CY², vel quod finis actionis (sit finis agentis) P. 12 igitur *om* αX. 17 quantum] inquantum αEGXY²*b*.
7 licet quae] licet ea quae Pc. 8 cognoscunt] finem *addunt* Pc. 13 in aliquid *om* αWXY², in aliud *b*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod omnia propter aliquid agunt, ostendit quod *Cuiuslibet rei finis sit bonum* *.

* Cf. Comment. cap. II, init.

I. *Et arguit primo sic.* Omne agens agit propter bonum, ut probatum est. Ergo ipsum bonum est finis. – Probatur consequentia. Quia omne agens ordinatur in finem per suam actionem: vel enim ipsa operatio est finis; vel finis actionis est finis agentis. Quod est eius bonum.

Advertendum quod, quando agens non intendit aliquid aliud praeter ipsam operationem, sicut in speculatione accidit, ipsa operatio est finis. Quando autem agens intendit aliquid aliud praeter ipsam operationem, sicut cum domificando aliquis intendit domum vel habitationem; tunc illud quod intenditur ab agente, est finis et agentis et actionis; agentis quidem sicut intendentis ad illud per suam operationem pervenire, actionis vero tanquam eius quod ad ipsum ordinatur. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod aliquando actionis finis est finis agentis.

2. Sed occurrit dubium. Quia aliquando agens intendit bonum alterius per suam actionem: sicut cum quis facit domum ut aliquis alius eam inhabitet. Ergo falsum est quod, universaliter loquendo, finis agentis sit eius bonum.

Respondetur dupliciter. Primo, quod finis agentis, licet quandoque sit aliquid extrinsecum, tamen est eius bonum et perfectio *inquantum est agens*, ut dicitur II *Sent.*, d. XXXVII, art. ult.*, *eo quod moveat ipsum ad operandum*, et per consequens ad actum ipsum reducat; ac etiam ex ipso fine aliquam perfectionem habeat operatio.

* Qu. III, a. 2.

Respondetur secundo, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. CIII, a. 2, ad 1 et 2, quod bonum alicuius dicitur aliquando *quo efficitur et actuatur ut forma*, sicut sanitas est bonum hominis sani; aliquando *tanquam per ipsum operatum*, sicut domus est bonum domificatoris, aut aliquid huiusmodi; aliquando *sicut habitum vel possessum*, ut ager emptus est bonum ementis; aliquando *sicut repraesentatum per ipsum*, sicut Hercules est bonum imaginis quae fit ad ipsum repraesentandum. Et sic constat domum aut habitationem esse aliquo modo bonum domificatoris, licet sit quid extrinsecum ab ipso. Unde negatur consequentia. Stant enim simul quod finis agentis sit alicuius alterius bonum uno modo, sit etiam alio modo agentis bonum.

II. *Secundo arguitur.* Appetitus cuiuslibet rei terminatur ad bonum: ut patet ex boni definitione. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia finis rei est in quod terminatur eius appetitus.

Advertendum circa antecedens et probationem consequentiae, quod loquitur Sanctus Thomas de terminatione primo et per se appetitus. Ut enim dicitur Prima, q. XX, a. 1, *bonum principalius et per se est obiectum voluntatis, malum autem secundario et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono:* non enim appetitus fugit aliquod malum nisi quia contrariatur bono in quod inclinatur per se. Et sic appetitus rei terminatur ad bonum primo et per se, licet secundario et per aliud terminetur ad malum, fugiendo ipsum. – Similiter intelligendum est quod assumitur ad probationem consequentiae. Finis enim rei est in quod primo et per se terminatur appetitus.

Tertio. Finis uniuscuiusque est eius perfectio. Ergo bonum. – Probatur antecedens. Quia unumquodque, si caret perfectione propria, movetur ad ipsam, quantum in se est, idest, nisi impediatur: si autem ipsam habet, in ipsa quiescit. Haec autem est conditio finis.

Quarto. Ea quae cognoscunt finem, semper ordinantur in bonum sicut in finem: quia voluntas non fertur in aliquid nisi sub ratione boni, quod est eius obiectum. Ergo etiam ea quae finem non cognoscunt. Et sic omnium finis est bonum. – Probatur consequentia. Quia eodem modo ordinantur in finem ea quae cognoscunt finem, et quae finem non cognoscunt, licet ad illum diversimode moveantur.

III. Circa ea quae in hac ratione dicuntur, duo occurrunt dubia. Primum est circa antecedentis probationem. Nam videtur insufficiens probatio. Probandum enim erat universaliter quod cognoscentia finem ordinantur in bonum. Et non probatur nisi de voluntate: cum tamen etiam bruta, quae non habent voluntatem, finem cognoscant.

Secundum est circa probationem consequentiae. Videntur enim repugnare quod *eodem modo omnia ordinentur ad finem*, et tamen *diversimode ad illum moveantur:* nam si diversimode moventur ad finem, sequitur quod non sint eodem modo ad finem ordinata.

2. Ad primum respondetur quod per ea quae cognoscunt finem intelligit Sanctus Thomas ea quae finem cognoscunt *sub ratione finis*, quia non tantum cognoscunt id quod est finis, sed etiam ipsam finis rationem: haec enim sunt quae proprie dicuntur per se moveri ad finem. Talia autem sunt ea tantum quae habent intellectum, ut superius* est ostensum, non autem bruta. Et quia voluntas consequitur intellectum, ideo, dum probatur quod voluntas ordinatur in bonum, probatur universaliter quod cognoscentia finem ordinantur in bonum.

* Vid. supr. c. III, n. 4, fin.

3. Ad secundum dicitur quod ly *eodem modo* non importat similitudinem ordinis ad finem, sed est expressivum veritatis. Est enim sensus quod *ita verum est carentia cognitione ordinari et inclinari in finem, sicut verum est hoc de habentibus cognitionem finis.* Et est simile sicut si diceremus de Sorte habente albedinem, posito quod etiam Plato sit albus, sed intensiorem habeat albedinem: *Eodem modo Sortes est albus et Plato,* idest, *Ita verum est Sortem esse album, sicut verum est de Platone.* Obiectio autem procedit ac si similitudinem importaret.

Potest secundo responderi quod importat similitudinem quantum ad id a quo provenit ordo et inclinatio. Sive enim aliqua cognoscant finem, ut intellectualia; sive non cognoscant, ut naturaliter mota; inclinatio et ordo sequitur cognitionem. Appetitus enim finis in habentibus cognitionem, sequitur cognitionem appetentis: appetitus autem non habentis cognitionem sequitur cognitionem, non quidem appetentis, sed alicuius alterius ordinantis ipsum ad finem. Unde II *Physicorum* * dicitur quod opus naturae est opus intelligentiae. Et ideo optime arguitur quod, si finis unius est bonum, etiam et alterius finis est bonum: cum utrobique talis ordinatio a cognitione proveniat. Sed licet in hoc sit similitudo, non oportet tamen esse similitudinem quoad motum ad finem, ut, si unum per se moveatur ad finem, aliud etiam per se moveatur. Unde nulla est contradictio.

* Cap. VIII, n. 3 sqq.; s. Th. l. 13, 14.

CAPITULUM DECIMUM SEPTIMUM

QUOD OMNIA ORDINANTUR IN UNUM FINEM, QUI EST DEUS.

Ex hoc autem apparet quod omnia ordinantur in unum bonum sicut in ultimum finem.

Si enim nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum*, ergo oportet quod bonum inquantum bonum sit finis. Quod igitur est summum bonum, est maxime omnium finis. Sed summum bonum est unum tantum, quod est Deus: ut in primo libro* probatum est. Omnia igitur ordinantur sicut in finem in unum bonum quod est Deus.

* Cap. praec.
* Cap. XLII.

Item. *Quod est maximum in unoquoque genere, est causa omnium illorum quae sunt illius generis* *; sicut ignis, qui est calidissimus, est causa caliditatis in aliis corporibus. Summum igitur bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est causa cuiuslibet finis quod sit finis: cum quidquid est finis, sit huiusmodi inquantum est bonum. *Propter quod autem est unumquodque, et illud magis* *. Deus igitur maxime est omnium rerum finis.

* *Metaph.* I α, I, 5; s. Th. lib. II, l. 2.
* I *Poster.*, II, 15; s. Th. l. 6.

Adhuc. In quolibet genere causarum causa prima est magis causa quam causa secunda: nam causa secunda non est causa nisi per causam primam. Illud igitur quod est causa prima in ordine causarum finalium, oportet quod sit magis causa finalis cuiuslibet quam causa finalis proxima. Sed Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum. Est igitur magis finis uniuscuiusque rei quam aliquis finis proximus.

Amplius. In omnibus finibus ordinatis oportet quod ultimus finis sit finis omnium praecedentium finium: sicut, si potio conficitur ut detur aegroto, datur autem ut purgetur, purgatur autem ut extenuetur, extenuatur autem ut sanetur; oportet quod sanitas sit finis et extenuationis et purgationis et aliorum praecedentium. Sed omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono, quod est causa omnis bonitatis: ac per hoc, cum bonum habeat rationem finis, omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Oportet igitur quod omnium finis sit Deus.

Praeterea. Bonum particulare ordinatur in bonum commune sicut in finem: esse enim partis est propter esse totius*; unde et *bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis* *. Bonum autem summum, quod est Deus, est bonum commune, cum ex eo universorum bonum dependeat: bonum autem quo quaelibet res bona est, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Omnes igitur res ordinantur sicut in finem in unum bonum, quod est Deus.

* Cf. I *Polit.*, II, 6; s. Th. l. 2.
* I *Ethic.*, II, 8; s. Th. l. 2.

Item. Ad ordinem agentium sequitur ordo in finibus: nam sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur omnes fines secundorum agentium; quidquid enim agit supremum agens, agit propter finem suum. Agit autem supremum actiones omnium inferiorum agentium, movendo omnes ad suas actiones, et per consequens ad suos fines. Unde sequitur quod omnes fines secundorum agentium ordinentur a primo agente in finem suum proprium. Agens autem primum rerum omnium est Deus, ut in Secundo* probatum est. Voluntatis autem ipsius nihil aliud finis est quam sua bonitas, quae est ipsemet, ut in Primo* probatum est. Omnia igitur quaecumque sunt facta vel ab ipso immediate, vel mediantibus causis secundis, in Deum ordinantur sicut in finem. Omnia autem entia sunt huiusmodi: nam, sicut in Secundo* probatur, nihil esse potest quod ab ipso non habeat esse. Omnia igitur ordinantur in Deum sicut in finem.

* Cap. XV.
* Cap. LXXIV.
* Loc. cit.

Adhuc. Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet: utimur enim factis a nobis propter nos; et si aliquid aliquando propter aliud homo faciat, hoc refertur in bonum suum vel utile vel delectabile vel honestum. Deus autem est causa factiva rerum omnium, quorundam quidem immediate, quorundam autem mediantibus aliis causis, ut ex praemissis* est manifestum. Est igitur ipsemet finis rerum omnium.

* Lib. II, cap. XV.

Praeterea. Finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso omnes aliae causae habent quod sint causae in actu: agens enim non agit nisi propter finem, ut ostensum est*. Ex agente autem materia in actum formae reducitur: unde materia fit actu huius rei materia, et similiter forma huius rei forma, per actionem agentis, et per consequens per finem. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis: non enim movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum. Est igitur finis ultimus prima omnium causa. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est, ut supra* ostensum est. Deus igitur est ultimus omnium finis.

* Cap. II.
* Lib. II, loc. cit.

Hinc est quod dicitur *Proverb.* XVI[4]: *Universa propter semetipsum operatus est Deus.* Et Apoc. ult.*: *Ego sum Alpha et Omega, primus et novissimus.*

* Vers. 13.

5 ergo oportet] oportet igitur BF, oportet EGNP*c*. 11 in unum] unum BF. 13 est *post* causa BFPc. 24 nisi *om* BF. 27 causa *pr. loco om* αWXY. 28 prima *ante et post* causa αX, *post* NZ. causarum *post* finalium αDWY. 48 divinius] communius Z; N *vide* pA.

4 Ad ordinem] Ab ordine N. 9 supremum] agens supremum DEGNX*b*, supremum agens YP*c*. 13 fines *Ita* NWY*b*; *om* αEGX*c*, actiones D *et post* agentium P*d*. 16 Voluntatis... finis est] Voluntas... est Z; voluntas *etiam* α. 30 autem] vero N. 31 mediantibus] mediante sive mediantibus P*d*. 34 alias] omnes alias N. 35 causae] esse BFN; *statim* esse αY. 51 Omega *plene* P; ω αE. o *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas cuiuslibet rei finem esse bonum, consequenter vult ostendere Deum rerum omnium finem esse *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit Deum esse omnium finem; secundo, ostendit quomodo res in hunc finem diversimode ordinentur, capite XXII.

*Cf. Comm. cap. II, init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit Deum esse finem omnium; secundo, qualiter sit finis ostendit, in capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Omnia ordinantur in unum finem, qui est Deus.*

Probatur primo. Bonum, inquantum bonum, est finis. Ergo summum bonum est maxime omnium finis. Sed hoc est tantum unum, scilicet Deus. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia nihil tendit in aliquid sicut in finem nisi inquantum ipsum est bonum.

Circa antecedens et eius probationem, advertendum quod ly *inquantum* specificat rationem formalem fundamenti causae finalis. Nihil enim habet ut sibi conveniat ratio finis, ut scilicet sit id propter quod aliquid est aut fit, nisi quia est bonum. Et ideo oportet quod bonum, inquantum bonum, idest, absolute secundum rationem boni consideratum, sit fundamentum rationis finis.

Circa primam consequentiam, considerandum est quod in summo bono salvatur tota ratio bonitatis actualiter, ita quod quidquid sub ratione boni continetur potentialiter, illud totum in summo bono continetur actualiter et perfectionaliter. Si enim aliqua esset bonitas quae in ipso non inveniretur, iam non esset summum bonum. Et ideo sicut bonum, secundum communem et absolutam rationem boni acceptum, quod vocat Sanctus Thomas *bonum inquantum bonum,* est maxime finis et omnium finis: ita et quod est summum bonum, necesse est ut sit omnium finis et maxime finis, hoc est, non per dependentiam ab alio fine, sed primo et per se.

II. *Secundo.* Summum bonum, qui est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo est causa cuiuslibet finis quod sit finis. Ergo est maxime omnium finis. – Probatur antecedens. Quia *maximum in unoquoque genere, est causa omnium aliorum illius generis.* – Prima consequentia probatur. Quia quidquid est finis, est huiusmodi inquantum est bonum. – Secunda etiam consequentia probatur. Quia *propter quod unumquodque, et illud magis.*

Tertio. Deus est prima causa in ordine causarum finalium: cum sit summum in ordine bonorum. Ergo est magis finis uniuscuiusque rei quam aliquis finis proximus. – Probatur consequentia. Quia in quolibet genere causarum prima causa est magis causa quam secunda.

Quarto. Omnia ordinantur sub Deo sicut fines praecedentes sub fine ultimo. Ergo omnium finis est Deus. – Probatur antecedens. Quia omnia inveniuntur in diversis gradibus bonitatis ordinata sub uno summo bono. Bonum autem habet rationem finis. – Consequentia vero probatur. Quia in omnibus finibus ordinatis ultimus finis est omnium praecedentium finis. Declaratur in ordine sanationis.

Adverte quod, licet de ratione finis sit quod sit terminus appetitus, non tamen de ratione ipsius est quod sit ultimus terminus simpliciter: sed sufficit quod sit ultimus aut simpliciter, aut in ordine ad aliquid. Ideo invenitur finis ultimus, qui scilicet est simpliciter ultimum: et finis proximus, qui est ultimum quoddam in comparatione ad id quod propter ipsum fit. Propterea non inconvenit quod unus finis ordinetur ad alium, inquantum ipse non est ultimum simpliciter quod quaeritur, sed quaeritur propter aliud. Et sic non inconvenit quod unus finis sit finis alterius finis.

III. *Quinto.* Bonum summum, quod est Deus, est bonum commune: cum universorum bonum ex ipso dependeat. Bonum autem quo quaelibet res est bona, scilicet intrinsece, est bonum particulare ipsius et aliorum quae ab ipso dependent. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia bonum particulare ordinatur ad bonum commune sicut ad finem: sicut bonum partis est propter esse totius. Et ideo *bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis.*

2. Ad probationem consequentiae responderi forte posset quod bonum particulare ordinatur quidem sicut ad finem ad bonum commune quod ex particularibus bonis constituitur: non autem ad bonum commune communitate causalitatis, quo modo Deus est bonum commune; cum tale bonum commune non constituatur ex particularibus bonis. Et ideo ratio non sequitur.

Sed responsio haec rationem non tollit. Sive enim bonum commune constituatur ex bonis particularibus, sive non constituatur ex illis, semper bonum particulare ordinatur sicut ad finem ad bonum universale. Quando enim constituitur universale bonum ex particularibus bonis, tunc esse particularis boni ordinatur ad esse boni universalis. Quando autem non constituitur tale bonum universale ex particularibus bonis, sed est causa omnium particularium bonorum, quodlibet particulare bonum est propter universale bonum participandum. Ad hoc enim ipsum summum bonum et universale agens, qui est Deus, particularia bona producit, ut seipsum secundum quandam similitudinem et participationem diffundat ac communicet: non quidem quod ipsa communicatio bonitatis divinae sit ultimus finis Dei agentis; sed quia bonitas ipsa est finis ex cuius amore Deus agit, vultque ipsam creaturis communicare, ut habetur in QQ. *de Potentia Dei,* q. III, a. 15, ad 14.

IV. *Sexto.* Quidquid agit supremum agens, scilicet Deus, agit propter finem suum, et ad eius finem omnes fines secundorum agentium ordinantur. Ergo quaecumque facta ab ipso, mediate vel immediate, ordinantur in Deum sicut in finem. Ergo et omnia entia. – Antecedens declaratur ex ordine finium, qui sequitur ordinem agentium. – Probatur prima consequentia. Quia finis divinae voluntatis est bonitas divina, qui est ipse Deus. – Secunda quoque probatur. Quia, ut probatum est in secundo libro, nihil esse potest quod ab ipso esse non habeat.

Advertendum quod, sicut causalitas causae efficientis est efficere et producere, ita causalitas causae finalis est *appeti et desiderari,* ut dicitur *Verit.* q. XXII, 2: tanquam videlicet id ad quod aliud ordinatur, et amore cuius ab agente producitur aliquid aut conservatur. Ideo, sicut ordo in causis agentibus attenditur secundum quod unum movet aliud effective ad agendum, et illud movet aliud, et sic de aliis; ita ordo in finibus attenditur secundum quod hoc appetitum et desideratum est causa quod aliud appetatur et desideretur, et illud est causa quod aliud etiam appetatur. Esse autem appetitum et desideratum propter cuius appetitum aliud appetitur, est esse id in quod aliud ordinatur. Et ideo, sicut esse primum agens est esse agens ex cuius motione omnia agentia agunt, ita esse ultimum finem est esse finem ad quem omnes alii fines ordinantur. Propter hoc, volens Sanctus Thomas declarare quomodo ordo finium sequitur ad ordinem agentium, manifestat ex hoc quod, sicut supremum agens movet omnia secunda agentia, ita ad finem supremi agentis oportet quod ordinentur fines secundorum agentium. Primo enim et supremo agenti correspondet supremus finis, qui est ultimus finis simpliciter; et secundariis agentibus secundi fines correspondent.

V. *Septimo.* Deus est causa factiva rerum omnium. Ergo est omnium finis. – Probatur consequentia. Quia ultimus finis cuiuslibet facientis, inquantum faciens, est ipsemet. Videmus enim in nobis quod semper factum refertur in bonum agentis, aut utile aut delectabile aut honestum.

Adverte primo, quod haec ratio differt a praecedente, quia ibi arguebatur ex ordine finium, hic autem arguitur ex conditione agentis inquantum est agens.

Advertendum secundo, quod ideo addidit Sanctus Thomas in probatione consequentiae ly *inquantum agens,* ut daret intelligere agens secundum suam substantiam consideratum, non esse finem sui ipsius, sed tantum inquantum est agens. Nam Deus secundum suam entitatem, ut

sic, non est finis sui ipsius: cum ipse ad nullum finem ordinetur. Similiter agens particulare non est finis sui secundum suam substantiam: cum eius substantia sit propter aliquid aliud ab aliquo agente producta.

2. Occurrit autem dubium circa hanc rationem duplex. Primum est. Si omne agens agit propter bonum suum, inquantum agens est, sequitur quod aliquid aliud a Deo sit bonum ipsius Dei. Hoc autem est falsum: cum superius * ostensum sit Deum esse suam bonitatem. Ergo ratio nulla est.

* Lib. I, cap. xxxviii.

Secundum dubium est, quia videtur ex illa propositione, *Finis ultimus cuiuslibet facientis, inquantum est faciens, est ipsemet,* sequi oppositum eius quod intenditur. Nam si quodlibet agens, ut sic, est ultimus finis sui ipsius, sequitur quod Deus non sit ultimus finis omnium: quia unius rei est tantum unus ultimus finis.

3. Ad evidentiam primi, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae II *Sent.*, d. 1, q. 11, a. 1; et *de Potentia Dei,* loco praeallegato, quod, cum duplex sit finis, scilicet *operis* et *operantis,* in hoc convenit Deus cum aliis agentibus, quod ita ipse operatur propter aliquid aliud a se tanquam propter finem operis, sicut et alia agentia, inquantum omne opus divinum in aliquid est ordinatum; sicut creatio ordinatur ad esse creaturae, si formaliter consideretur, scilicet sub ratione actionis. Quantum autem ad finem operantis, qui est finis ab agente principaliter intentus, in aliquo convenit Deus cum aliis agentibus, et in aliquo differt. Convenit quidem in hoc, quod ita operatur propter bonum suum sicut et ipsa. Differt autem, quia aliis agentibus, eo quod deficientia sint et ideo suae bonitati aliquid possit addi, convenit agere propter *desiderium* finis, quod est agere ad aliquod bonum sibi acquirendum, saltem ad acquirendum similitudinem ad Deum in agendo, ut est de mente Commentatoris, XII *Metaph.*, text. 36*: Deo autem, qui est bonitas infinita, et consequenter cuius bonitati nihil potest addi, nunquam convenit agere propter desiderium boni, quasi agat ut sibi bonum aliquod acquirat, sed sibi convenit agere tantum propter *amorem* finis et propriae bonitatis quam in seipso habet. Ex hoc enim quod bonitatem suam perfectissime amat, vult ut ipsa, modo qui possibilis est, communicetur, scilicet secundum sui similitudinem. Agit ergo propter bonum suum *volitum et amatum:* non autem propter bonum *desideratum et acquirendum,* sicut creaturae.

* Did. XI, vii, 2. - Cf. s. Th. lect. 7.

4. Ad secundum dubium dicitur primo, quod agens secundum est ultimus finis sui ipsius inquantum est agens, non simpliciter, sed in genere. Deus autem est ultimus finis omnium agentium simpliciter, ut inferius * ostendetur.

* Cap. xvii.

Dicitur secundo, quod secundarium agens est ultimus finis suae actionis, non tamquam ultimum et principale bonum volitum, sed inter ea quibus vult per suam actionem acquirere bonum: quia vult bonum etiam alterius inquantum in proprium bonum refertur. Deus autem est ultimus finis tanquam ultimum et principale bonum, ad quod consequendum creaturae ordinantur.

VI. *Ultimo.* Finis ultimus est prima omnium causa. Ergo Deus est ultimus omnium finis. – Probatur antecedens. Quia finis inter alias causas primatum obtinet, et ab ipso habent omnes causae quod sint causae in actu: cum agens non agat nisi propter finem; ex agente autem materia et forma fiant actu materia et forma huius rei. Finis etiam posterior est causa quod praecedens finis intendatur ut finis. – Consequentia vero probatur. Quia esse primam omnium causam necesse est primo enti convenire.

Advertendum, cum dicitur finem posteriorem esse causam finis prioris, quod intelligitur de posteriori et priori in executione, non autem de posteriori et priori in intentione agentis. Posterior enim finis in executione est prior in intentione, et ex hoc habet ut sit causa prioris finis: non enim, ut hic dicitur, movetur aliquid in finem proximum nisi propter finem postremum, scilicet intentum.

Confirmatur conclusio auctoritate *Proverb.* xvi, *Universa propter semetipsum* etc.; et *Apoc.* ult., *Ego sum Alpha* etc.

CAPITULUM DECIMUM OCTAVUM

QUOMODO DEUS SIT FINIS RERUM.

Restat igitur inquirendum quomodo Deus sit omnium finis. Quod quidem ex praemissis fiet manifestum.

Sic enim est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo*. Finis autem aliquis invenitur qui, etiam si primatum obtineat in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius. Quod quidem contingit in quolibet fine quem agens sua actione constituit: sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis eius. Aliquis autem finis invenitur qui, sicut est praecedens in causando, ita etiam in essendo praecedit: sicut dicitur finis id quod aliquid sua actione vel motu acquirere intendit, ut locum sursum ignis per suum motum, et civitatem rex per pugnam. Deus igitur sic est finis rerum sicut aliquid ab unaquaque re suo modo obtinendum.

* Lib. I, cap. xiii.

Adhuc. Deus est simul ultimus rerum finis, et primum agens, ut ostensum est*. Finis autem per actionem agentis constitutus, non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis. Non potest igitur Deus sic esse finis rerum quasi aliquid constitutum, sed solum quasi aliquid praeexistens obtinendum.

* Cap. praec.

Amplius. Si aliquid agat propter rem aliquam iam existentem, et per eius actionem aliquid constituatur, oportet quod rei propter quam agit aliquid acquiratur ex actione agentis: sicut si milites pugnant propter ducem, cui aquiritur victoria, quam milites suis actionibus causant. Deo autem non potest aliquid acquiri ex actione cuiuslibet rei: est enim sua bonitas omnino perfecta, ut in primo libro * ostensum est. Relinquitur igitur quod Deus sit finis rerum, non sicut aliquid constitutum aut effectum a rebus, neque ita quod aliquid ei a rebus acquiratur, sed hoc solo modo, quia ipse rebus acquiritur.

* Cap. xxxvii sqq.

Item. Oportet quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit. Deus, autem, qui est primum agens omnium rerum,

4 finis *om* αYZ; omnium *om* GN. 10 sua] in sua BFGW. actione] intentione N. 13 qui] quia qui α. 15 aliquid] aliquis P*d*. 21 et] ut αWZc.
12 cuiuslibet] cuiuscumque EG. 16 effectum] affectum BCGWXZpF, factum Y, aliquid effectum P*d*; E lac. 21 qui] quod αDW.

non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi sua actione aliquid largiatur: quia non est in potentia ut aliquid acquirere possit, sed solum in actu perfecto, ex quo potest elargiri. Res igitur non ordinantur in Deum sicut in finem cui aliquid acquiratur, sed ut ab ipso ipsummet suo modo consequantur, cum ipsemet sit finis.

b 3 cum] non BFH, ut CWY.

Commentaria Ferrariensis

Cum sit ostensum Deum esse omnium finem, restat inquirendum quomodo et qualiter sit rerum creatarum finis *. Ad hoc autem ostendendum, duo facit Sanctus Thomas: primo, ostendit qualiter sit finis omnium in communi; secundo, particulariter, quomodo sit finis substantiae intellectualis, capite xxv.

* Cf. Comm. cap praec., init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit *Deum esse omnium finem sicut ab unaquaque re suo modo obtinendum;* secundo, quod hoc de ipso quaerunt omnia obtinere, ut illi assimilentur, in capitulo sequenti.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Deus sic est ultimus finis omnium rerum quod tamen est prius omnibus in essendo. Ergo est omium finis tanquam aliquid ab ipsis obtinendum.

Ad manifestationem antecedentis, ponitur distinctio de duplici fine: quoniam, inquam, aliquis est qui primatum obtinet in causando secundum quod est in intentione, est tamen in essendo posterius, ut sanitas; aliquis vero, sicut in causando, ita in essendo praecedit, ut locus sursum, quem ignis intendit suo motu acquirere.

Advertendum, cum dicitur finem aliquem tenere primatum in agendo, esse tamen posterius in essendo, quod intelligitur de primatu in genere, vel respectu huius, sicut sanitas, non autem simpliciter. Nam finis qui simpliciter primatum in causando tenet, est etiam prius in essendo, scilicet Deus.

II. *Secundo.* Deus est simul ultimus finis et primum agens. Ergo est finis, non constitutus, sed praeexistens obtinendus. – Probatur consequentia. Quia finis per actionem agentis constitutus non potest esse primum agens, sed est magis effectus agentis.

Tertio. Deus sic est finis quod non solum non constituitur a rebus, sed nec etiam sibi aliquid a rebus acquiritur: cum sit sua bonitas omnino perfecta. Ergo hoc solo modo est finis rerum, quod ipse rebus acquiritur.

Quarto. Deus, qui est primum agens omnium, non sic agit quasi sua actione aliquid acquirat, sed quasi aliquid per ipsam largiatur. Ergo res ordinantur in Deum sicut in finem non ut ei aliquid acquiratur, sed ut ipsum suo modo ab ipso consequantur. – Probatur antecedens. Quia Deus non est in potentia, sed in actu perfecto. – Consequentia quoque probatur. Quia oportet quod eodem modo res tendant in finem quo agens propter finem agit.

III. Circa antecedens huius rationis, et praecedentis, dubium occurrit. Licet enim Deus sua actione non acquirat aliquid a quo informetur et actuetur intrinsece, acquirit tamen aliquid quod possideat. Et sic videtur agere in rerum productione ad acquirendum aliquid sibi: sicut et rex acquirens sibi ex pugna aliquam civitatem, dicitur agere ad acquirendam sibi civitatem.

Respondetur quod, licet ex creatione rerum sequatur subiectio creaturae ad Deum et actualis possessio ipsius, hoc tamen non auget Dei bonitatem: cum ipse *bonis nostris non egeat*;* et omnia in ipso eminenter praeexistant. Ideo non produxit ipsas Deus propter bonum aliquod sibi acquirendum, sed propter earum bonum. Unde, ut inquit Magister Sententiarum, in secundo libro, dist. 1, *si quaeratur ad quid creatura sit creata, dicendum est ipsam creatam esse propter bonitatem Dei,* scilicet quae est ipse Deus, *et propter ipsius creaturae utilitatem.*

* Psalm. xv, 2.

CAPITULUM DECIMUM NONUM

QUOD OMNIA INTENDUNT ASSIMILARI DEO.

Ex hoc autem quod acquirunt divinam bonitatem, res creatae similes Deo constituuntur. Si igitur res omnes in Deum sicut in ultimum finem tendunt ut ipsius bonitatem consequantur *, sequitur quod ultimus rerum finis sit Deo assimilari.

* Cap. praec.

Amplius. Agens dicitur esse finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis: unde *forma generantis est finis generationis* *. Sed Deus ita est finis rerum quod est etiam primum agens earum. Omnia igitur intendunt, sicut ultimum finem, Deo assimilari.

* II Phys., vii, 3; s. Th. l. 11. - Cf. 1 P., xliv, 4, ad 2; II IIae, clxxi, 6.

Item. In rebus evidenter apparet quod *esse appetunt naturaliter* *: unde et si qua corrumpi possunt, naturaliter corrumpentibus resistunt, et tendunt illuc ubi conserventur, sicut ignis sursum et terra deorsum. Secundum hoc autem esse habent omnia quod Deo assimilantur, qui est ipsum esse subsistens: cum omnia sint solum quasi esse participantia. Omnia igitur appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari.

* IX Ethic., vii, 4; ix, 7; s. Th. l. 7. 11.

Praeterea. Res omnes creatae sunt quaedam imagines primi agentis, scilicet Dei: *agens enim agit sibi simile* *. Perfectio autem imaginis est ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum: ad hoc enim imago constituitur. Sunt igitur res omnes propter divinam similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem.

* I de Gen. et Corr., vii, 6.

Adhuc. Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra * ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum.

* Cap. xvi.

9 generantis] generati Pc, generationis N. 11 intendunt sicut ultimum] tendunt sicut in (ad P*d*, *om* Y) ultimum GYP*d*, in eum tendunt sicut in ultimum E, intendunt sicut ultimo (fini) NZ; in ultimum *etiam b.* 13 In rebus] In omnibus rebus EGNPc; In rebus omnibus *b.* 14 unde... naturaliter *hom om* Z.
5 scilicet Dei *om* Z. 6 autem] enim Pc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas Deum esse rerum omnium finem ab unaquaque re obtinendum, vult nunc ostendere ultimum rerum finem esse Deo assimilari *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, removet quaedam dubia, cap. XXIV.

* Cf. Comm. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod omnia intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem; secundo, quod intendunt sibi assimilari quantum ad causalitatem, cap. XXI.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod omnia intendunt assimilari Deo quoad bonitatem; secundo, ostendit quod omnia tamen a divina bonitate deficiunt, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Ultimus finis rerum creatarum est Deo assimilari.*

Et arguitur primo sic. Res tendunt in Deum sicut in ultimum finem ut ipsius bonitatem consequantur. Ergo intendunt tanquam finem ultimum Deo assimilari. – Probatur consequentia. Quia res creatae ex hoc quod acquirunt divinam bonitatem, similes Deo constituuntur.

Adverte quod Sanctus Thomas accipit antecedens ex praecedenti capitulo. Cum enim ostensum sit ibidem, in ultima ratione, quod res ordinantur in Deum sicut in finem ut ipsum suo modo consequantur; non appetitur autem finis nisi inquantum habet rationem boni: sequitur quod res tendant in ipsum Deum tanquam in finem ultimum ut eius bonitatem consequantur.

Secundo. Deus est ita finis rerum quod est etiam primum agens earum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia agens dicitur finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis. Cuius signum est, quod forma generati est finis generationis *.

* Cf. text. et var.

Advertendum quod forma generati, cum sit similis formae generantis, dupliciter considerari potest: uno modo, absolute et secundum se; alio modo, ut similis formae generantis. Primo modo non habet quod sit eius finis, scilicet principaliter intentus finis generationis ut a generante egreditur, sed secundo modo: ut vult Sanctus Thomas Prima, q. XLIV, a. 4, ad 2. Ex hoc autem quod forma generati, quae est similis formae generantis, ut sic, est finis generationis, manifeste arguitur quod generans et agens intendit seipsum secundum quandam similitudinem communicare. Et consequenter, si agens ponatur finis sui effectus, hoc erit inquantum ipse effectus tendit in similitudinem agentis per acceptionem formae similis formae ipsius. Propterea Sanctus Thomas, ad ostendendum quod agens dicitur finis effectus inquantum effectus tendit in similitudinem agentis, adduxit pro signo quod forma generati est finis generationis.

Tertio *. Secundum hoc omnia habent esse quod Deo, qui est esse subsistens, assimilantur. Ergo omnia appetunt quasi ultimum finem Deo assimilari. – Probatur consequentia. Quia *omnia naturaliter appetunt esse.* Quod patet, quia et corrumpentibus naturaliter resistunt; et illuc tendunt ubi conserventur.

* Vid. n. VII.

II. Circa istam propositionem, *Omnia naturaliter appetunt esse,* dubitatur. Nam quidam videntur appetere non esse: ut patet in iis qui se voluntarie occidunt. Et in damnatis, de quibus dicitur *Apoc.* IX *, *Desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis,* apparet desiderium non essendi. Ergo non videtur verum quod omnia naturaliter esse appetant: appetitus enim non potest ferri in oppositum eius quod naturaliter appetitur.

* Vers. 6.

III. Ad evidentiam huius difficultatis, quae sane non parva est, prius declarandum est quomodo non esse appeti possit; deinde ad dubium respondendum *.

* Num. VI.

Sciendum itaque primo quod, cum nihil habeat rationem appetibilis nisi ratione boni, esse non habet quod appetatur nisi inquantum habet boni rationem. Ut autem dicitur Prima, q. V, a. 1; et *Verit.*, q. XXI, a. 5; et q. XXII, a. 1, ad 7, secundum esse substantiale non dicitur aliquid simpliciter et absolute bonum, sed tantum secundum quid; secundum autem perfectiones superadditas dicitur simpliciter bonum. Ex quo sequitur quod esse substantiale est appetibile simpliciter et absolute si sit debitis perfectionibus coniunctum; per se autem sumptum est appetibile tantum secundum quid. Sequitur etiam quod ipsum esse humanum, coniunctum privationi debitarum perfectionum, quod est *esse in tristitiis aut malitia, sive miseria* *, simpliciter et absolute malum est, ut dicitur *Verit.*, q. XXII, loco allegato, tanquam oppositum bono simpliciter, licet secundum quid sit bonum. Et ideo est simpliciter fugiendum, licet sit secundum quid appetibile. Unde inquit Philosophus IX *Ethic.* *, quod *omnibus delectabile est esse, sed non oportet accipere malam vitam et corruptam, et eam quae est in tristitiis.*

* Cf. IV *Sent.*, d. XLIX, q. I, a. 3, quᵃ 2, ad 3.

* Cap. IX, 7, 8; s. Th. l. 11.

2. Secundo attendendum est, ex doctrina Sancti Thomae in illa responsione ad 7, quod, *cum carere malo bonum sit, ut dicitur V Ethicorum* *, *in appetendo eiusdem rationis est esse bonum, et esse ablativum et corruptivum mali. Similiter in fugiendo et detestando eiusdem rationis est esse malum, et esse corruptivum boni.* Sicut enim appetitur bonum, ita appetitur ablatio et remotio mali; et sicut quis fugit et detestatur malum, ita fugit et detestatur remotionem aut corruptionem boni. Unde et hic * dicitur quod *corruptibilia naturaliter resistunt corrumpentibus.* Ex quo infertur quod non esse, inquantum est remotivum mali, habet rationem boni et est appetibile; inquantum autem est remotivum boni, non est bonum, sed habet rationem mali, et consequenter non est appetibile, sed fugiendum et detestandum. Unde, quia esse cum miseria et tristitiis, quod est esse coniunctum privationi debitarum perfectionum, est simpliciter malum et fugiendum, licet secundum quid sit bonum, ratione scilicet ipsius esse; non esse, inquantum est ablativum et remotivum miserae et poenalis vitae, est simpliciter bonum, et, simpliciter ac absolute loquendo, est eligibile; licet sit malum secundum quid et secundum quid fugiendum, inquantum tollit esse substantiale. Quia vero esse, secundum se consideratum, bonum quoddam est, non esse, inquantum removet esse, malum est et fugiendum.

* Cap. I, 10; s. Th. l. 1.

* Vid. text.

Ex iis patet intellectus eius quod dicitur Prima Parte, q. V, a. 2, ad 3; et IV *Sent.*, d. L, q. II, a. 1 *, cum dicitur quod *non esse secundum se non est appetibile, sed est appetibile per accidens inquantum est ablativum poenalis et miserae vitae.* Intelligitur enim quod ipsum non esse solitarie et secundum propriam rationem consideratum, inquantum est pura negatio esse, non est appetibile, cum nullam habeat boni rationem, sed sit tantum privatio et remotio boni: secundum autem quod habet suae rationi hanc rationem adiunctam, quod est esse ablativum miserae et poenalis vitae, sic est appetibile, quia sub illa ratione habet rationem boni, ut patuit.

* Quᵃ 3.

3. Tertio attendendum est quod appetere non esse aliquando potest esse secundum rectam rationem, aliquando vero contra rectam rationem. Si enim malum quod quis fugit, et quod per non esse removetur, sit in veritate simpliciter malum, et simpliciter ac omnino fugiendum, sicut est malum et miseria damnatorum, potest secundum rectam rationem appeti non esse, inquantum est huiusmodi mali ablativum et remotivum. Et hoc videtur intendere Sanctus Thomas in IV *Sent.*, loco praeallegato. Cum enim dicat, respondendo ad quaestionem quam movit, *Utrum damnati recta ratione et deliberativa possint appetere non esse,* quod *possunt eligere non esse secundum deliberativam rationem, quia hoc est eis melius quam esse,* patet quod loquitur de recta ratione: alioquin non satisfaceret quaesito.

Si autem non sit simpliciter et omnino malum, tanquam omnino fugiendum, sed tantum secundum falsam existimationem alicuius, tunc non potest appeti secundum rectam rationem non esse inquantum est remotivum eius-

modi mali. Qui enim propter pecuniae amissionem se suspendit, eligit non esse, sed non secundum rectam rationem: quia iste existimat carentiam pecuniarum esse malum simpliciter et summum malum omnino fugiendum, eo quod ultimum finem in possessione pecuniae constituit; et tamen in veritate non est sic. Similiter est de aliis qui ex falsa existimatione alicuius mali appetunt non esse.

4. Habetur ergo ex praedictis primo, quod non esse, per se et solitarie consideratum, non est appetibile: quia nullo modo est bonum.

Habetur secundo, quod non esse est per accidens appetibile, inquantum est remotivum alicuius mali: quia sic est bonum per accidens, id est ratione remotionis mali, quae mali remotio bonum quoddam est.

Habetur tertio, quod non esse, inquantum est mali remotivum, est secundum rectam rationem appetibile si malum cuius est remotivum sit simpliciter malum et omnino fugiendum, ut est peccatum et poena damnatorum.

Habetur quarto quod, si malum quod per non esse aufertur, non sit simpliciter malum nec omnino fugiendum, ut est pecuniarum amissio, sic non esse, inquantum talis mali remotivum, non est secundum rectam rationem eligibile.

IV. Sed ex dictis resultat unum dubium. Videtur enim quod nullo modo non esse possit magis appeti quam esse sub quocumque malo. Illud enim est magis appetibile quod magis habet de ratione boni. Esse autem in tristitiis aut miseria habet aliquid de ratione boni: hoc enim includit ipsum esse substantiale, quod est aliquod bonum. Non esse autem omnino, sub quacumque ratione consideretur, nullam rationem boni habet, quia nullum esse ponit. Ergo magis est eligendum esse sub miseria quam omnino non esse. Et per consequens nullo modo appetendum est non esse.

Confirmatur etiam auctoritate Augustini, *de Libero Arbitrio* *. Inquit enim: *Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt. Maius enim est esse et esse miserum, quam omnino non esse.*

* Lib. III, cap. VII. – Cf. IV *Sent.*, loc. cit., arg. 1.

2. Ad hanc difficultatem tollendam, considerandum est quod, cum non esse, sub quacumque ratione negativa consideratum, ut sic, non habeat rationem boni aut appetibilis, eo quod ratio boni fundetur in esse; oportet, ad hoc ut ipsum, sub ratione negativa consideratum, habeat rationem boni, quod ad aliquod esse et bonum, ratione cuius ipsum sit bonum et appetibile, resolvatur. Et ideo inquit Sanctus Thomas, in Prima Parte, loco praeallegato *, quod *non esse non est bonum et appetibile nisi per accidens, inquantum scilicet quoddam esse appetitur quo homo non sustinet privari.* Quatuor enim concurrunt in ipso appetitu non esse: primum est aliquod esse et bonum appetitum, puta felicitas: secundum est malum per quod privatur tale esse, puta miseria; tertium est remotio talis mali, puta miseriae; quartum est non esse, quod appetitur inquantum cum ipso est remotio talis mali. Ipsum ergo non esse, ut remotivum mali, habet rationem boni et appetibilis: sed hoc sibi convenit originaliter ratione illius esse quod est primo appetitum, quod per se bonum est et appetibile. Unde, licet omnino non esse, ut sic, non sit bonum et appetibile; esse autem sub miseria aliquid habeat bonitatis: non esse tamen, inquantum remotivum mali, includit bonum aliquod, ratione cuius remotio mali fundamentaliter et originaliter appetitur.

* Vid. III, 2, *Ex iis.*

3. Ad dubium ergo, negatur quod esse sub miseria et tristitia magis habeat de ratione boni quam non esse ut est remotivum miseriae. Ad probationem, negatur quod non esse, ut remotivum miseriae, nullam habeat rationem boni et nullum esse dicat. Licet enim non esse ratione negationis, inquantum est praecise negatio, nullum esse ponat, fundamentaliter tamen et radicaliter ponit aliquod esse, puta felicitatem, ratione cuius refellitur esse sub miseria, et appetitur non esse tanquam miserae vitae remotivum. Propter quod ait Sanctus Thomas in Quarto, ubi supra *, quod *non esse, licet maxime malum sit inquantum privat esse, tamen valde bonum est inquantum privat miseriam, quae est maximum malorum.* Unde quod dixit Salvator noster, Matth. XXVI *, de Iuda, *Melius erat ei si natus non fuisset homo ille,* intelligitur quod ipsum non esse Iudae fuisset ei melius per accidens quam esse, ratione scilicet mali quod per non esse remotum fuisset si non fuisset natus; cuius quidem mali remotio est maxime appetenda, inquantum ipsum malum, scilicet aeterna damnatio, opponitur felicitati, quae maxime appetibilis est. – Habet et alias expositiones hoc dictum Salvatoris, sed de iis nihil ad propositum refert.

* Ad 3.

* Vers. 24.

Ad Augustinum dicitur primo, ex doctrina Sancti Thomae in Quarto, loco allegato *, quod intelligit non esse non posse eligi per se, sed tantum per accidens modo dicto.

* Ad 1.

Dicitur secundo, quod maius est esse et miserum esse quam omnino non esse, si non esse per se accipiatur, pro sola scilicet negatione essendi. Sed si co-intelligatur cum tali non esse amotio mali oppositi illi bono quod est origo et fundamentum appetendi non esse, sic omnino non esse est maius et appetibilius, ratione illius esse quod est radix et fundamentum appetitionis huiusmodi.

V. Sed remanet adhuc dubium. Nam secundum hanc responsionem, non appetitur remotio mali quae concomitatur non esse, nisi quia appetitur bonum quod illi malo opponitur. Hoc autem non videtur verum in eo qui appetit non esse. Nam omne esse accidentale praesupponit esse substantiale; et remoto esse substantiali, omne aliud esse removetur. Ergo, si aliquis appetit non esse in rerum natura, non appetit aliquod aliud esse, ratione cuius appetat non esse. Ergo falsum est quod non esse omnino includat aliquod esse ratione cuius appetitur non esse.

Respondetur quod non sic dicimus non esse *appetibile esse per accidens ratione alicuius esse appetiti quo homo non sustinet privari,* ut dicitur Prima Parte *, quasi appetitus in simultatem utriusque feratur, ut scilicet aliquis appetat sibi simul convenire et non esse omnino et aliquod esse, hoc enim esset appetere contradictoria: sed intelligitur quod aliquod esse quod est amatum, et quo homo non sustinet privari, est radix et fundamentum quare non esse sit appetibile. Ex eo enim quod aliquis summe amat felicitatem, summe detestatur miseriam, per quam felicitate privatur, et non sustinet ut perpetuo sit miser ac privatus felicitate; et ideo, cum videt se non posse miseriam ac privationem felicitatis effugere nisi per non esse, appetit non esse, quo illud malum quod maxime detestatur effugiat. Et sic patet quod esse et bonum est ratio et fundamentum appetitionis non esse: appetibile est enim non esse inquantum est remotivum mali; remotio autem mali est appetibilis inquantum ipsum malum habetur odio; habetur autem odio malum eo quod bonum oppositum appetatur et diligatur. Unde est quidem simultas appetitionis non esse et felicitatis, non autem appetitio simultatis ipsorum.

* Vide supra, IV, 2.

VI. Ex istis patet ad dubium principale *. Dicitur enim quod dictum Sancti Thomae, quod est etiam Aristotelis, IX *Ethicorum,* scilicet quod *omnia naturaliter appetunt esse,* intelligitur de esse completo perfectionibus convenientibus et debitis, ut ipse exponit in IV *Sent.*, loco praeallegato *.

* Num. II.

* Ad 1.

Intelligitur etiam de appetitu per se. Huic autem non repugnat quod aliqui appetant non esse per accidens, inquantum est remotivum mali quod esse naturaliter desideratum privat.

VII. *Quarto* *. Omnes creaturae sunt imagines primi agentis, scilicet Dei. Ergo sunt propter eius similitudinem consequendam sicut propter ultimum finem. – Probatur antecedens. Quia *omne agens agit sibi simile.* – Consequentia etiam probatur. Quia ad hoc imago constituitur ut repraesentet suum exemplar per similitudinem ad ipsum.

* Vid. n. I, fin.

Quinto. In tantum aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae est Deus. Ergo omnia per suos motus et actiones tendunt in divinam similitudinem. – Probatur consequentia. Quia omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. VI, a. 4; et *Verit.* q. XXI, a 4, quod res non dicuntur hoc modo

bonae in ordine ad Deum quasi ex solo respectu ad divinam bonitatem denominentur bonae, sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis: sed quia habent in seipsis bonitatem quae est similitudo quaedam divinae bonitatis. Unde, cum dicitur hic quod in tantum aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, intelligitur ad hunc sensum, quod unumquodque in tantum est bonum, in quantum habet formam et bonitatem intrinsecam quae est similitudo quaedam divinae bonitatis.

CAPITULUM VIGESIMUM

QUOMODO RES IMITENTUR DIVINAM BONITATEM.

Patet ergo ex his quae dicta sunt quod assimilari ad Deum est ultimus omnium finis. Id autem quod proprie habet rationem finis, est bonum*. Tendunt igitur res in hoc quod assimilentur Deo proprie inquantum est bonus.

* Cap xvi.

Bonitatem autem creaturae non assequuntur eo modo sicut in Deo est, licet divinam bonitatem unaquaeque res imitetur secundum suum modum. Divina enim bonitas simplex est, quasi tota in uno consistens. Ipsum enim divinum esse omnem plenitudinem perfectionis obtinet, ut in primo libro* probatum est. Unde, cum unumquodque in tantum sit bonum in quantum est perfectum, ipsum divinum esse est eius perfecta bonitas: idem enim est Deo esse, vivere, sapientem esse, beatum esse, et quidquid aliud ad perfectionem et bonitatem pertinere videtur, quasi tota divina bonitas sit ipsum divinum esse. Rursumque ipsum divinum esse est ipsius Dei existentis substantia*. In aliis autem rebus hoc accidere non potest. Ostensum est enim in Secundo* quod nulla substantia creata est ipsum suum esse. Unde, si secundum quod res quaelibet est, bona est; non est autem earum aliqua suum esse: nulla earum est sua bonitas, sed earum quaelibet bonitatis participatione bona est, sicut et ipsius esse participatione est ens.

* Cap. xxviii.

* Lib. I, cap. xxi. sq.

* Cap. xv.

Rursus. Non omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorundam substantia forma et actus est: scilicet cui secundum id quod est, competit esse actu et bonum esse. Quorundam vero substantia ex materia et forma composita est: cui competit actu esse et bonum esse, sed secundum aliquid sui, scilicet secundum formam. Divina igitur substantia sua bonitas est; substantia vero simplex bonitatem participat secundum id quod est; substantia autem composita secundum aliquid sui.

In hoc autem tertio gradu substantiarum iterum diversitas invenitur quantum ad ipsum esse. Nam quorundam ex materia et forma compositorum totam materiae potentiam forma adimplet; ita quod non remanet in materia potentia ad aliam formam: et per consequens nec in aliqua alia materia potentia ad hanc formam. Et huiusmodi sunt corpora caelestia, quae ex tota materia sua constant. – Quorundam vero forma non replet totam materiae potentiam: unde adhuc in materia remanet potentia ad aliam formam; et in alia materiae parte remanet potentia ad hanc formam; sicut patet in elementis et elementatis. Quia vero privatio est negatio in substantia eius quod substantiae potest inesse, manifestum est quod cum hac forma quae non implet totam materiae potentiam, adiungitur privatio formae: quae quidem adiungi non potest substantiae cuius forma implet totam materiae potentiam; neque illi quae est forma per suam essentiam; et multo minus illi cuius essentia est ipsum suum esse. Cum autem manifestum sit quod motus non potest esse ubi non est potentia ad aliud, quia motus est *actus existentis in potentia**; itemque manifestum sit quod malum est ipsa privatio boni: planum est quod in hoc ultimo substantiarum ordine est bonum mutabile et permixtionem mali oppositi habens; quod in superioribus substantiarum ordinibus accidere non potest. Possidet igitur haec substantia ultimo modo dicta, sicut ultimum gradum in esse, ita ultimum gradum in bonitate.

* III Phys., I, 6; s. Th. l. 7.

Inter partes etiam huius substantiae ex materia et forma compositae, bonitatis ordo invenitur. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus eius; substantia vero composita sit actu existens per formam: forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam; materia vero secundum quod est in potentia ad formam. Et licet unumquodque sit bonum inquantum est ens, non tamen oportet quod materia, quae est ens solum in potentia, sit bona solum in potentia. Ens enim absolute dicitur, bonum autem etiam in ordine consistit: non enim solum aliquid bonum dicitur quia est finis, vel quia est obtinens finem; sed, etiam si nondum

18 pertinere videtur *Ita* EGN*b*; esse videtur pertinere αWX *et sine* esse DYZP*c*. 20 Rursumque *Ita* G; Rursum quia *ceteri*. 24 quaelibet est... non est autem *Ita* Z(N); quaelibet... non est αDWXP*c*, quaelibet est... nec est Y, est quaelibet... non est *b*; E *legit:* Unde secundum quod res quaelibet bona est non est earum *etc.*; G: Unde si est res quaelibet bona non est earum *etc. Teste* N, pA *habebat:* Unde secundum hoc quod est, quaelibet earum bona est; non est autem earum aliqua suum esse; nulla igitur earum est sua bonitas. 27 bonitatis] bonitas αXY, sua bonitas W, *om* D. 31 scilicet *om* EGWXY, *post* cui D.

8 alia] aliqua P*c*; et in alia... 9 formam *hom om* EG; 7 ad aliam... 8 potentia *hom om* W. 18 sit] est αWX*cd*. 20 itemque] item cum EN, item quia (manifestum est) G, item quod cum Z. 23 et permixtionem] cum permixtione P*d*; P *ante* habens *addit* se. 41 autem etiam] autem et CFHWP*c*, autem BDY.

ad finem pervenerit, dummodo sit ordinatum in finem, ex hoc ipso dicitur bonum. Materia ergo non potest simpliciter dici ens ex hoc quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse: potest autem ex hoc simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum. In quo apparet quod bonum quodammodo amplioris est ambitus quam ens: propter quod Dionysius dicit, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *bonum se extendit ad existentia et non existentia*. Nam et ipsa non existentia, scilicet materia secundum quod intelligitur privationi subiecta, appetit bonum, scilicet esse. Ex quo patet quod etiam sit bona: nihil enim appetit bonum nisi bonum.

* S. Th. I. XXIII; cap. V, l. 1.

Est et alio modo creaturae bonitas a bonitate divina deficiens. Nam, sicut dictum est, Deus in ipso suo esse summam perfectionem obtinet bonitatis. Res autem creata suam perfectionem non possidet in uno, sed in multis: *quod enim est in supremo unitum, multiplex in infimis invenitur* *. Unde Deus secundum idem dicitur esse virtuosus, sapiens et operans, creatura vero secundum diversa: tantoque perfecta bonitas alicuius creaturae maiorem multiplicitatem requirit, quanto magis a prima bonitate distans invenitur. Si vero perfectam bonitatem non potest attingere, imperfectam retinebit in paucis. Et inde est quod, licet primum et summum bonum sit omnino simplex; substantiaeque ei in bonitate propinquae, sint pariter et quantum ad simplicitatem vicinae: infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores quibusdam superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus, quam consequuntur animalia et homines.

Manifestum est ergo ex dictis quod, licet Deus secundum suum simplex esse perfectam et totam suam bonitatem habeat, creaturae tamen ad perfectionem suae bonitatis non pertingunt per solum suum esse, sed per plura. Unde, licet quaelibet earum sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo qui, virtute spoliatus, vitiis est subiectus, dicitur quidem bonus secundum quid, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus. Non igitur cuilibet creaturarum idem est esse et bonum esse simpliciter: licet quaelibet earum bona sit inquantum est. Deo vero simpliciter idem est esse et esse bonum.

Si autem res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem; divinae autem bonitati assimilatur aliquid quantum ad omnia quae ad propriam pertinent bonitatem; bonitas autem rei non solum in esse suo consistit, sed in omnibus aliis quae ad suam perfectionem requiruntur, ut ostensum est: manifestum est quod res ordinantur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad perfectionem; et etiam secundum propriam operationem, quae etiam pertinet ad perfectionem rei *.

* Cf. inf. c. XXVII, Comm. I, 2.

---

1 sit] non sit αX. 13 sit *Ita* DZP; sunt *ceteri; cf* 12 appetit; pA *secundum* N *habebat:* Ex quo patet quod etiam non existentia actu sunt bona. 15 Est et *Ita* N; Est etiam et *b*, Est autem et P*c*, Est autem *ceteri.* 20 multiplex] multipliciter BGZ*c*. 29 substantiaeque] substantiae quoque N, substantiae etiam quae Y. sint] sunt D, sunt sint *(cf. var. praeced.)* Y, sit P. 30 infimae *Ita* WY*b*P*c*; in fine *ceteri.*
6 et totam *om* EG, totam D. 10 tamen *om* NpZ. 19 simpliciter *hic et iterum post* esse bonum αGWXYP*c*, *hic et ante* esse bonum EZ, *tantum ante* esse bonum *b*, *post* DN. 27 in Deum *Ita* DNWZ*b*P; in Deo *ceteri.* 29 ea] omnia EGYZ*b*. perfectionem] ipsius *addunt* DEGZ*b*P*c*. 31 pertinet] pertinent D*b*P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Ne occasione praecedentis conclusionis aliquis existimaret sic creaturas divinam bonitatem imitari quod illis eodem modo bonitas conveniat sicut Deo, vult Sanctus Thomas ostendere quod sic divinam bonitatem imitantur quod tamen ab ipsa deficiunt *. Et ait quod, licet omnia tendant ad hoc quod assimilentur Deo inquantum est bonus, cum tendant in ipsum sicut in ultimum finem, bonum autem sit quod proprie habet rationem finis: *Non tamen creaturae assequuntur bonitatem eo modo quo est in Deo, sed eam imitantur suo modo.*

* Cf. Comm. cap. praec., init.

I. Et tangit duplicem differentiam bonitatis divinae ad bonitatem creaturae. Prima est *, quod divina bonitas est simplex, quasi tota in uno consistens, inquantum ipsum divinum esse omnem perfectionem continet, et est eius perfecta bonitas. Unde Deo simpliciter idem est esse et bonum esse simpliciter *. Res autem creata non possidet suam perfectionem et bonitatem in uno, sed in multis: quia *quod est in supremo unitum, multipex in infimis invenitur*. Non enim per solum suum esse pertingunt creaturae ad perfectionem suae bonitatis, sed per plura; et quanto creatura secundum suam bonitatem magis a prima bonitate distat, tanto eius perfecta bonitas maiorem multiplicitatem requirit; licet aliter sit si perfectam bonitatem non possit attingere. Unde, licet quaelibet creatura sit bona inquantum est, non tamen potest dici bona simpliciter si aliis careat quae ad ipsius bonitatem requiruntur: sicut homo vitiosus est bonus secundum quid, scilicet inquantum ens aut inquantum homo, non tamen bonus simpliciter, sed magis malus.

* Cf. n. III.

* Cf. var. ad 47b 19.

Ex iis sequitur quod, cum res quaelibet tendat in divinae bonitatis similitudinem sicut in finem, quod ipsa ordinatur in Deum sicut in finem non solum secundum esse substantiale, sed etiam secundum ea quae ei accidunt pertinentia ad eius perfectionem, etiam secundum propriam operationem.

II. Secunda differentia est *, quia Deus est sua bonitas, cum sit suum esse: nulla autem creatura est suum esse et sua bonitas, sed est bona participatione bonitatis, sicut et participatione ipsius esse est ens.

* Cf. n. V.

Et in hac etiam participatione multi sunt gradus. Substantia enim simplex, quae est forma et actus, bonitatem et esse actu participat secundum id quod est *. Substantia autem composita ex materia et forma bonitatem et esse actu participat secundum aliquid sui, scilicet secundum formam *.

* Cf. n. VI.

* Cf. n. VII.

Item in hoc gradu, scilicet substantiae compositae, invenitur diversitas quantum ad ipsum esse et bonitatem *. Nam corpora caelestia, quae ex tota sua materia constant, habent materiam quae non est in potentia ad aliam formam, et consequenter non habent formae privationem adiunctam; sicut nec illi quae est forma per suam essentiam, nec illi cuius essentia est ipsum suum esse, adiungitur privatio formae. Non est etiam in ipsis bonum mutabile et admixtionem mali oppositi habens: cum motus non possit esse ubi non est potentia ad aliud. – Corpora vero infe-

* Cf. n. VIII.

riora, quorum forma non replet totam capacitatem materiae, habent materiam in potentia ad aliam formam: et ideo cum forma ipsa adiungitur privatio formae. Propter quod in huiusmodi corporibus est bonum mutabile, permixtionem mali oppositi habens. Et haec ultimum gradum tenent in bonitate, sicut et in esse.

Adhuc, inter partes huiusmodi substantiae compositae bonitatis ordo invenitur. Nam forma, quae est actus, est secundum se bona; substantia composita, quae est actu per formam, est bona secundum quod actu habet formam; materia vero, quae est ens in potentia, est bona secundum quod est in potentia ad formam.

Si quis autem diceret materiam non esse bonam nisi in potentia, quia etiam non est ens nisi in potentia: – respondetur quod non est eadem ratio de ente et bono: quia ens absolute dicitur; bonum autem etiam in ordine consistit. Idcirco, licet materia non possit simpliciter dici ens ex eo quod est potentia ens, in quo importatur ordo ad esse; potest tamen simpliciter dici bona, propter ordinem ipsum ad finem et bonum *. Ex quo apparet bonum esse quodammodo amplioris ambitus quam ens *, iuxta illud Dionysii, iv cap. *de Div. Nom.*, *Bonum se extendit ad existentia et non existentia.*

* Cf. n. xii.
* Cf. n. xv.

III. Circa primam differentiam inter bonitatem divinam et bonitatem creaturae *, quae est Augustini in VIII *de Trin.***, cum dicitur quod, *quanto magis a bonitate prima distat creatura, tanto eius perfecta bonitas maiorem habet multiplicitatem, licet aliter sit si non possit attingere perfectam bonitatem*, advertendum quod per *bonitatem perfectam* videtur intelligere Sanctus Thomas bonitatem quamcumque creatam secundum perfectum modum ipsius; per *imperfectam* vero bonitatem secundum ipsius imperfectum modum. Et est sensus quod, quanto natura magis a prima bonitate distat, tanto bonitas quae in superiori natura invenitur et in inferiori, maiorem multiplicitatem accipit in ipsa natura inferiori: sicut, quia cognoscere sensibilia et intelligibilia est perfectio inventa in homine et in substantia separata, invenitur in substantia separata, quae minus distat a prima bonitate, unite, scilicet per unicam potentiam, quae est intellectus; in homine autem, qui magis a divina bonitate elongatur, multipliciter et divisim invenitur, per sensum, inquam, et intellectum. Unde in huiusmodi sese concomitantur propinquitas ad Deum secundum bonitatem, et vicinitas secundum simplicitatem: quae enim simpliciora sunt, maiorem propinquitatem habent ad bonitatem divinam. Propter hoc ait Sanctus Thomas quod *substantiae summo bono, quod est omnino simplex, in bonitate propinquae, sunt pariter*, idest simul, *etiam ei quantum ad simplicitatem vicinae.* Ubi autem inferiora ad bonitatem et perfectionem superioris naturae pertingere non possunt, sed imperfectam quandam et sibi propriam habent perfectionem, non oportet quod, quanto natura magis distat a prima bonitate, tanto magis habeat suam imperfectam bonitatem multiplicatam: immo potest bonitas esse multiplicior in natura magis propinqua bonitati divinae et perfectiori. Unde in huiusmodi non sese concomitantur propinquitas in bonitate ad summum bonum, et vicinitas ad ipsum in simplicitate: cum aliquid inveniatur vicinius Deo in simplicitate, et tamen remotius sit in bonitate, sicut dat exemplum Sanctus Thomas de elementis et animalibus ac hominibus; elementa enim, quia non possunt pertingere ad perfectionem cognitionis et intellectus, sed habent imperfectam bonitatem, sunt quidem propinquiora Deo quantum ad simplicitatem, et habent suam bonitatem magis unitam, et tamen non sunt Deo magis propinqua quantum ad bonitatem quam animalia et homines; immo animalia et homines, cum sint perfectiora, sunt Deo quantum ad bonitatem propinquiora, licet suam bonitatem magis divisam et multiplicatam habeant. Idcirco addidit Sanctus Thomas: *licet aliter sit si non possit perfectam bonitatem attingere.*

* Num. ɪ.
** Cap. ɪɪɪ.

IV. Circa id quod dicitur in eadem differentia, *hominem virtute spoliatum et subiectum vitiis non esse bonum simpliciter, immo malum, secundum quid tamen esse bonum, scilicet inquantum est ens et inquantum est homo*, advertendum quod ly *inquantum est homo* duplicem specificationem potest facere: scilicet substantialem tantum; et substantialem simul cum accidentibus complentibus bonitatem et perfectionem hominis. Hic ergo accipitur inquantum specificat substantiam hominis praecise: non autem ut specificat bonitatem hominis completam et perfectam accidentibus ad hominis bonitatem requisitis. Verum enim est dicere de homine perdito et scelesto quod est bonus quantum ad bonitatem substantialem hominis: quia sibi nihil deficit de iis quae ad constituendam hominis speciem requiruntur, et sic est bonus inquantum substantialiter homo. Non autem est bonus quantum ad omnia quae ad hominis perfectionem tam substantialem quam accidentalem requiruntur: cum careat virtute, quae hominis bonitatem absolutam complet. Unde non est verum quod sit bonus *inquantum homo*, idest, quantum ad omnia quae ad completam hominis bonitatem requiruntur: alioquin esset verum simpliciter et absolute dicere quod est bonus, quod negat Sanctus Thomas.

V. In secunda differentia *, quae est auctoris Libri *de Causis* *, circa illam propositionem, *Creatura participatione ipsius esse dicitur ens*, considerandum quod illud duplicem sensum habere potest. Unus est, quod ex ipso *esse* dicatur ens tanquam ex eo a quo imponitur nomen *entis*, non tamen tanquam ex re principaliter nomine *entis* significata: sicut si diceremus hanc substantiam dici *lapidem* ex *laesione pedis* *. Et sic verum est unamquamque creaturam dici ens participatione ipsius esse, non autem per essentiam: quia nomen *entis* impositum est ab esse quod in creatura distinguitur a rei essentia.

* Num. ɪɪ.
* Prop. 2; s. Th. l. 2.
* *Isidori Etym.*, XVI, ɪɪɪ.

Alius sensus est, quod dicatur ens ex participatione *esse* tanquam ex eo quod primo et principaliter nomine *entis* significatur. Et hoc etiam verum est de *ente* participialiter sumpto: non autem de ipso sumpto nominaliter est verum. Ut enim in primo libro * patuit, *entis* participialiter sumpti *esse* est abstractum: nominaliter autem sumpti abstractum est *essentia.* Et quia nomen concretum primo et principaliter significat suum abstractum, *ens* participialiter sumptum primo et principaliter significat *esse; ens* vero nominaliter sumptum primo et principaliter significat *essentiam.* Et ideo aliquid dicitur ens secundum quod *ens* participialiter sumitur, per participationem ipsius *esse;* dicitur autem *ens* nominaliter accipiendo *ens*, non per participationem esse, sed per suam *essentiam.*

*Cap. xxv, comm. n. vɪɪ.

Intelligitur ergo propositio Sancti Thomae et de ente nominaliter sumpto, quantum ad id a quo nomen est impositum: et de ente participialiter sumpto, quantum ad id quod primo et principaliter significat.

VI. Circa illam propositionem, *Substantia simplex, quae est forma et actus, bonitatem et esse participat secundum id quod est* *, advertendum quod non sic intelligitur quasi ipsa formae substantia sit sua bonitas et suum esse: sed quia, cum composita habeant esse et bonitatem ab aliquo alio formaliter, scilicet a forma, quae est pars compositi, ipsa forma non habet esse et bonitatem ab alia forma, sed esse ab ipsa immediate, nulla alia interveniente forma, resultat.

* Num. ɪɪ, *Et in hac.*

VII. Circa illud dictum, *Substantia composita participat bonitatem et esse actu secundum aliquid sui, scilicet secundum formam* *, advertendum quod non est sensus in composito solam partem quae est forma habere esse et bonitatem, non autem compositum ipsum, denominarique compositum ens et bonum a sua parte, sicut denominatur homo *crispus* a crispitudine capillorum: sed sensus est quod ipsum quidem totum est bonum et ens, sicut id quod habet esse et bonitatem, sed tamen ipsum esse et ipsam bonitatem accipit a sua parte, scilicet a forma, a qua primo sibi provenit esse.

* Ibid.

VIII. Circa ea quae tanguntur in differentia bonitatis corporum caelestium et corporum inferiorum *, multipliciter dubitatur. Primo *, quia tria a Philosopho, I *Physic.***, ponuntur principia rerum naturalium: scilicet materia, forma, et privatio. Sed caelum est ens naturale. Ergo oportet ista tria sibi inesse. Ergo falsum est materiae caeli non adiungi privationem.

* Ibid., *Item.*
* Cf. n. ɪx.
** Cap. vɪɪ, 12 sqq.; s. Th. l. 13.

* Cf. n. x.

Secundo *, quia videntur repugnare quod caelum habeat materiam, et tamen non habeat bonum mutabile. Ut enim arguit Commentator I *Caeli,* comm. 13, si corpus caeleste est compositum ex materia et forma, sequitur quod sit generabile et corruptibile. – Item quia, ut habetur ex I et VII *Metaph.**, materia est per quam aliquid potest esse et non esse.

* S. Th. VII, l. 6, 15; Did. VI, vii, 3; xv, 2. - Cf. I, iii; s. Th. l. 4, 5.

* Cf. n. xi.

Tertio *, quia non videtur posse salvari in substantiis inferioribus esse bonum mutabile cum permixtione mali oppositi, ut hic dicitur. Opposita enim non sunt in eodem simul.

IX. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod Aristoteles in I *Physicorum* investigat principia rerum naturalium inquantum naturalia per generationem et transmutationem fiunt: ut patet ibidem textu 68*. Ideo illa principia sunt quaerenda in rebus naturalibus quantum ad illud esse secundum quod transmutabilia sunt. Si autem aliquod esse habeant transmutationi non subiectum, non sunt illa principia circa illud esse quaerenda. Caelum autem secundum suum esse substantiale est ingenerabile et incorruptibile. Ideo non oportet ex dictis ab Aristotele in I *Physicorum* ponere haec tria principia in caelo, ut ad esse substantiale ordinantur. Et sic non oportet materiae caeli esse adiunctam privationem. – Oportet tamen alia ex causa in caelo esse materiam et formam, quia videlicet est substantia corporea: formam enim corpoream oportet in aliquo susceptivo esse, et illud est materia.

* Cap. vii, 15; s. Th. l. 13.

* Num. viii.

X. Ad secundum * dicitur quod nulla est repugnantia, si considerentur verba Sancti Thomae. Quia, licet caelum materiam habeat, illa tamen non est potentia ad aliam formam, nec est subiecta privationi alterius formae, ex quo habet aliquid ut sit transmutabile.

Ad rationem ex Commentatore sumptam, quaecumque fuerit Commentatoris opinio de materia caeli, dicitur quod, si corpus caeleste esset compositum ex forma et materia existente in potentia ad aliam formam, sive existente sub privatione alterius formae, utique esset generabile et corruptibile. Modo, non dicit Sanctus Thomas materiam caeli esse huiusmodi, sed ipsam neque esse in potentia ad aliam formam, neque esse privationi subiectam. Ideo illud non sequitur ex eo quod ponitur materia in caelo.

Similiter ad confirmationem ex Aristotele dicitur quod loquitur de materia subiecta privationi, quae est principium rerum transmutabilium inquantum substantialiter transmutabilia sunt.

* S. Th. l. 5; Did. lib. XI, vi, 3 sqq.

2. Sed contra hanc responsionem dubium affert processus Aristotelis XII *Metaphys.*, text. 30 *. Arguit enim primo, quod oportet substantiam quae movet motu sempiterno, esse semper actu moventem. Deinde, quod oportet eam esse substantiam quae sit actus, non autem quae sit in potentia: quia contingit quod potentia est, non esse. Ex quo ulterius infert quod oportet ipsam esse sine materia. – Ex hoc enim arguitur sic. Si esset aliqua materia quae non esset principium corruptionis, non posset argui aliquid omnino carere materia ex eo quod non potest non esse. Sed Aristoteles concludit primam substantiam esse immaterialem ex eo quod non potest non esse, praesertim secundum expositionem Sancti Thomae. Ergo omnis materia est principium corruptionis. Si ergo in caelo ponatur materia, sequitur quod caelum secundum se sit corruptibile.

3. Respondetur, et dicitur primo, quod Aristoteles ex illo processu non vult concludere primam substantiam esse omnino immaterialem, sed solum ipsam esse immaterialem per carentiam materiae quae est in potentia ad non esse. Hoc enim suo proposito sufficit, quo vult ostendere oportere eam sempiternam esse. Unde, dum concludit quod eius substantia est actus, non intendit quod sit omnino simplex forma, sed quod nihil est in eius substantia quod sit in potentia ad aliud esse.

Dicitur secundo, quod ipsam primam substantiam esse omnino immaterialem, habet Aristoteles ex alio fundamento, ex hoc scilicet quod est primum movens omnino immobile: nam omne quod habet materiam, mobile est *.

* Cf. lib. I, cap. xvii.

Et sic constat quod processus ille Aristotelis non tollit quin in aliquo sit materia et tamen sit incorruptibile, quando materia sua non est subiecta privationi neque in potentia ad aliud esse, sicut invenitur in caelo.

* Num. viii.

XI. Ad tertium * dicitur quod forma et privatio, similiter bonum et malum, dupliciter considerari possunt. Uno modo, secundum rationes communes et generales formae et privationis, sive boni et mali. Alio modo, secundum particulares rationes: inquantum videlicet haec est talis forma et haec talis privatio, et hoc tale bonum, hoc vero tale malum. Si considerentur primo modo, sic sunt opposita: inquantum ratio formae et ratio privationis formae, similiter ratio boni et ratio mali, sunt oppositae rationes. Sed hoc modo non inconvenit opposita simul esse in eodem: inquantum in eodem potest esse aliquid cui convenit ratio formae, et aliquid cui convenit ratio privationis. – Si vero considerentur secundo modo, sic non quaelibet privatio cuilibet formae, neque cuilibet bono quodlibet malum, sed determinatae formae determinata opponitur privatio: formae enim aeris opponitur privatio formae aeris, non autem privatio formae aquae. Et secundum hanc considerationem, forma et privatio quae sunt opposita, non possunt simul esse in eodem subiecto: sed bene forma et privatio quae sibi non opponitur, simul esse possunt. – Propositio ergo Sancti Thomae intelligenda est de malo et bono, non secundum particulares rationes oppositas, sed secundum generales rationes. Talia autem opposita non inconvenit simul in eodem esse.

* Cf. num. ii, *Si quis.*

XII. Circa id quod dicitur, *materiam, licet sit ens in potentia, esse tamen bonam non in potentia, sed simpliciter* *, occurrit dubium. Primo, quia videtur hoc contradicere iis quae in hoc capitulo dicuntur. Dictum est enim quod, licet unaquaeque creatura sit bona inquantum est, non tamen potest simpliciter bona dici si aliis careat quae ad eius bonitatem requiruntur. Ex hoc autem arguitur sic. Ens in actu ex ipso esse, remotis aliis perfectionibus, non dicitur bonum simpliciter. Ergo multo minus ens in potentia, et omni actu carens, dicitur bonum simpliciter.

* Cf. num. xiv.

Secundo *, quia *Verit.*, q. xxi, a. 2, ad 3, dicitur quod *materia est bona in potentia, non autem in actu, sicut est ens in potentia et non in actu.* – Idem dicitur Prima, q. v, a. 3, ad 3.

XIII. Ad evidentiam huius dubii, duo sunt consideranda. Primum est differentia quam hic ponit Sanctus Thomas inter ens et bonum: haec scilicet, quod ens dicitur absolute, bonum autem etiam in ordine consistit; et ideo materia ex hoc quod est potentia ens, non potest dici simpliciter ens; sed bene, propter ordinem ad esse et ad bonum, potest dici simpliciter bona. Ubi advertendum est quod bonum et ens differunt, quia nomen *entis* dicitur tantum de iis in quibus suum formale significatum invenitur: illud enim tantum est ens, tanquam id quod est, cui convenit habere esse. Nomen vero *boni* dicitur non tantum de eo in quo formaliter invenitur ratio boni, sed etiam de eo quod ad bonum habitudinem habet: sicut *sanum* non dicitur solum de animali, in quo formaliter sanitas invenitur, sed etiam de medicina et cibo et urina, quae ad sanitatem animalis habitudinem habent. Propterea inquit Sanctus Thomas, de *Verit.* q. xxi, a. 1, quod *primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis. Secundario autem dicitur bonum quod est ductivum in finem, prout utile dicitur bonum, vel quod est natum consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed etiam perficiens, conservans et significans.* Bonum ergo dicitur primo de eo quod est finis, atque de eo quod iam finem obtinet, non propter ordinem quem habeat ad bonum, sed quia in se perfectum est et formaliter bonum. Dicitur etiam de aliquo non ex eo quod in se perfectum sit, sed ex eo quod ordinem habet ad bonum, tanquam tendens ad ipsum. Propter hoc dixit Sanctus Thomas quod ens absolute dicitur, bonum vero etiam consistit in ordine: quia videlicet bonum dicitur non solum de eo quod actu habet esse et perfectionem, sed etiam de eo quod ad perfectionem tendit; ens vero dicitur de eo quod formaliter in seipso continet entitatem et esse.

Secundum est, quod *bonum simpliciter* potest duobus modis intelligi. Uno modo, pro eo quod est formaliter

bonum, tanquam videlicet in seipso habens bonitatis complementum: sicut dicimus quod animal est simpliciter sanum, medicina autem non est simpliciter sana. Alio modo, pro eo quod absolute et absque additione dicitur bonum: sicut absolute dicimus non solum quod animal est sanum, sed etiam quod medicina sana est. Hoc ergo secundo modo accipit Sanctus Thomas bonum simpliciter, cum inquit materiam primam esse simpliciter bonam. Non enim, inquantum dicit ordinem ad bonum, dicitur bona cum hac additione, *in potentia,* sicut dicitur ens non absolute, sed *in potentia:* sed absolute et absque additione dicitur bona.

2. Ad primum ergo in oppositum, negatur consequentia. Nam absolute potest dici materia bona inquantum dicit ordinem ad bonum: quia, inquantum huiusmodi, habet quidquid ad eius perfectionem pertinet, licet careat actu et bonitate sibi formaliter inhaerente. Non enim dicitur bona, ut declaravimus, tanquam bonitatem habens, sed tanquam in bonitatem ordinata.

Potest secundo dici quod dictum Sancti Thomae intelligitur de eo quod dicitur bonum tanquam in se bonitatem habens: non autem de eo quod dicitur bonum tanquam in bonitatem ordinatum.

* Num. xii.

XIV. Ad secundum * dicitur quod materia dupliciter potest considerari: uno modo, praecise secundum se, inquantum est pura potentia, id est substantia omni carens actu sibi intrinseco et essentiali; alio modo, inquantum substat ordini et aptitudini ac inclinationi ad bonum. Primo modo, est bonum tantum in potentia: et sic intelligitur quod dicitur in locis allegatis. Secundo modo, est bona in actu: et sic intelligitur quod hic dicitur. Unde et in Prima Parte, post verba adducta, subiungit Sanctus Thomas aliam responsionem, dicens quod, *secundum Platonicos posset dici quod materia prima est non ens, propter privationem adiunctam, sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem vel aptitudinem ad bonum.* – De hoc etiam dictum est supra, capite xi.

XV. Circa illud quod dicitur, *bonum esse quodammodo amplioris ambitus quam ens* *, notandum quod dupliciter possumus ambitum boni et entis considerare: uno modo, respectu eorum de quibus formaliter et intrinsece praedicantur; alio modo, respectu eorum de quibus quomodocumque praedicantur. Primo modo, ens et bonum sunt aequalis ambitus, et sunt convertibilia secundum supposita. Secundo vero modo, bonum est amplioris ambitus: quia nomen *entis* dicitur solum de iis in quibus invenitur formaliter ratio entis et boni; nomen vero *boni* dicitur etiam de eo in quo non invenitur formaliter ratio entis et boni, scilicet de eo quod habet ordinem ad esse et bonum. Et quia ambitus alicuius communis proprie accipitur respectu eorum de quibus intrinsece et formaliter praedicatur, non autem respectu eorum de quibus praedicatur extrinsece, ideo non dixit Sanctus Thomas absolute quod bonum sit amplioris habitus quam ens, sed addidit *quodammodo.*

* Num. ii, *Si quis.*

2. Sed contra dicta videtur esse Sanctus Thomas *de Verit,* q. xxi, a. 2, ad 2; et Prima, q. v, a. 2, ad 2. Inquit enim quod *bonum non se extendit ad non entia quae sunt entia in potentia, secundum praedicationem.* Ergo bonum non est maioris ambitus quam ens: quia non ponitur maioris ambitus nisi quia dicitur de ente in potentia.

Respondetur quod dictum Sancti Thomae intelligitur de praedicatione formali et intrinseca. Sic enim dictum est quod non praedicatur de materia et ente in potentia, sed tantum extrinsece, sicut *sanum* de medicina.

Advertendum autem quod in Prima Parte, et in Quaestionibus *de Veritate,* interpretatur Sanctus Thomas dictum Dionysii quantum ad causalitatem. Quia enim bonum habet rationem finis; ad finem autem moventur etiam ea quae non sunt in actu: ideo causalitas finis, quae est appeti ut id cuius amore alia appetuntur et fiunt, etiam ad non existentia se extendit.

CAPITULUM VIGESIMUM PRIMUM

QUOD RES INTENDUNT NATURALITER ASSIMILARI DEO IN HOC QUOD EST CAUSA.

Ex his autem apparet quod res intendunt divinam similitudinem etiam in hoc quod sunt causae aliorum.

Tendit enim in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, ut sint aliis causae.

* Cap. praec.

Adhuc. Res tendunt in divinam similitudinem inquantum est bonus, ut supra * dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod aliis esse largitur: unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum. Desiderant igitur generaliter res in hoc Deo assimilari, ut sint aliorum causae.

* Ibid.

Amplius. Ordo ad bonum boni rationem habet, ut ex dictis * est manifestum. Unumquodque autem per hoc quod est causa alterius, ordinatur ad bonum: bonum enim solum causatur per se, malum autem per accidens tantum, ut ostensum est *. Esse igitur aliorum causa est bonum. Secundum autem quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit divinam similitudinem: cum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis. Intendunt igitur res divinam similitudinem in hoc quod sunt aliorum causae.

* Cap. x.

Item. Eiusdem rationis est quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum: tendit enim effectus in finem in quem dirigitur ab agente. Agens autem intendit sibi assimilare patiens non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad causalitatem: sicut enim ab agente conferuntur effectui naturali principia per quae subsistat, ita principia per quae aliorum sit causa; sicut enim animal, dum ge-

9 tendunt] intendunt GP.

1 enim *Ita* EGNZ; igitur *ceteri.* solum causatur per se *Ita* EGNXZ; solum per se (per se naturaliter solum W) cognoscitur et causatur *ceteri.* 7 Intendunt *Ita* DWZ*b*; Intenditur αXY, Intendit ENpG; *pro* divinam, in divinam αWXY. 8 sunt *Ita* DYZ; est N, sit pG, sint *ceteri.* 9 tendat] tendit EGZ*b*; *pro* assimilet, assimilat GZ. 11 enim] igitur Pc. 16 ita] ita et Z; N *legit:* principia per quae (subsistet... quae *hom om*) aliorum causa subsistat, sicut cum generalum accipit *etc.*

neratur, accipit a generante virtutem nutritivam, ita etiam virtutem generativam. Effectus igitur tendit in similitudinem agentis non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa. Sic autem tendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis, ut ostensum est *. Intendunt igitur res naturaliter assimilari Deo in hoc quod sunt causae aliorum.

* Cap. xix.

Praeterea. Tunc maxime perfectum est unumquodque quando potest alterum sibi simile facere: illud enim perfecte lucet quod alia illuminare potest. Unumquodque autem tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem. Per hoc igitur unumquodque tendit in divinam similitudinem, quod intendit aliorum causa esse.

Quia vero causa, inquantum huiusmodi, superior est causato, manifestum est quod tendere in divinam similitudinem per hunc modum ut sit aliorum causa, est superiorum in entibus.

Item. Prius est unumquodque in se perfectum quam possit alterum causare, ut iam dictum est. Haec igitur perfectio ultimo accidit rei, ut aliorum causa existat. Cum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem *, hoc ultimum ei restat, ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliorum causa. Unde Dionysius dicit, III cap. *Cael. Hier.*, quod *omnium divinius est Dei cooperatorem fieri:* secundum quod Apostolus dicit, I *Cor.* III 9: *Dei adiutores sumus.*

* Cap. praec.

---

2 igitur] enim EGNZ*b*. 3 agentis] ut ostensum est *hic addunt et* 7 *om* αDWXYP*c*. 12 tendens in] intendens in αWX*cd*, intendens Y. 15 intendit] tendit αG*c*, tendit in W.

4 superiorum *Ita* NWY; superior *ceteri codices et bc*, superior perfectio P*d*. 5 in se *om* N. 6 iam *om* αDWXYP*c*. 10 ei *om* Z; *lac.* N.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod res intendunt Deo assimilari quantum ad bonitatem, probat nunc Sanctus Thomas quod *intendant ei assimilari quantum ad causalitatem* *.

* Cf. Comm. cap. xix, init.

Duplex autem potest esse sensus huius intenti. Unus, quod omnis res creata inclinatur ad causandum aliquid, et ad hoc ut in causando assimiletur Deo. Alius, quod res creata quae est alterius causa, per hoc quod aliud causat, tendit in divinam similitudinem. Licet autem uterque sensus aliquo modo veritatem habeat, et possit litterae adaptari: – videtur enim unaquaeque res in actu per suam formam posse aliquid causare, ut videtur velle Sanctus Thomas I *Ethic.*, lect. 10 * (licet non omnis possit causare sibi simile in specie), et per consequens inclinatur ad causandum, et intendit in hoc assimilari Deo: similiter unumquodque agens, dum agit, intendit in agendo aliquam Dei similitudinem – secundus tamen sensus magis videtur hoc loco intendi, quantum ex rationibus constare potest.

* Ad cap. VII, 10.

Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo enim probat propositum; secundo, circa finem capituli *, ostendit quod haec assimilatio ad Deum in causando est superior rei perfectio *.

* Num. VI.

* Cf. text. et var.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Res creatae tendunt in divinam similitudinem per suam operationem. Ergo intendunt in hoc divinam similitudinem ut sunt aliis causa. – Probatur consequentia. Quia per suam operationem una res fit causa alterius.

Pro declaratione huius rationis, attendendum quod hic non sumitur *operatio* communiter, ut in capite sequenti; sed pro sola actione transeunte. Unde antecedentis sensus est quod unumquodque per suam actionem intendit Deo assimilari. Similiter alia propositio in hoc sensu vera est, scilicet quod per suam actionem una res est causa alterius. Sensus ergo rationis est quod ideo res creata in causando tendit in divinam similitudinem, quia causat per suam actionem; per actionem autem intendit Deo assimilari, tanquam per complementum suae perfectionis.

II. *Secundo.* Res intendunt Deo assimilari inquantum est bonus. Sed ipse ex sua bonitate aliis esse largitur: cum unumquodque agat inquantum est actu perfectum. Ergo res generaliter desiderant assimilari Deo in hoc quod sunt causae.

Adverte quod ly *generaliter* positum in conclusione potest distribuere pro omnibus rebus creatis absolute: et potest distribuere pro omnibus rebus habentibus virtutem causativam aliorum. Et utroque modo, iuxta ea quae in principio diximus, verificari potest. Videtur autem, sequendo expositionem datam, quod distribuat pro causis activis tantum: ut sit sensus rationis quod, cum Deus ex sua bonitate dat esse rebus, res creatae quae aliorum sunt causae, causando divinam bonitatem imitantur; et dum intendunt causare, intendunt divinae bonitatis similitudinem.

III. *Tertio.* Esse aliorum causam est bonum. Ergo in hoc quod res sunt aliorum causae, divinam similitudinem intendunt. – Probatur antecedens. Quia, cum solum bonum per se cognoscatur * et causetur, unumquodque per hoc quod est causa alterius, ordinatur ad bonum. Ordo autem ad bonum boni rationem habet. – Consequentia vero probatur. Quia secundum quodlibet bonum ad quod aliquid tendit, intendit divinam similitudinem: quia bonum creatum est ex participatione divinae bonitatis.

* Vid. text. et var.

IV. *Quarto.* Sic intendunt res in similitudinem Dei sicut effectus in similitudinem agentis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia effectus tendit in similitudinem agentis non solum quantum ad speciem ipsius, sed etiam quantum ad hoc quod sit aliorum causa: cum agens intendat assimilare sibi patiens non solum quantum ad esse, sed etiam quantum ad causalitatem, sicut patet in effectibus naturalibus; eiusdem autem rationis sit quod effectus tendat in similitudinem agentis, et quod agens assimilet sibi effectum.

Circa hanc ultimam propositionem, advertendum quod, licet aliqua dici possint esse *eiusdem rationis* multipliciter, tamen hoc loco accipitur esse eiusdem rationis pro eo quod est *unum ex alio inferri et e converso:* ut sit idem esse eiusdem rationis quod esse mutuae argumentationis, idest, quod unum ex altero deducatur et e converso; sicut si diceremus quod eiusdem rationis est quod homo sit risibilis, et quod sit rationalis, quia videlicet unum est causa alterius, et ex uno infertur reliquum et e converso. Quia enim homo est rationalis, ideo est risibilis, et ex eo quod est rationalis, infertur a priori quod est risibilis; et e converso ex eo quod est risibilis, infertur a posteriori quod est rationalis. Ita in proposito, quod agens intendat assimilare sibi effectum sua actione, est causa quod effectus tendat in similitudinem agentis, et mutuo se inferunt. Ideo bene dicitur quod sunt eiusdem rationis.

Circa istam propositionem, *Agens intendit sibi assimilare patiens quantum ad causalitatem,* advertendum quod non intelligitur universaliter de omni agente, et de eadem ratione causalitatis. Si enim intelligatur de eadem causalitate secundum speciem, intelligitur tantum de agente univoco. Tale enim causat in effectu principium activum eiusdem rationis cum suo activo principio: sicut homo generans causat in homine genito virtutem generativam eiusdem rationis cum sua, et ideo assimilat sibi effectum in causalitate eiusdem rationis. – Si vero intelligatur de causalitate in communi, sic extenditur etiam ad agentia aequi-

voca: unumquodque enim agens dat suo effectui, qui est ens in actu, formam, quae est principium alicuius actionis; et per consequens assimilat sibi ipsum aliquo modo quantum ad causalitatem. Sed, licet ita sit, propositio tamen Sancti Thomae intelligitur de patiente quod natum est esse causa alterius: sensus enim est quod agens intendit producere effectum sibi similem in agendo, si talis effectus natus sit alterius causa esse.

V. *Quinto*. Per hoc quod aliquid est alterius causa, tendit in suam perfectionem: cum tunc maxime unumquodque perfectum sit quando potest sibi simile facere, – intellige in natura quae est nata sibi simile facere, – ut patet in eo quod lucet et illuminare potest. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia unumquodque tendens in suam perfectionem, tendit in divinam similitudinem.

Adverte quod ista ratio differt a tertia ratione, quia ibi consideratur esse causam ut est simpliciter absolute bonum, tanquam ad bonum ordinem importans: hic autem consideratur esse bonum ut perfectionem agentis. Ideo sunt rationes formaliter distinctae.

* Cf. init. Comment.

* Cf. text. et var.

VI. Quantum ad secundum *, probat quod tendere in divinam similitudinem in hoc quod est esse causam aliorum, est superior *, idest nobilior perfectio rei. Et probat ex duobus. Primo, quia causa, inquantum huiusmodi, est superior causato. – Secundo, quia haec perfectio ultimo accidit rei: cum prius unumquodque in se perfectum sit quam possit alterum causare. – Confirmatur quoque auctoritate Dionysii, III capite *Caelestis Hierarchiae*.

Attendendum hoc loco quod ista perfectio quae est esse causam alterius, dupliciter considerari potest in ordine ad alias perfectiones. Uno modo, praescindendo hanc perfectionem ab aliis formaliter. Et sic ista perfectio non est simpliciter nobilior aliis, sed tantum secundum quid. Simpliciter enim nobilius est habere naturam et substantiam completam, quam habere habitudinem causae respectu alterius, si unum ab altero praescindatur: licet haec perfectio sit nobilior secundum quid, inquantum scilicet est completiva perfectionis rei, et comparatur ad antecedentes perfectiones sicut actus ad potentiam.

Alio modo considerari potest non praescindendo ipsam ab aliis, sed magis omnes alias includendo, inquantum omnes alias rei intrinsecas perfectiones praesupponit. Et sic esse causam aliorum est nobilissima perfectio rei: inquantum res, antequam causet, non habet complementum suae perfectionis, sed aliquid sibi perfectionis deest, loquendo de re quae ex sua causalitate aliquid perfectionis acquirit; dum autem est causa rei, habet suae perfectionis complementum. Accipit ergo Sanctus Thomas propositionem in secundo sensu, licet et in primo secundum quid habeat veritatem.

VII. Attendendum autem quod, licet hoc capitulum exposuerimus de causalitate efficientis, quod magis videtur intendere Sanctus Thomas, posset tamen etiam exponi de omni causalitate: scilicet quod unaquaeque res creata in causando, quomodocumque causet, intendit assimilationem divinam, inquantum per suam causalitatem aliquo modo perficitur. Et sic dicemus quod etiam materia, in hoc quod recipit et patitur, quod est eius operari, ut constat ex capitulo sequenti, tendit in bonum suum et in assimilationem divinam. Sed hoc minus videtur ad intentionem Sancti Thomae accedere.

CAPITULUM VIGESIMUM SECUNDUM

QUOMODO DIVERSIMODE RES ORDINANTUR IN SUOS FINES.

Ex praemissis autem manifestum esse potest quod ultimum per quod res unaquaeque ordinatur ad finem, est eius operatio: diversimode tamen, secundum diversitatem operationis.

Nam quaedam operatio est rei ut aliud moventis, sicut calefacere et secare. Quaedam vero est operatio rei ut ab alio motae, sicut calefieri et secari. Quaedam vero operatio est perfectio operantis actu existentis in aliud transmutandum non tendens: quorum primo differunt a passione et motu; secundo vero, ab actione transmutativa exterioris materiae. Huiusmodi autem operatio est sicut intelligere, sentire et velle. Unde manifestum est quod ea quae moventur vel operantur tantum, sine hoc quod moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta; quae vero faciunt et movent, inquantum huiusmodi, tendunt in divinam similitudinem in hoc quod sint aliorum causae; quae vero per hoc quod moventur movent, intendunt divinam similitudinem quantum ad utrumque.

Corpora autem inferiora, secundum quod moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens: accidit enim lapidi quod, descendens, aliquod obvians impellat. Et similiter est in alteratione et aliis motibus. Unde finis motus eorum est ut consequantur divinam similitudinem quantum ad hoc quod sint in seipsis perfecta, utpote habentia propriam formam et proprium *ubi*.

Corpora vero caelestia movent mota. Unde finis motus eorum est consequi divinam similitudinem quantum ad utrumque. Quantum quidem ad propriam perfectionem, inquantum corpus caeleste sit in aliquo *ubi* in actu in quo prius erat in potentia. – Nec propter hoc minus suam perfectionem consequitur, quamvis ad *ubi* in quo prius erat actu, remaneat in potentia. Similiter enim et materia prima in suam perfectionem tendit per hoc quod acquirit in actu formam quam prius habebat in potentia, licet et aliam habere desinat quam prius actu habebat: sic enim successive materia omnes formas suscipit ad quas est in potentia, ut tota eius potentia reducatur in actum successive, quod simul fieri non poterat. Unde, cum corpus caeleste sit in potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, perfectionem suam consequitur per hoc quod eius potentia tota

1 esse potest] est GZ. 2 res *post* unaquaeque Pc. 9 et secari] secari αc. 11 primo... secundo *Ita* P; primae... secundae *ceteri*; *pro* differunt, diffinit αW, diffiniuntur Y. 18 vero] autem αDWXYPc. 22 intendunt] tendunt in *b*Pc.
6 sint] sit αpY, fit X. 7 et] secundum GZ. 10 quidem *om* GZ. 20 suscipit] accipit GZ. 23 in potentia *Ita nos soli*; potentia *omnes*.

ad *ubi* reducitur in actum successive, quod simul non poterat fieri.

Inquantum vero movendo movent, est finis motus eorum consequi divinam similitudinem in hoc quod sint causae aliorum. Sunt autem aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus. Motus igitur corporum caelestium, inquantum movent, ordinantur ad generationem et corruptionem quae est in istis inferioribus. – Non est autem inconveniens quod corpora caelestia moveant ad generationem horum inferiorum, quamvis haec inferiora corpora sint caelestibus corporibus indigniora, cum tamen finem oporteat esse potiorem eo quod est ad finem. Generans enim agit ad formam generati: cum tamen generatum non sit dignius generante, sed in agentibus univocis sit eiusdem speciei cum ipso. Intendit enim generans formam generati, quae est generationis finis, non quasi ultimum finem: sed similitudinem esse divini in perpetuatione speciei, et in diffusione bonitatis suae, per hoc quod aliis formam speciei suae tradit, et aliorum sit causa. Similiter autem corpora caelestia, licet sint digniora inferioribus corporibus, tamen intendunt generationem eorum, et formas generatorum in actum educere per suos motus, non quasi ultimum finem: sed per hoc ad divinam similitudinem intendentes quasi ad ultimum finem, in hoc quod causae aliorum existant.

Considerandum autem quod unumquodque, inquantum participat similitudinem divinae bonitatis, quae est obiectum voluntatis eius, intantum participat de similitudine divinae voluntatis, per quam res producuntur in esse et conservantur. Superiora autem divinae bonitatis similitudinem participant simplicius et universalius: inferiora vero particularius et magis divisim. Unde et inter corpora caelestia et inferiora non attenditur similitudo secundum aequiparantiam, sicut in his quae sunt unius speciei: sed sicut universalis agentis ad particularem effectum. Sicut igitur agentis particularis in istis inferioribus intentio contrahitur ad bonum huius speciei vel illius, ita intentio corporis caelestis fertur ad bonum commune substantiae corporalis, quae per generationem conservatur et multiplicatur et augetur.

Cum vero, ut dictum est, quaelibet res mota, inquantum movetur, tendat in divinam similitudinem ut sit in se perfecta; perfectum autem sit unumquodque inquantum fit actu: oportet quod intentio cuiuslibet in potentia existentis sit ut per motum tendat in actum. Quanto igitur aliquis actus est posterior et magis perfectus, tanto principalius in ipsum appetitus materiae fertur. Unde oportet quod in ultimum et perfectissimum actum quem materia consequi potest, tendat appetitus materiae quo appetit formam, sicut in ultimum finem generationis. In actibus autem formarum gradus quidam inveniuntur. Nam materia prima est in potentia primo ad formam elementi. Sub forma vero elementi existens est in potentia ad formam mixti: propter quod elementa sunt materia mixti. Sub forma autem mixti considerata, est in potentia ad animam vegetabilem: nam talis corporis anima actus est. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam; sensitiva vero ad intellectivam. Quod processus generationis ostendit: primo enim in generatione est fetus vivens vita plantae, postmodum vero vita animalis, demum vero vita hominis. Post hanc autem formam non invenitur in generabilibus et corruptibilibus posterior forma et dignior. Ultimus igitur finis generationis totius est anima humana, et in hanc tendit materia sicut in ultimam formam. Sunt ergo elementa propter corpora mixta; haec vero propter viventia; in quibus plantae sunt propter animalia; animalia vero propter hominem. Homo igitur est finis totius generationis.

Quia vero per eadem res generatur et conservatur in esse, secundum ordinem praemissum in generationibus rerum est etiam ordo in conservationibus earundem. Unde videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates; plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur; animalia ex plantis nutrimentum habent; et quaedam etiam perfectiora et virtuosiora ex quibusdam imperfectioribus et infirmioribus. Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quibusdam vero ad vestitum: unde et a natura nudus est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praeparare; sicut etiam nullum sibi congruum nutrimentum natura praeparavit nisi lac, ut ex diversis rebus sibi cibum conquireret. Quibusdam vero ad vehiculum: nam in motus celeritate, et in fortitudine ad sustinendos labores, multis animalibus infirmior invenitur, quasi aliis animalibus ad auxilium sibi praeparatis. Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et de homine in Psalmo dicitur*, ad Deum directo sermone: *Omnia sub-*

* Ps. VIII, 8.

---

5 Sunt autem aliorum causae *hom om* GNZ. 12 horum] corporum Z; *rasa* pG; corpora *om* GZ. 15 potiorem] potentiorem Z, potentem G. 16 enim] autem αDWXY*cd*. 19 enim] igitur BNśG*b*. formam] forma αX. 22 suae] sive Z. 23 tradit] tradidit ZP. 26 tamen ... 28 non quasi] non tamen ... non quasi α, non tamen ... quasi WYPc. 29 intendentes] tendentes DP, intendunt Y. 31 autem] est autem Y, est Z, tamen Pc. 40 secundum aequiparantiam] secundum (sed W, sive Y) aequiparantia αWXY. 43 agentis *post* particularis P*d*; Sicut igitur ... 47 augetur *om* N (*cum* pA :). 50 tendat] tendit αDWXZ.

4 in ipsum] in idipsum αWXYP*c*. 5 in ultimum et *Ita* EGN; ultimum et (... 6 intendat) Z, in ulteriorem et *a*WX*b*P*c*, in ulteriorem DY. 11 in potentia] potentia N. 12 propter ... mixti] semper quod (quidem Y) elementa sunt forma (sub forma Y) mixti αXY, eo quod elementa sunt sine forma mixti W. 19 fetus *om* αDWXY. 23 Ultimus] Ultimum W*cd*; *cf. var. seq.* finis *om* αWXc, gradus Y *et post* totius P*d*. 27 vero *om* P*d*. 28 igitur] enim αWYP*d*, vero D. 30 per eadem] eadem αDWXY*b*P*c*. 32 etiam ordo in *Ita* NZ*b*P*c*; etiam conveniens E, modus W, etiam communis (conservatio Y) *ceteri*. 42 praeparare] praestare P*d*. 43 etiam nullum] neque ullum Z. 45 conquireret *Ita* WsDGY*b*P*c*; conquereretur BDW, conquireretur CEFH, acquireret G, quaereret N, conquereret Y, (ut ex diversis rebus cibus) acquiritur Z. 46 vero] quidem EGZ*b*.

iecisti sub pedibus eius. Et Aristoteles dicit, in I *Politicorum**, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

* Cap. II, 12 (al. cap. V); s. Th. l. 3.

Si igitur motio ipsius caeli ordinatur ad generationem; generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis: manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Hinc est quod *Deuteron.* IV[19], dicitur quod Deus corpora caelestia fecit *in ministerium cunctis gentibus.*

1 eius] boves etc. *addit* Z. 2 homo *om* GZ.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod omnia ordinantur in bonum et in divinam similitudinem sicut in finem, nunc ostendit quomodo diversimode res in hunc finem ordinantur *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, unum corollarium deducit, capite sequenti.

* Cf. Comm. cap. XVII, init.

I. Quantum ad primum, ponit duas conclusiones. Prima est *: *Corpora inferiora, secundum quod motibus naturalibus moventur, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc ut sint in seipsis perfecta secundum propriam formam et proprium ubi, non autem ut sint causa aliorum.*

* Cf. n. II.

Secunda est *: *Finis corporum caelestium est consequi divinam similitudinem et quantum ad propriam perfectionem, et in hoc quod sint aliorum causae.*

* Cf. n. III.

2. Pro declaratione autem harum conclusionum praemittit duo. Unum est, quod diversimode res ordinantur in finem, secundum diversitatem operationis: quia ultimum per quod res ordinatur ad finem, est eius operatio.

Alterum est, quod quaedam operatio est rei sicut moventis, ut calefacere. Quaedam ut rei ab alio motae, sicut calefieri. Quaedam vero est perfectio operantis actu existentis, in aliud transmutandum non tendens: quorum primo, scilicet eo quod est perfectio existentis in actu, differt a passione et motu, quae videlicet sunt perfectiones existentis in potentia; secundo vero, scilicet eo quod in aliud transmutandum non tendit, differt ab actione transmutativa exterioris materiae. Huiusmodi operatio est intelligere, sentire et velle.

3. Circa primum dictum advertendum, ut latius explicabitur inferius *, quod, cum res extrinseca est finis alicuius ultimus, finis ultimus intrinsecus est id quo coniungitur res ipsi exteriori fini, et ipsum adipiscitur formaliter. Hoc autem est rei operatio, accipiendo nomen *operationis* ut in hoc capite sumitur. Ideo bene hic dicitur quod ultimum per quod unaquaeque res ordinatur ad finem, est eius operatio: quia videlicet per suam operationem unaquaeque res fini coniungitur.

* Cf. cap. XXVI, n. V, 2.

Circa secundum attendendum quod, licet operatio videatur ex modo significandi importare actionem, tamen, quantum ad rem significatam, non importat actionem tantum, sed est nomen commune actioni et passioni. Accipitur enim hic *operatio* pro actu primo et immediate correspondente potentiae, cuius videlicet potentia est principium immediatum *quo*. Potentia autem dividitur in activam et passivam: quarum activa est *id quo agens agit;* passiva vero est *id quo patiens patitur.* Ideo et operatio, ad quam dicitur potentia, dividitur in actionem et passionem: ut patet in Qu. *de Anima*, a. 12. Propterea bene hoc loco ait Sanctus Thomas quod quaedam operatio est rei *ut aliud moventis,* idest, est actio; quaedam vero est rei *ut ab alio motae,* idest, est passio.

II. Istis suppositis, probat primam conclusionem hac ratione. Ea quae moventur et operantur tantum, absque eo quod alia moveant vel faciant, tendunt in divinam similitudinem quantum ad hoc tantum ut sint in seipsis perfecta: cum habeant videlicet operationem illam tantum quae est passio. Sed corpora inferiora, ut moventur motibus naturalibus, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia, nisi per accidens. Ergo etc.

Advertendum quod, licet agens, dum aliquid movet, possit intendere aliquid aliud per talem motum praeter perfectionem moti, sicut aedificator praeter domus perfectionem intendit habitationem et conservationem rerum; motus tamen rei motae ut ad ipsam rem motam comparatur, non tendit nisi in finem motus rei motae acquirendum: quia passio et moveri, ut sic praecise sumpta, non sunt nisi ad hoc ut aliquid in mobili fiat, non autem ut mobile aliud causet. Propterea bene assignatur pro ratione quare inferiora corpora, secundum quod moventur motibus naturalibus, intendunt divinam similitudinem quantum ad propriam perfectionem tantum, quia, ut sic, considerantur ut mota tantum, non autem ut moventia: quia videlicet quae moventur et non movent nec agunt, possunt quidem per motum propriam perfectionem assequi, non autem esse causa aliorum.

Attendendum etiam quod non inquit Sanctus Thomas absolute corpora inferiora tendere in divinam similitudinem solum quantum ad assecutionem propriae perfectionis, non autem quantum ad causalitatem: sed addidit, *secundum quod moventur motibus naturalibus.* Nam et ipsa corpora inferiora proprias habent virtutes, quibus aliquid possunt efficere, sicut ignis calefacit et aqua humectat: et secundum hanc rationem, cum moveant et agant, intendunt Deo assimilari etiam in causando. Sed verum est quod, secundum quod moventur motibus naturalibus, quia non movent per hoc quod moventur, sed moventur tantum, – nisi forte per accidens moveant, sicut accidit lapidi quod descendens impellat aliquod obvians, – ideo, ut sic, non tendunt in similitudinem divinam in causando, sed tantum in acquirendo propriam formam aut proprium *ubi,* ut hic dicitur.

III. Secundam vero conclusionem * probat per hoc quod corpora caelestia movent mota. Inquantum enim moventur, tendunt in propriam perfectionem, eo quod fiunt in aliquo *ubi* in quo prius erant in potentia, scilicet secundum partem: et sic intendunt consequi divinam similitudinem quantum ad propriam perfectionem, sicut et alia corpora per suos motus naturales. Inquantum vero movendo movent, finis motus eorum est consequi divinam similitudinem in hoc quod sunt causae aliorum. Et quia sunt aliorum causae per hoc quod causant generationem et corruptionem et alios motus in istis inferioribus, ideo motus ipsorum inquantum movent, ordinatur ad generationem et corruptionem quae est in istis inferioribus.

* Num. I.

Advertendum quod, licet corpora caelestia per suos motus sint causa non solum generationis et corruptionis in istis inferioribus, sed etiam aliorum motuum, ut hic dicitur; quia tamen principaliter intendunt esse substantiale rerum inferiorum, cuius generationi necessario coniungitur corruptio; alias autem perfectiones accidentales non intendunt nisi ut ad perfectionem substantiae conferunt: ideo, quamvis dixerit Sanctus Thomas corpora caelestia esse per suos motus causas etiam aliorum motuum praeter generationem et corruptionem, hoc tamen solum concludit, scilicet quod eorum motus ordinantur ad generationem et corruptionem rerum; quia videlicet generatio et corruptio principaliter intenduntur, non autem alii motus. – Quamvis etiam possit dici quod nomine *generationis et corruptionis* omnes motus comprehendit, inquantum omni motui coniungitur aliquo modo generatio et corruptio, saltem accidentalis, dum terminus *a quo* deperditur et terminus *ad quem* acquiritur.

IV. Sed contra ea quae in hac secunda conclusione dicta sunt, movet Sanctus Thomas duo dubia. Primum est circa illud quod dictum est, *corpus caeleste consequi suam perfectionem per motum inquantum fit in aliquo ubi in actu in quo prius erat in potentia.* Non videtur enim quod ex acquisitione talis *ubi* acquirat propriam perfectionem: quia, dum acquirit unum *ubi,* remanet in potentia ad *ubi* in quo prius erat in actu, et sic videtur imperfici.

* Num. vii. Secundum * est circa id quod dictum est, *corpora caelestia per suum motum ordinari ad generationem horum inferiorum.* Nam finis potior est iis quae sunt ad finem. Corpora autem inferiora sunt indigniora corporibus caelestibus. Non ergo corpora caelestia per motum suum ordinantur ad generationem inferiorum.

V. Ad primum horum respondet Sanctus Thomas quod propter hoc quod corpus caeleste, dum acquirit unum *ubi* in actu, ad quod prius erat in potentia, remaneat in potentia ad aliud *ubi,* in quo erat in actu, nihil minus suam perfectionem consequitur. Quia corpus caeleste, quod est in potentia ad *ubi* sicut materia prima ad formam, suam perfectionem consequitur per hoc quod tota eius potentia reducitur ad actum successive, quod simul fieri non poterat: sicut et materia, dum recipit unam formam, licet aliam amittat, in suam perfectionem tendit, quia sic tota eius potentia ad actum reducitur successive, quod non poterat simul fieri.

2. Advertendum hoc loco quod a perfectionibus successivis, sive quae in quadam successione acquiruntur et aliter acquiri non possunt, subiectum habet perfici eo modo quo ipsa perfectio nata est habere esse in actu: quia subiectum non perficitur sua perfectione nisi secundum quod habet esse; et ideo secundum quod perfectiones diversimode natae sunt esse in actu, ita diversimode habet per ipsas potentia perfici. Perfectio autem quae esse in quadam successione nata est habere, nunquam totum suum esse simul habere potest in actu, sed per partem post partem, ita quod, una parte adveniente, altera recedit: ut patet in motu et tempore. Ideo subiectum habet perfici per eam, non ipsam totam simul recipiendo, sed unam partem post aliam, et in receptione posterioris partis amittendo priorem: sicut, dum mobile unam partem motus recipit, aliam partem amittit. Sed perfectio quae esse in successione non habet, totum suum esse nata est simul habere, sicut anima. Ideo subiectum secundum ipsam totam simul perficitur, et non unam eius partem post aliam recipiendo.

Quia ergo omnia *ubi* simul sumpta ad quae corpus caeleste est in potentia, et omnes formae ad quas est in potentia materia prima, ad sua subiecta comparata, habent rationem entis successivi, quia non possunt simul esse in suo subiecto; ideo et corpus caeleste habet perfici per ipsa *ubi* unum post aliud recipiendo, et amittendo illud quod habebat in actu dum recipit illud ad quod erat in potentia, nec aliter potest ab ipsis *ubi* perfici et actuari; et similiter materia prima habet perfici formis substantialibus successive, amittendo priorem dum posteriorem recipit, nec aliter a multitudine formarum potest perfici. Propterea optime respondet Sanctus Thomas quod nihil minus consequitur suam perfectionem caelum dum, acquirendo unum *ubi,* amittit aliud *ubi;* et idem ait de materia prima respectu formarum: quia, inquam, haec est natura talium actuum ut suas potentias cum tali successione perficiant. Unde dicuntur simpliciter perfici: quamvis secundum quid possint dici imperfici, inquantum desinunt priore *ubi* et priore forma actuari; sicut et omne subiectum, dum recipit formam ad quam naturaliter inclinatur, simpliciter perfici dicitur, quamvis possit dici secundum quid imperfici, inquantum ab ipso forma opposita praecedens abiicitur.

VI. Sed circa hanc Sancti Thomae responsionem dubium occurrit. Quia ipsemet in QQ. *de Potentia Dei,* q. v, a. 5, tenet quod *finis motus caeli non est ut consequatur in actu ubi ad quod est in potentia, licet hoc Avicenna dicere videatur*.* Et inferius ait *non esse probabile ut finis motus caeli sit aliqua eius perfectio.* Et in responsione ad septimum, ait quod *caelum non perficitur per locum, sicut corpora inferiora, quae in proprio ubi conservantur.*

* *Metaphys.* Tr. IX, c. 3. (Ven. 1508).

2. Respondetur, et dicitur primo, quod dupliciter potest intelligi finem motus caeli esse ut consequatur in actu *ubi* ad quod est in potentia. Uno modo, ut hoc quod dico, *consequi in actu ubi ad quod est in potentia,* indistincte et indeterminate sit finis motus caeli. Et sic non est verum: quia cum caelum, in quocumque *ubi* ponatur, sit in potentia ad aliud *ubi,* nunquam posset caelum consequi finem suum; semper enim remanet in potentia ad aliquod *ubi.* Et ad hunc sensum loquitur Sanctus Thomas in QQ. *de Potentia Dei.* – Alio modo, ut ponatur aliquod *ubi* determinatum, puta oriens aut occidens, esse finem alicuius determinatae partis motus caeli. Et sic non inconvenit finem secundarium quidem, non autem principalem, esse ut consequatur *ubi* ad quod est in potentia: finis enim motus solis tendentis ab oriente ad occidentem, ut sic, est consequi situm occidentis. Ad hunc sensum loquitur hoc loco. Unde non contradicit quod hic dicitur ei quod primo loco ex QQ. *de Potentia* in oppositum affertur.

Dicitur secundo, quod dupliciter aliquid potest dici perfectio alicuius: uno modo, quia illud ad rei integritatem pertinet, aut est rei complementum, ad quod res per suam formam naturaliter inclinatur; alio modo, quia est actus ad quem res naturalem aptitudinem habet, licet res non remaneat incompleta et imperfecta si illo careat. Primo modo, *ubi* non est perfectio corporis caelestis: et sic intelligitur in loco allegato. Secundo modo, est eius perfectio: et sic hoc in loco intelligitur. – Ista responsio potest haberi ex ipso Sancto Thoma in loco allegato*; et Quarto, d. 48, * Resp. ad 7.
q. II, a. 2*. * Ad. 4, 7.

VII. Ad secundum dubium* respondendo, duo facit * Num. iv.
Sanctus Thomas: primo, satisfacit obiectioni; secundo, declarat intellectum responsionis*. * Num. viii.

Quantum ad primum, respondet substantialiter quod motus caeli ordinatur ad generationem horum inferiorum, non tanquam ad ultimum finem, cum ille sit assimilari Deo in hoc quod causa aliorum existat*: sed tanquam ad * Cf. n. x.
finem proximum. Talem autem finem non oportet esse potiorem eo quod est ad finem, ut patet in agentibus univocis: sed tantum finem ultimum et principalem.

VIII. Quantum ad secundum, duo dicit*. Primum est * Vid. n. ix.
quod, cum corpora caelestia sint superiora, et per consequens simplicius et universalius divinae bonitatis similitudinem participent quam inferiora, in quibus est talis similitudo particularius et divisim; ac per hoc, magis assimilentur divinae voluntati, quia in tantum aliquid participat de similitudine divinae voluntatis inquantum participat de similitudine divinae bonitatis, quae est eius obiectum: comparantur corpora caelestia ad inferiora sicut agens universale ad particularem effectum; et corporis caelestis intentio fertur ad bonum commune substantiae corporalis, sicut intentio particularis agentis in istis inferioribus contrahitur ad bonum huius aut illius speciei.

2. Ex istis vult duo habere Sanctus Thomas. Unum est quod, cum dicitur caelum per suum motum ordinari ad generationem inferiorum, intelligendum est ipsum ordinari ad inferiorum generationem in communi, et ad commune bonum ipsorum: non autem ad generationem huius particularis, aut ad bonum eius inquantum huiusmodi (scilicet primo); hoc enim est agentis particularis, non autem universalis.

Alterum est quod, cum dicitur caelum per suum motum intendere divinam similitudinem in causando, intelligendum est quod intendit divinam similitudinem in causando per modum agentis universalis, non autem per modum agentis particularis.

3. Advertendum autem, ne videatur frustra Sanctus Thomas assumpsisse hanc propositionem, *Unumquodque in quantum participat similitudinem divinae bonitatis, in tantum participat de similitudine divinae voluntatis,* quod, cum divina voluntas sit per cuius intentionem res producuntur et conservantur in esse, unumquodque assimilatur Deo in causando inquantum eius intentio in cau-

sando assimilatur intentioni voluntatis ipsius. Ideo illud agens quod universaliorem intentionem habet in causando, magis divinae voluntati, quae universalissima est, assimilatur, quam illud quod particulariorem intentionem habet. Universaliorem autem intentionem habet id cuius bonitas et perfectio simplicior et universalior est: quia effectus primo et per se alicuius agentis virtuti et perfectioni agentis proportionatur. Unde, cum corpora caelestia habeant simpliciorem et universaliorem bonitatem, universalitate continentiae perfectionalis, quam corpora inferiora; sequitur quod corporum caelestium intentio in agendo universalior sit, atque ad universalius bonum feratur, quam intentio inferiorum agentium. Et haec est intentio Sancti Thomae.

* Cf. n. VIII, init. IX. Secundum quod dicit Sanctus Thomas * est quod, quia tota generatio ordinatur ad hominem sicut ad ultimum finem in genere generabilium et mobilium; et motio caeli ordinatur ad generationem: sequitur quod finis motus caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium.

Quod autem tota generatio ad hominem ordinetur, declarat ex duobus. Primo, ex eo quod, cum intentio cuiuslibet existentis in potentia, quod scilicet movetur, sit ut per motum tendat in actum; quanto aliquis actus fuerit posterior et magis perfectus, tanto principalius materiae appetitus, quo appetit formam, in ipsum fertur; et in ulteriorem ac perfectissimum actum quem consequi potest, fertur sicut in ultimum finem generationis. Constat autem ex ordine ipsarum formarum, et ex ordine generationis, quod anima humana est ultima inter omnes formas et perfectissima. Ideo in hanc tendit materia per generationem sicut in ultimum finem generationis. Et sic homo est finis generationis.

Secundo declarat idem ex hoc quod homo utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem: aliquibus, inquam, ad esum, aliquibus ad vestitum, aliquibus ad vehiculum, omnibus vero sensibilibus ad intellectualis cognitionis perfectionem. Quod significatur in Psalmo, ubi dicitur, *Omnia subiecisti sub pedibus eius;* et Aristoteles ostendit, I *Polit.*, inquiens quod homo habet naturale dominium super omnia animalia.

Cum ergo res conserventur in esse secundum ordinem in littera enarratum in generatione, sequitur manifeste hominem esse finem totius generationis.

2. Ex istis vult habere Sanctus Thomas quod, cum dictum est generationem esse finem proximum motus caeli, assimilationem autem ad Deum in causando esse finem ultimum, non sic est intelligendum quasi motus caeli non habeat alium finem ultimum quam assimilationem ad Deum in causando: sed quia ille est finis ultimus simpliciter. Praeter hunc autem habet alium finem ultimum, non quidem simpliciter, sed in genere generabilium et mobilium, scilicet hominem.

Adverte, cum dicitur, enarrando ordinem formarum, quod anima sensitiva est in potentia ad intellectivam, et vegetabilis ad sensitivam, quod non est intelligendum quasi anima sensitiva praecedens sit susceptiva intellectivae, aut eadem possit fieri intellectiva: sed quia materia existens sub sensitiva, est in potentia ad intellectivam, ut patet in processu generationis hominis. Et similiter dicendum est de vegetabili respectu sensitivae.

X. Pro declaratione principalis responsionis ad dubium *, ubi dicitur corpora caelestia intendere tanquam ultimum finem divinam similitudinem in hoc quod causae aliorum existant, advertendum primo, ex doctrina Sancti Thomae II *Sent.*, d. I, q. II, a. 2, quod differt finis proportionatus rei quae est ad finem, a fine improportionaliter eam excedente, quia *proportionatus acquiritur secundum seipsum ei quod ad finem movetur tanquam perfectio in ipso recepta, ut sanitas acquiritur ei quod ad sanitatem per medicinam movetur: improportionatus vero non acquiritur ut perfectio inhaerens ei quod ad ipsum movetur, sed aliqua eius similitudo.* Cum ergo divina bonitas sit finis improportionabiliter excedens omnem rem creatam, non potest acquiri a caelo per motum suum ita ut sit forma eius, sed acquiritur aliqua eius similitudo. Ideo, cum dicitur quod similitudo divina in causando est ultimus finis motus corporum caelestium, per hoc non excluditur quin divina bonitas sit eius ultimus finis. Immo magis manifestatur ipsam esse ultimum finem, qui a corpore caelesti nisi per quandam similitudinem haberi non potest. * Num. VII.

2. Advertendum secundo quod, cum dicitur divinam similitudinem in causando esse ultimum finem huius motus, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod ipsum causare, in quo salvatur quaedam similitudo divina, sit eius finis. Et sic non intelligitur hic: cum ipsa operatio, sive ipsum causare, ut sic, tendat in aliud, scilicet in effectum. – Alio modo, quod ultimus finis sit assimilatio ad Deum, causare autem sit id secundum quod caelum hanc similitudinem intendit et consequitur. Et hic sensus est hic intentus. Ipsa enim similitudo ad Deum secundum se est finis intentus: causare autem est id secundum quod caelum talem similitudinem, et ipsum Deum per quandam similitudinis participationem, consequitur. – Habetur hic sensus ex Sancto Thoma I *Sent.*, d. XXXVII, q. IV, a 1, ad 2.

3. Sed dubium circa hoc occurrit. Quia Sanctus Thomas in quaestione allegata superius * *de Potentia Dei*, impugnat hanc opinionem quam hic sequitur, dicentem scilicet quod finis motus caeli sit assimilari ad Deum in causando. Ponitque finem huius motus esse *determinatam multitudinem animarum*, ita quod *motus caeli est propter implendum numerum electorum.* * Num. VI.

Respondetur quod opinionem hic positam, quae est philosophorum, reprobat ibi Sanctus Thomas non tanquam falsam, cum dicat *ipsam posse rationabiliter sustineri:* sed quia alia opinio, quae est theologorum, sibi probabilior videtur. Unde, cum utraque opinio sit probabilis apud ipsum, ibi sequitur opinionem theologorum, hic autem philosophorum opinionem sequitur. Hoc autem facit quia, cum hunc librum adversus Gentes scripserit, accipit tanquam vera ea quae probabiliter sustineri possunt et ab ipsis conceduntur, ut faciliorem adversus ipsos viam habeat: non autem ea quae ipsi nullo modo admitterent.

CAPITULUM VIGESIMUM TERTIUM

QUOD MOTUS CAELI EST A PRINCIPIO INTELLECTIVO.

Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus caeli esse aliquid intellectivum.

Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma: intendit enim omne agens *sibi simile* *. Corpus autem caeleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, quae est intellectus humanus, quae quidem est altior omni corporali forma, ut ex praemissis * patet. Corpus

* I *de Gen.*, VII, 6.

* Cap. praec.

b 3 quae] qui P*d*. 5 corporali *om* P*d*, *post* forma N. Corpus igitur] cum igitur corpus (... agat Z) GZ.

igitur caeli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, ad quod se habet corpus caeleste sicut instrumentum ad agens principale. Agit autem caelum ad generationem secundum quod movetur. Movetur igitur corpus caeleste ab aliqua intellectuali substantia.

Adhuc. Omne quod movetur, necesse est ab alio moveri, ut superius * probatum est. Corpus igitur caeli ab alio movetur. Aut ergo illud aliud est omnino separatum ab eo: aut est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum, inquantum una pars eius est movens et alia mota. Si autem sic est; omne autem movens seipsum est vivum et animatum *: sequitur quod caelum sit animatum. Non autem alia anima quam intellectuali: non enim nutritiva, cum in eo non sit generatio et corruptio; neque sensitiva, cum non habeat organorum diversitatem. Sequitur ergo quod moveatur ab anima intellectiva. – Si autem movetur a motore extrinseco, aut illud erit corporeum, aut incorporeum. Et si quidem corporeum, non movet nisi motum: nullum enim corpus movet nisi motum, ut ex superioribus * patet. Oportebit ergo et illud ab alio moveri. Cum autem non sit procedere in infinitum in corporibus, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem est penitus a corpore separatum, oportet esse intellectuale, ut ex superioribus * patet. Motus igitur caeli, quod est primum corporeum, est ab intellectuali substantia.

* Lib. I, c. xiii.
* Cf. lib. I, c. xcvii.
* Lib. II, c. xx.
* Lib. I, c. xliv.

Item. Corpora gravia et levia moventur a generante et removente prohibens, ut probatur in VIII *Physicorum* *: non enim potest esse quod forma in eis sit movens et materia mota, nihil enim movetur nisi corpus. Sicut autem elementorum corpora sunt simplicia, et non est in eis compositio nisi materiae et formae, ita et corpora caelestia sunt simplicia. Si igitur moventur sicut gravia et levia, oportet quod moveantur a generante per se, et a removente prohibens per accidens. Hoc autem est impossibile: nam illa corpora ingenerabilia sunt, utpote non habentia contrarietatem; et motus eorum impediri non possunt. Oportet igitur quod moveantur illa corpora a moventibus per apprehensionem. Non autem sensitivam, ut ostensum est. Ergo intellectivam.

* Cap. iv, 7; s. Th. l. 8.

Amplius. Si principium motus caeli est sola natura, absque apprehensione aliqua, oportet quod principium motus caeli sit forma caelestis corporis, sicut et in elementis: licet enim formae simplices non sint moventes, sunt tamen principia motuum, ad eas enim consequuntur motus naturales, sicut et omnes aliae naturales proprietates. Non autem potest esse quod motus caelestis sequatur formam caelestis corporis sicut principium activum. Sic enim forma est principium motus localis, inquantum alicui corpori, secundum suam formam, debetur aliquis locus, in quem movetur ex vi suae formae tendentis in locum illum, quam quia dat generans, dicitur esse motor: sicut igni secundum suam formam competit esse sursum. Corpori autem caelesti, secundum suam formam, non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Non igitur motus caelestis principium est sola natura. Oportet igitur quod principium motus eius sit aliquid per apprehensionem movens.

Adhuc. Natura semper ad unum tendit: unde quae sunt a natura, semper sunt eodem modo, nisi impediantur; quod est in paucioribus. Quod igitur ex sui ratione habet difformitatem, impossibile est quod sit finis in quem tendit natura. Motus autem secundum rationem suam est huiusmodi: quod enim movetur, inquantum huiusmodi, *dissimiliter se habet et nunc et prius* *. Impossibile est igitur quod natura intendat motum propter seipsum. Intendit igitur quietem per motum, quae se habet ad motum sicut unum ad multa: quiescit enim *quod similiter se habet nunc et prius*. Si igitur motus caeli sit a natura tantum, esset ordinatus in aliquam quietem. Cuius contrarium apparet: cum sit continuus. Non est igitur motus caeli a natura sicut a principio activo, sed magis a substantia intelligente.

* Cf. V *Phys.*, 1, 7; s. Th. l. 2.

Item. Omni motui qui est a natura sicut a principio activo, oportet quod, si accessus ad aliquid est naturalis, quod recessus ab eodem sit innaturalis et contra naturam: sicut grave accedit deorsum naturaliter, recedit autem inde contra naturam. Si igitur motus caeli esset naturalis, cum tendat ad occidentem naturaliter, contra naturam ab occidente recedens in orientem rediret. Hoc autem est impossibile: in motu enim caelesti nihil est violentum et contra naturam. Impossibile est igitur quod principium activum motus caelestis sit natura. Est igitur principium activum eius aliqua vis apprehensiva, et per intellectum, ut ex praedictis patet. Movetur igitur corpus caeleste a substantia intellectuali.

Non tamen est negandum motum caelestem esse naturalem. Dicitur enim esse motus aliquis naturalis, non solum propter activum principium, sed etiam propter passivum: sicut patet in generatione simplicium corporum. Quae quidem non potest dici naturalis ratione principii activi: movetur enim id naturaliter a principio activo cuius principium activum est intra, natura enim est *principium motus in eo in quo est* *; principium autem activum in generatione simplicis corporis est extra. Non est igitur naturalis ratione

* II *Phys.*, 1, 2; s. Th. l. 1.

2 speciem] alicuius superioris agentis *addunt* αWY; *transcriptor omiserat hom* sicut ... speciem *et oblitus est expungere verba anticipata.* 10 alio] aliquo NYP*c*, *ita mox* NP*c*. 15 sic] hoc N; *sequens* autem *om* GZ. 20 non habeat] habeat αX 25 nullum ... nisi motum *Ita* EX*b*; *om ceteri.* 27 ab alio *post* moveri GZ. 32 corporeum] corporum GZ. 33 ab *om* αX. 44 nam] sicut *addit* Z. 54 sint] sunt GZ.

6 quam *Ita* EYsG; quem *ceteri.* 13 aliquid *Ita* NZ; *om ceteri.* movens] moventis αDWXY*b*P*c*. 19 huiusmodi *Ita* GNWZP*c*; est huiusmodi *ceteri.* 25 multa] plura GZ, duo N. 26 igitur] enim αWXYP*c*. 31 Omni motui] In omni motu GYZ. 36 esset] sit GZ. 38 in] ad GZ. 43 et per intellectum [*mente supple* apprehensiva; *cf. supra* a 17–22 *et* 47–49] per intellectum X, et per intellectum movens P.

principii activi, sed solum ratione principii passivi, quod est materia, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem. Sic ergo motus caelestis corporis, quantum ad activum principium, non est naturalis, sed magis voluntarius et intellectualis: quantum vero ad principium passivum est naturalis, nam corpus caeleste habet naturalem aptitudinem ad talem motum.

Hoc autem manifeste apparet si habitudo consideretur caelestis corporis ad suum *ubi*. Patitur enim et movetur unumquodque secundum quod est in potentia, agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem caeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi*, sicut materia prima ad quamlibet formam, sicut praedictum est*. Aliter autem est de corpore gravi et levi, quod, in sua natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae determinatur sibi locus. Natura igitur corporis gravis et levis est principium activum motus eius: natura vero corporis caelestis est motus ipsius passivum principium. Unde non debet alicui videri quod violenter moveatur, sicut corpora gravia et levia, quae a nobis moventur per intellectum. Corporibus enim gravibus et levibus inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo moventur a nobis, et ideo a nobis moventur per violentiam: licet motus corporis animalis, quo movetur ab anima, non sit ei violentus inquantum est animatum, etsi sit ei violentus inquantum est grave quoddam. Corpora autem caelestia non habent aptitudinem ad motum contrarium, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente. Unde simul est voluntarius, quantum ad principium activum; et naturalis, quantum ad principium passivum.

* Cap. praec.

Quod autem motus caeli est voluntarius secundum activum principium, non repugnat unitati et conformitati caelestis motus, ex hoc quod voluntas ad multa se habet, et non est determinata ad unum. Quia sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem, ita voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua voluntas dirigitur infallibiliter ad unum finem.

Patet etiam ex praemissis quod in motu caelesti non est contra naturam neque accessus ad aliquod *ubi*, neque recessus ab eo. Hoc enim accidit in motu gravium et levium propter duo: primo quidem, quia intentio naturae est determinata in gravibus et levibus ad unum locum, unde, sicut naturaliter tendit in ipsum, ita contra naturam recedit ab eo; secundo, quia duo motus quorum unus accedit ad terminum, et alter recedit, sunt contrarii. Si autem accipiatur in motu gravium et levium non ultimus locus, sed medius, sicut ad ipsum acceditur naturaliter, ita ab ipso naturaliter receditur: quia totum stat sub una intentione naturae; et non sunt motus contrarii, sed unus et continuus. Ita autem est in motu caelestium corporum: quia naturae intentio non est ad aliquod *ubi* determinatum, ut iam dictum est; motus etiam quo recedit corpus circulariter motum ab aliquo signo, non est contrarius motui quo illuc accedit, sed est unus motus et continuus. Unde quodlibet *ubi* in motu caeli est sicut medium, et non sicut extremum in motu recto.

Non differt autem, quantum ad praesentem intentionem, utrum corpus caeleste moveatur a substantia intellectuali coniuncta, quae sit anima eius, vel a substantia separata; et utrum unumquodque corporum caelestium moveatur a Deo immediate, vel nullum, sed mediantibus substantiis intellectualibus creatis; aut primum tantum immediate a Deo, alia vero mediantibus substantiis creatis; dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.

12 movet] movetur αEG*bcd*. 23 ipsius] eius D, illius GZ. 24 violenter] violente αEWXY, mot N. 26 intellectum *Ita* NWY*b*P*c*; violentiam *ceteri*. 30 violentus] violentum αDW, *om* N. 31 animatum ... in quantum est *hom om* αDW; *pro* violentus, violentum Y. 32 grave *post* quoddam αDWY. 34 quo *Ita* NsDP; in quo *cd*, a quo *ceteri*. 38 est] sit Z. secundum] quantum ad N.

1 ex hoc *Ita* NP*c*; ob hoc Z, ad hoc *ceteri*. 9 accidit] non accidit NZ. 15 unus accedit ad terminum et alter recedit *Ita* N; uno (unus WYsZ, unum GZ) accedit ad medium (ad motum X unde W) et altero (alter WYZ) recedit *ceteri*. 19 quia] quod Z; *pro* stat, sit GZ. 20 contrarii] contrarius Z; et continuus *om* Z. 24 etiam] autem GZ, corpus *om* GZ. 35 vel nullum *ante* immediate CHWYP*c*, *ante* a Deo F.

Commentaria Ferrariensis

Ex iis quae in praecedenti capitulo dicta sunt, deducit hoc corollarium Sanctus Thomas *, quod *Primum motivum motus caeli est aliquid intellectivum*. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, removet quaedam dubia *.

* Cf. Comm. cap. praec., init.

* Num. VIII.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic*. Corpus caeleste, secundum quod agit per motum suum, intendit ultimam formam, qui est intellectus humanus, qui quidem est altior omni forma, scilicet informante. Ergo non agit ad generationem per propriam speciem sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis, cuius ipsum est instrumentum. Ergo movetur ab aliqua intellectuali substantia.

Probatur prima consequentia. Quia nihil secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma: cum *omne agens intendat sibi simile*. – Secunda consequentia probatur. Quia caelum agit ad generationem secundum quod movetur.

Advertendum quod agens agere secundum propriam speciem, est eius naturam et formam esse sibi principalem rationem agendi. Dicimus enim quod equus secundum propriam speciem generat equum, quia natura equi est sibi principalis ratio generandi, et propria virtus equi est causa principalis talis generationis. Cum ergo dicitur quod caelum non agit ad generationem secundum propriam speciem, intelligitur quod natura et forma caeli non est sibi propria et principalis ratio et virtus qua ad generationem agit: sed aliqua virtus intellectualis, a qua movetur, est id cuius virtute ad generationem agit, tanquam eius instrumentum.

II. *Secundo*. Corpus caeli movetur ab aliquo. Ergo aut illud est ei unitum, ita quod compositum ex caelo et movente dicatur movere seipsum: aut est illi extrinsecum. Si primum, ergo caelum est animatum: cum omne movens seipsum sit vivum et animatum. Non anima nutritiva: cum non sit in eo generatio et corruptio. Non sensitiva: cum non habeat organorum diversitatem. Ergo intellectiva.

Ergo etc. – Si secundum, aut illud movens erit corporeum: aut incorporeum. Si corporeum, oportebit illud ab alio moveri: et cum non sit processus in infinitum in corporibus, scilicet ordinatis essentialiter, oportebit devenire ad primum movens incorporeum. Quod autem est penitus incorporeum, est intellectuale, ut ex superioribus patet. Ergo etc. – Idem sequitur si ponatur ab incorporeo immediate moveri.

III. *Tertio.* Sicut corpora gravia et levia sunt simplicia, ita et corpora caelestia. Ergo, si moventur a natura, movebuntur sicut illa. Sed illa moventur a generante et removente prohibens, non autem ita quod forma in eis sit movens et materia mota: cum nihil moveatur nisi corpus. Ergo et similiter corpora caelestia movebuntur. Hoc autem est impossibile: cum ipsa sint ingenerabilia, utpote non habentia contrarietatem; et motus eorum impediri non possit. Ergo moventur a moventibus per apprehensionem. Non per apprehensionem sensitivam. Ergo per intellectivam.

2. Circa istam rationem, qua probatur gravia et levia moveri a generante et removente prohibens, quia videlicet non possunt moveri sic quod forma sit movens et materia mota, dubitatur. Posset enim responderi, ut respondent aliqui qui huiusmodi corpora a seipsis moveri dicunt, quod non sic moventur a seipsis quasi forma praecise sumpta sit movens et materia sit mota, sed quia totum est movens et totum est motum: sed verum est quod totum est movens ratione formae, quia videlicet forma est sibi principium quo movet; est autem motum ratione materiae, ita quod materia est sibi principium quo movetur. Et sic tam movens quam motum constat esse corpus.

Sed quod ista responsio non satisfaciat, ostenditur ex verbis et intentione Commentatoris in VIII *Phys.*, comm. 30 *, a quo Sanctus Thomas hanc rationem sumpsit. Ibi enim probat quod corpora simplicia non moventur ex se, *quia nullum eorum potest dividi in motorem et motum;* et quod non potest dici corpus simplex dividi in motorem et motum eo quod dividatur in materiam et formam, *quoniam,* inquit, *materia prima non est existens actu.* Patet enim ex iis verbis quod ad hoc ut aliquid dicatur seipsum movere per se, non sufficit ut dividatur in actum et potentiam, quorum uno sit movens tanquam ratione movendi, altero vero sit motum tanquam ratione qua movetur: sed requiritur ut dividatur in duas partes quarum quaelibet sit ens in actu, et una sit movens, altera vero mota. Et sic, cum corpus simplex in huiusmodi partes dividi non possit, manifestum est, ut deducit Sanctus Thomas, quod seipsum non movet: scilicet per se, quamvis per accidens possit se movere, ad motum videlicet eius quod per ipsum movetur, sicut et nauta per accidens movetur ad motum navis. De quo modo motionis intendit Averroes cum inquit, III *Caeli,* comm. 28 *, et IV *Caeli,* comm. 2 *, quod *lapis movet se inquantum est gravis in actu, et movetur inquantum est in potentia inferius.* Vult enim quod grave, ex eo quod est actu grave, movet per se medium; ad motionem autem medii, movetur a se per accidens, inquantum est in potentia ad locum deorsum; sicut nauta, qui per se movet navem inquantum habet virtutem motivam, movetur per accidens a se ad motum navis, in quantum est in potentia ad locum ad quem navis suo motu pervenit.

* Ad cap. IV, 4.
* Ad cap. II, 11.
* Ad cap. I, 2.

IV. *Quarto.* Si non esset motus caeli per apprehensionem, sed esset a sola natura, principium eius esset forma caeli: sicut in elementis, quorum formae, licet non sint moventes, sunt tamen principia motuum, cum ad eas sequantur motus naturales, sicut et aliae proprietates naturales. Hoc autem est impossibile. Quia forma est principium motus localis inquantum corpori debetur aliquis locus, in quem vi suae formae movetur: ut patet in igne. Corpori autem caelesti secundum suam formam non magis congruit unum *ubi* quam aliud. Ergo etc.

2. Circa motum gravium et levium, advertendum primo, quod ideo dicitur forma non esse movens, sed principium motus, quia non est movens principale, tanquam movens *quod:* sed est id quo generans movet, et est principium *quo* ipsum motum movetur.

Advertendum secundo, quod ex verbis Sancti Thomae in hac ratione habetur intellectus positionis suae in superioribus * explicatus de motu gravium et levium. Ex hoc enim quod dicitur motus naturales horum corporum consequi ad eorum formas sicut et aliae proprietates; et quod forma est principium motus inquantum debetur aliquis locus corpori, in quem movetur vi formae tendentis in illum locum; item quod, quia generans dat talem formam, ideo dicitur esse motor: datur intelligi quod non dicitur generans ideo movere huiusmodi corpora quasi nova motione novoque impulsu illa ad sua loca propellat, sed quia dedit ipsis formas ad quas, deductis impedimentis, per quandam naturalem resultantiam consequuntur tales motus. Ex hoc enim sequitur quod in eandem causam reduci oportet et formas et tales motus: sicut in eandem causam reducuntur forma et aliae proprietates naturaliter formam consequentes.

* Cf. n. III.

3. Circa id quod dicitur, corpori caelesti non magis congruere unum *ubi* quam aliud secundum suam naturam, advertendum quod bene addidit Sanctus Thomas, *secundum suam naturam.* Dicitur enim aliquis locus congruere alicui corpori secundum suam naturam, quando rei natura perficitur in loco ita quod extra locum suum non habet complementum suae perfectionis: sicut igni convenit secundum suam naturam esse sursum, quia in loco sursum conservatur, et perfectius atque actualius suis proprietatibus perficitur. Hoc autem non invenitur in corpore caelesti, ut scilicet substantia caeli aliquam a loco perfectionem accipiat: cum non conservetur a loco. Ideo secundum suam naturam non magis sibi congruit unus quam alius. Inquantum tamen ad rerum generationem ordinatur, ut dicitur Quarto, d. XLVIII, ubi supra *, magis congruit sibi unus locus quam alius: quia per sui praesentiam et propinquitatem ad aliqua corpora aliquem effectum causat quem non causat ut est absens.

* Qu. II, a. 2, ad 4, 7. – Cf. cap. praec., Comm. VI, fin.

V. *Quinto* *. Si motus caeli esset a natura tantum, esset ordinatus ad aliquam quietem. Sed contrarium huius apparet: cum sit continuus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum natura semper ad unum tendat nisi impediatur, non potest esse finis naturae id quod difformitatem habet. Motus autem difformitatem habet: quia *quod movetur dissimiliter se habet nunc et prius* *. Ergo motus non potest esse finis in quem tendit natura, sed intendit quietem per motum, quae ad motum comparatur sicut unum ad multa: quiescit enim *quod similiter se habet nunc et prius.*

* Cf. n. VII.
* V *Phys.*, I, 7; s. Th. l. 2. – Cf. I Part., LIII, 3.

Circa probationem falsitatis consequentis, advertendum quod motum aliquem esse continuum, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia partes eius ad unum communem terminum copulantur. Et sic non accipit hoc loco Sanctus Thomas: quia non repugnat aliquem motum esse hoc modo continuum, et tamen esse ordinatum ad aliquam quietem; ut patet de motu gravis, qui est continuus, et ad quietem in loco deorsum ordinatur. – Alio modo, quia est perseverans et nunquam interrumpitur quiete. Et sic accipitur hic. Motus enim qui nunquam habet terminum in actu, non ordinatur ad quietem: quia motus ad quietem ordinatus aliquando cessat, scilicet per successionem sive adventum quietis. Unde, cum motus caeli nunquam actu terminetur, sed una circulatio alteri circulationi continuetur; et, secundum philosophos, nunquam talis motus sit cessaturus*: constat quod ad nullam quietem est ordinatus.

* Cf. *de Pot.*, qu. V, a. 5.

2. Circa istam propositionem, *Quod quiescit similiter se habet nunc et prius,* considerandum quod intelligitur de nunc et priori temporis mensurantis quietem: non autem de priori temporis ipsam praecedentis. Ita quod sensus est quod, acceptis quibuscumque duobus instantibus temporis mensurantis quietem alicuius, in illis quod quiescit est in eadem dispositione.

Utrum autem aliquid possit quiescere in aliquo toto tempore, et tamen in ultimo instanti illius temporis aliter se habere: – dicitur, secundum doctrinam Sancti Thomae Prima, q. LIII, a. 3, quod non. Ibi enim, quia *de ratione quietis est quod quiescens non se habeat aliter nunc quam prius,* concludit quod *in quolibet nunc temporis mensu-*

rantis quietem, quiescens est in eodem, idest in eadem dispositione, *in primo scilicet, in medio, et in ultimo instanti.* Habet enim pro impossibili *quod aliquid in toto aliquo tempore,* tanquam mensura scilicet adaequata quietis, *quiescat, et tamen in ultimo instanti illius sit sub alia dispositione et forma,* cum *quiescere in aliquo toto tempore in aliquo, sit esse in illo in quolibet instanti illius temporis.* Huius autem ratio est, ut colligi potest ex loco praeallegato, et I *Sent.*, d. xxxvii, q. iv, a. 3, et est de mente Aristotelis et Commentatoris, VI *Physicorum* *, *quia omnis instantanea transmutatio est terminus alicuius motus. Omne enim quod transmutatum est, prius transmutabatur: et omne quod generatum est, prius generabatur,* ut patet ibidem, commento 59. Ideo non potest esse ut aliquid in ultimo instanti alicuius temporis sit transmutatum, et tamen in toto tempore praecedenti quieverit.

* Cap. vi; s. Th. l. 8.

3. Advertendum autem quod non est idem dicere *aliquid toto uno tempore esse sub una forma, in ultimo vero instanti illius temporis esse sub alia forma;* et *aliquid quiescere toto uno tempore sub una forma, in instanti vero ultimo transmutatum esse ad aliam formam.* Potest enim aliquid esse sub una forma et tamen sub illa non quiescere, sed transmutari: sicut patet in eo quod movetur ad generationem et in ultimo instanti est generatum; illud enim manet toto tempore aliquo sub forma praecedenti, non tamen quiescit sub illa, sed per alterationem est in corrumpi, et continue, dum alteratur, alio et alio modo se habet sub ipsa forma, dum continue magis appropinquat ad corruptionem ipsius et alterius generationem.

VI. Sic autem intellecta propositione Sancti Thomae, manifestum est argumenta Scoti in Secundo, d. ii, q. 11 *, nullius esse momenti. Arguit enim primo, *quia sequeretur quod in ultimo instanti prolationis verborum Consecrationis, esset ibi forma panis: quia illa praefuit toto tempore prolationis.*

* Fol. 23 v (Ven. 1497).

Secundo *quia, cum aliquo toto tempore aer quievit in esse tenebroso, in ultimo instanti illius esset tenebrosus: et ita illuminatio non fieret in instanti.*

Si autem dicatur, inquit, *quod illuminatio est terminus motus localis, contra: – Ponatur quod sol sit creatus de novo, et medium praeexistens: constat quod illuminatio non erit terminus motus localis.* – Nunc etiam *ista illuminatio non est per se terminus motus localis, sed aliquod ubi acquisitum ipsi soli. – Nec potest per hoc evadi quin aer quieverit sub esse tenebroso usque ad hoc instans.*

2. Ad primum dicitur primo, quod non est contra sensum propositionis, quae intelligitur secundum naturae cursum et de possibilitate naturali. Hic autem arguitur de eo quod miraculose et supernaturaliter fit.

Dicitur secundo quod, licet toto tempore prolationis verborum sit forma panis, non tamen quiescit: quia per verborum successionem, quae est quidam motus, panis magis fit propinquus ut desinat per conversionem in corpus Christi; et ratione huius motus prolationis verborum, cuius terminus est conversio in corpus Christi, fieri praecedit factum esse, sicut in generatione generari praecedit generatum esse, ratione alterationis praecedentis, cuius est terminus; ut patet IV *Sent.*, d. xi,* a. 3, qu^a 2, ad 3.

* Qu. 1.

3. Ad secundum dicitur quod aer non quiescit toto tempore praecedente illuminationem, cum secundum cursum naturae illuminatio sit terminus motus localis. Secundum enim quod sol magis ad aerem per motum localem appropinquat, ipse aer est magis propinquus acceptioni luminis. Unde secundum motum solis ad aerem, dicitur aer ad lumen accedere et a tenebroso esse recedere successive, non per amissionem partis post partem, sed per maiorem et minorem appropinquationem ad lumen. Sicut enim materia per alterationem disponitur ad susceptionem formae substantialis et ad abiectionem formae quam habet, propter quod dicitur moveri ad formam, licet ipsam secundum se totam in ultimo instanti dumtaxat recipiat; ita per motum localem solis, propter quem aer fit ipsi soli magis propinquus, aer disponitur ad luminis susceptionem, quae est in instanti, et propter huius successivam appropinquationem dicitur moveri ad lumen.

4. Cum autem instatur primo de sole noviter creato, dicitur quod non est contra propositum: quia non loquimur de eo quod Deus per creationem facere potest, sed de eo quod cursui naturali congruit. – Potest secundo dici quod illa creatio corporis luminosi supplet vicem motus localis.

Cum obiicitur secundo, quia illuminatio non est per se terminus motus localis: – negatur de nova illuminatione. Licet enim illuminatio simpliciter non sit per se primo terminus, sive intrinsecus terminus, huius motus localis, nova tamen illuminatio est per se terminus secundarius et extrinsecus.

Cum obiicitur tertio quod, hoc non obstante, aer quievit sub esse tenebroso usque ad ultimum instans: patet ex praecedentibus hoc falsum esse. Licet enim fuerit sub esse tenebroso usque ad ultimum instans, non tamen sub tali esse quievit: quia, licet non esset subiectum motus alicuius ad lucem, in sole tamen erat motus ad eius illuminationem et expulsionem tenebrae ordinatus.

VII. *Sexto.* Illo dato, sequeretur quod caelum contra naturam ab occidente recedens rediret ad orientem. Hoc est impossibile: cum in motu caelesti nihil sit violentum et contra naturam. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia motus caeli ad occidentem est naturalis. In motu autem qui est a natura tanquam a principio activo, si accessus ad aliquid est naturalis, recessus ab eo est innaturalis: ut patet in gravi.

Adverte, quod non dixit Sanctus Thomas absolute, *In motu qui est a natura, si accessus est naturalis, recessus est innaturalis,* sed addidit, *tanquam a principio activo:* quia videlicet, si motus sit naturalis tantum propter principium passivum, hoc non oportet; sicut enim accessus est naturalis, ita et recessus potest esse naturalis, ut patet in motu materiae ad formam; sicut enim ad formam naturaliter accedit, ita ab ipsa naturaliter recedit.

VIII. Quantum ad secundum *, intendit Sanctus Thomas dubia quaedam ex praecedentibus suborientia removere.

* Cf. init. Comment.

Primum est*. Cum dictum sit motum caeli non esse dumtaxat a natura, sed a substantia intellectuali, videtur sequi quod motus caeli non sit naturalis.

* Cf. n. x.

Ad hoc respondet quod illud non sequitur. Licet enim non sit naturalis ratione principii activi, sed voluntarius, est tamen naturalis ratione principii passivi, inquantum caelum naturalem aptitudinem habet ad talem motum: sicut et generatio simplicium corporum est naturalis ratione materiae, cui inest naturalis appetitus ad formam naturalem, non autem ratione principii activi, cum illud sit extra, natura autem sit *principium motus eius in quo est.*

Declaratur autem propositum. Quia unumquodque patitur et movetur secundum quod est in potentia, agit vero et movet secundum quod est actu. Corpus autem caeleste, secundum suam substantiam consideratum, invenitur ut in potentia indifferenter se habens ad quodlibet *ubi,* sicut materia prima ad omnem formam: quod non invenitur in corpore gravi et levi, quod, in sui natura consideratum, non est indifferens ad omnem locum, sed ex ratione suae formae sibi determinatur locus. Ex hoc deducitur quod motus gravium et levium, quando a nobis per intellectum moventur, est violentus: quia ipsis inest naturalis aptitudo ad contrarium motum ei quo a nobis moventur; licet motus corporis animalis ab anima non sit violentus, inquantum est animatum. Non autem motus corporum caelestium est violentus: quia corpora caelestia non habent aptitudinem ad contrarium motum, sed ad illum quo moventur a substantia intelligente.

2. Attendendum primo quod, cum natura dividatur per materiam et formam; et natura sit *principium motus eius in quo est:* ad hoc ut motus sit naturalis, sufficit quod secundum inclinationem alterius horum, scilicet materiae aut formae, procedat. Et ideo non inconvenit motum esse naturalem ex sola aptitudine materiae, et naturae per modum potentiae, ad talem motum, licet principium activum motus sit extrinsecum.

Attendendum secundo, cum dicitur motum gravium et levium a nobis esse violentum quia habent naturalem apti-

tudinem ad contrarium motum, quod hoc intelligitur de aptitudine determinata ad talem motum *cum repugnantia ad oppositum* motum: non autem de aptitudine indifferenti ad utrumque motum, sicut est in caelo aptitudo indifferens ad omnia *ubi*.

Attendendum tertio, cum inquit Sanctus Thomas caelum secundum suam naturam indifferenter se habere ad quodlibet *ubi*, quod ideo addidit *secundum naturam*, quia, licet ex intentione substantiae moventis possit caelum ad aliquod *ubi* determinari, considerata tamen natura caeli secundum se, non est ad aliquod *ubi* determinatum.

Attendendum quarto, quod anima, ut dicitur Prima, q. LXII, a. 2, ad 2, *quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem*. Ideo necesse est motum animalis, qui est ab anima, naturalem esse, sicut et in gravibus et levibus motus qui est a forma ipsorum, est naturalis: est enim motus naturalis qui est a principio intrinseco. Propterea bene hic dicitur quod motus corporis animalis, inquantum est animatum, non est ei violentus, licet sit ei violentus inquantum est grave quoddam. Corpus enim animalis, quamvis sola anima informetur et non alia forma, inquantum tamen informatur anima ut anima est, habet moveri in quamlibet partem: inquantum autem informatur anima ut est forma corporis, quam gravitas consequitur, habet moveri tantum deorsum. Et ideo dicitur VIII *Physicorum* *, quod *animal totum quidem seipsum naturaliter movet: corpus autem, secundum quod est corpus, contingit natura et extra naturam moveri*.

* Cap. IV, 1; s. Th. l. 7.

IX. Circa dicta duplex occurrit dubium. Primum est. Nam Commentator, VIII *Phys.*, comm. 27 *, vult motum corporis caelestis esse *simpliciter naturalem, et ex parte animae et ex parte corporis*. Ergo non est verum quod hic dicitur, scilicet quod est naturalis tantum ratione principii passivi.

* Ad loc. ult. cit.

Secundum dubium est. Si anima nata est movere ad omnem partem, animalis corpus, inquantum animatum, indifferens est ad omnem motum et ad omnem locum. Et tamen motus eius est naturalis ex parte formae. Ergo, ex eo quod caelum est indifferens ad omne *ubi*, non sequitur, ut deduxit Sanctus Thomas, quod sit motus eius naturalis ex parte principii passivi tantum, sed potest esse naturalis etiam ex parte principii activi.

2. Ad primum horum dicitur, primo, quod Commentator videtur in hac re varie esse locutus. In loco enim allegato videtur quod motus caeli sit naturalis tam ex parte principii activi quam ex parte principii passivi: in I autem *Caeli*, comm. 5, et II *Caeli*, comm. 3, videtur velle quod sit naturalis tantum ex parte principii passivi.

Pro concordia autem dictorum eius, et etiam ad Sanctum Thomam, posset dici, praetermissa aliorum responsione, quod motus dupliciter potest dici naturalis ex parte principii activi. Uno modo, quia principium activum motus est sibi intrinsecum ut forma eius. Et sic motus caeli non est naturalis, neque apud Sanctum Thomam neque apud Commentatorem: quia principium activum motus eius est forma abstracta secundum esse. – Alio modo, quia principium activum motus est natum tale corpus movere absque resistentia, et est illi corpori appropriatum ad movendum. Et hoc modo intelligit Commentator ipsum motum caeli esse naturalem ex principio activo: accipit enim *caelum* pro aggregato ex intelligentia et corpore caelesti. Unde in I. *Caeli*, comm. allegato, ait quod *formae abstractae, secundum quod sunt formae abstractae, innatae sunt ut illud quod movetur ab eis, sit corpus neque grave neque leve; sicut innatae sunt ut motum ab eis sit rotundum; et sicut innata est forma ignis ut habeat materiam propriam*. Et VIII *Phys.*, loco adducto, vult quod motus caeli *sit per principium in eo ita quod in suo corpore non est principium contrarium motui animae*. Nomine autem *caeli* etiam ibi accipit aggregatum ex corpore caelesti et intelligentia movente, quae aliquo modo dici potest anima eius, inquantum est illi appropriata ad movendum.

Patet igitur non esse contradictionem neque inter dicta Commentatoris, neque inter Commentatorem et Sanctum Thomam: cum Sanctus Thomas loquatur de naturali motu ex principio activo primo modo, Commentator autem de naturali secundo modo loquatur.

3. Ad secundum respondetur quod motus potest dici naturalis ex parte formae, dupliciter. Uno modo, quia est a forma intrinseca non agente per apprehensionem, sed mere naturaliter movente. Alio modo, quia est a forma intrinseca non agente per violentiam, sed quae nata est taliter movere, et mobile natum est ab ipsa taliter moveri ut illi formae subiicitur. Indifferentia ergo ad diversa *ubi* arguit motum non esse naturalem ex parte formae primo modo, idest, non esse secundum inclinationem formae moventis absque apprehensione: quia forma talis inclinat ad unum determinate. Et sic Sanctus Thomas arguit ex indifferentia caeli ad omnia *ubi*, quod eius motus non est naturalis ex parte suae formae, cum illa sit forma mere naturalis. Talis autem indifferentia non arguit motum non esse naturalem secundo modo: quia forma per apprehensionem agens potest suum mobile ad diversa movere, secundum diversitatem apprehensionum. Et sic non inconvenit mobile esse indifferens ad diversa *ubi* inquantum natum est a tali forma moveri; et motum eius esse naturalem inquantum movetur a forma intrinseca sic nata movere; ipsumque sic ab ipsa natum est moveri inquantum tali formae subiicitur, licet aliunde ad oppositum dumtaxat motum inclinetur. – Unde ad obiectionem, negatur quod motus animalis, ut est animal, sit naturalis ex parte formae, eo modo quo loquitur Sanctus Thomas hoc loco de motu naturali ex parte formae, dum loquitur de motu caeli.

X. Secundum dubium quod removet Sanctus Thomas *, est. Posset enim aliquis arguere quod motus caeli non sit voluntarius, quia est unus et uniformis: voluntas autem ad multa se habet, et non est determinata ad unum.

* Cf. n. VIII, init.

Sed respondet quod voluntas determinatur ad unum per suam sapientiam, qua dirigitur infallibiliter ad unum finem, sicut natura determinatur ad unum per suam virtutem. Ideo quod motus caeli sit voluntarius, non repugnat eius unitati et conformitati.

Ad huius responsionis evidentiam, considerandum est quod, cum voluntas sequatur cognitionem intellectivam, et ab ipsa tanquam a sua regula dirigatur; licet, considerata ratione voluntatis absolute, voluntas sit causa indifferens et non determinata ad unum; inquantum tamen sequitur iudicium intellectus iudicantis aliquid esse volendum et faciendum, determinationem habet ad illud, ita quod propter illud determinate agit; et potest ad aliquem finem uniformiter et infallibiliter movere, quando et cognitio qua dirigitur est infallibilis et certa, et ipsa voluntas impediri non potest in suo effectu. Et sic, cum voluntas substantiae moventis caelum impediri non possit; dirigaturque a sapientia infallibili et certa ad unum finem; ipsa intellectualis substantia uniformiter movet caelum et infallibiliter ad finem quem intendit in movendo, et non se habet ad motum caeli ut causa indeterminata, sed ut limitata ad unum.

XI. Tertium dubium quod excludit *, est: – Si enim motus caeli est naturalis, videtur quod in motu caelesti possit aliquid esse contra naturam, sicut in motu gravium et levium.

* Cf. n. VIII, init.

Respondet ex praemissis quod non est simile. Neque enim accessus ad aliquod *ubi* in motu caeli, neque recessus ab eo, est contra naturam, sicut in gravibus et levibus. Tum quia in gravibus et levibus naturae intentio determinata est ad unum locum, ad quem accessus est naturalis, et a quo recessus est contra naturam. Tum quia motus quo acceditur ad medium (intellige de medio mundi), et motus quo receditur ab eo, sunt contrarii. – Naturae autem intentio in motu caeli, secundum quam scilicet naturam dicitur eorum motus naturalis, non est ad aliquod *ubi* determinatum. Et motus quo circulariter recedit ab aliquo signo, non est contrarius motui quo ad ipsum accedit, sed est unus et continuus. Sicut enim et accessus et recessus gravium et levium respectu loci medii inter extrema est naturalis, et non sunt motus contrarii, sed est unus motus continuus, quia totum, scilicet accessus et

recessus talis, stat sub una intentione naturae; ita et in caeli motu; nam quodlibet *ubi* in motu caeli est sicut medium in motu recto, non sicut extremum.

Adverte quod motus gravis quo receditur a medio mundi, tendit ad locum sursum sibi contrarium: et quia motus sursum et motus deorsum corporis gravis sunt contrarii, utpote ad contraria loca tendentes, ideo bene hic dicitur quod motus quorum uno natura accedit ad medium et altero recedit, sunt contrarii. Motus autem caeli quo acceditur ad aliquod signum, non est contrarius ei quo receditur ab eo: quia motus quo receditur ab aliquo signo, non est ad *ubi* contrarium ei ad quod acceditur, *cum in motu circulari non sit contrarietas secundum aliqua puncta in circulo designata, prout sunt puncta ipsius circuli;* licet possit aliquo modo secundum illa esse oppositio *prout sunt extrema diametri, secundum quam mensuratur maxima distantia in circulo,* ut ait Sanctus Thomas I *Caeli,* in expositione textus 87 *.

* Cap. VIII, 12; s. Th. l. 17.

* Cf. n. VIII, init.

XII. Ultimum dubium * est. Nam quia dictum est motum caeli esse a substantia intellectuali, posset aliquis quaerere utrum illa substantia sit coniuncta corpori caelesti ut sit anima eius; an sit separata. Et utrum sit prima substantia quae immediate movet caelum; an substantia creata, qua mediante moveat; aut prima substantia moveat primum, et aliae alia.

Respondet Sanctus Thomas quod nihil refert quodcumque horum dicatur, dummodo habeatur quod motus caelestis est a substantia intellectuali.

Advertendum quod Sanctus Thomas nihil aliud vult ex hoc suo processu habere nisi quod motus caeli non est naturalis tantum, sed partim naturalis et partim voluntarius. Hoc autem habetur sive ponatur quod substantia intellectualis movens sit forma caeli, sive ponatur quod sit separata. Cum enim de ratione moventis non sit quod sit intrinsecum moto, potest movens voluntarium et esse intrinsecum et esse extrinsecum: motus enim progressivus hominis, qui est ab anima coniuncta, est voluntarius; et motus rotae ab homine separato est voluntarius. Propterea bene dicitur hic quod nihil refert ad propositum quodcumque illorum dicatur.

CAPITULUM VIGESIMUM QUARTUM

QUOMODO APPETUNT BONUM ETIAM QUAE COGNITIONE CARENT.

* Cap. praec.

Si autem corpus caeleste a substantia intellectuali movetur, ut ostensum est *; motus autem corporis caelestis ordinatur ad generationem in inferioribus: necesse est quod generationes et motus istorum inferiorum procedant ex intentione substantiae intelligentis. In idem enim fertur intentio principalis agentis, et instrumenti. Caelum autem est causa inferiorum motuum secundum suum motum, quo movetur a substantia intellectuali. Sequitur ergo quod sit sicut instrumentum intellectualis substantiae. Sunt igitur formae et motus inferiorum corporum a substantia intellectuali causatae et intentae sicut a principali agente, a corpore vero caelesti sicut ab instrumento.

Oportet autem quod species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius: sicut formae artificiatorum praeexistunt in intellectu artificis, et ex eis deriventur in effectus. Omnes igitur formae quae sunt in istis inferioribus, et omnes motus, derivantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae, vel aliquarum. Et propter hoc dicit Boetius, in libro *de Trin.* *, quod *formae quae sunt in materia, venerunt a formis quae sunt sine materia.* Et quantum ad hoc verificatur dictum Platonis *, quod formae separatae sunt principia formarum quae sunt in materia: licet Plato posuerit eas per se subsistentes, et causantes immediate formas sensibilium; nos vero ponamus eas in intellectu existentes, et causantes formas inferiores per motum caeli.

* Cap. II (Lips. 1871).

* Cf. I *Metaph.* VI, 1-3; s. Th. l. 10.

Quia vero omne quod movetur ab aliquo per se, non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus; corpus autem caeleste movetur a substantia intellectuali; corpus autem caeleste causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus: necessarium est quod corpus caeleste dirigatur in finem sui motus per substantiam intellectualem, et per consequens omnia inferiora corpora in proprios fines.

Sic igitur non est difficile videre qualiter naturalia corpora cognitione carentia moveantur et agant propter finem. Tendunt enim in finem sicut directa in finem a substantia intelligente, per modum quo sagitta tendit ad signum directa a sagittante. Sicut enim sagitta consequitur inclinationem ad finem determinatum ex impulsione sagittantis, ita corpora naturalia consequuntur inclinationem in fines naturales ex moventibus naturalibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus.

Unde etiam patet quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: nam effectus principalius attribuitur primo moventi dirigenti in finem, quam instrumentis ab eo directis. Et propter hoc operationes naturae inveniuntur ordinate procedere ad finem, sicut operationes sapientis.

Planum igitur fit quod ea etiam quae cognitione carent, possunt operari propter finem: et appetere bonum naturali appetitu; et appetere

---

7 In idem enim fertur *Ita* ZsEcd *et* Ad *pro* In D*b*. Ad idem autem fertur N, Idem enim fertur EG. Idem (Ad idem Y) enim refertur αWXY; *pro* intentio, finis intentio BFHWXY*c*, finis et intentio *bd*; P *legit:* In eundem enim fertur finem intentio. 10 Sequitur ergo *Ita* DP*d*; Oportet ergo N, Sequitur *ceteri.* 12 substantiae *om* EG. 14 causatae] causante αWY, causata N; *pro* intentae, intendente WY, intenta N. 18 artificiatorum] artificiorum αXY; *lac.* W. 29 Plato *Ita* ENsG*b*; *om ceteri.* 31 ponamus] ponimus NZ*b*P*d*, posuimus Y.

4 non *Ita* NYZ; et non P *et* sY *a scriptore,* et *ceteri.* 6 corpus autem caeleste] et *b*P*d*. 10 omnia *om* P; corpora *om* GNZc. 12 igitur *om* αWX. 17 Sicut] sic αX; *pro* consequitur, sequitur GZ. 18 ad finem] ad signum sive ad finem P*d*. 25 principalius] principalis αWXY; W *se corrigit.* 29 ea *om* N; etiam *om* GWZ.

divinam similitudinem; et propriam perfectionem. Non est autem differentia sive hoc sive illud dicatur. Nam per hoc quod tendunt in suam perfectionem, tendunt ad bonum: cum unumquodque in tantum bonum sit in quantum est perfectum. Secundum vero quod tendit ad hoc quod sit bonum, tendit in divinam similitudinem: Deo enim assimilatur aliquid inquantum bonum est. Bonum autem hoc vel illud particulare habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis. Propter hoc igitur tendit in proprium bonum, quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Unde patet quod omnia appetunt divinam similitudinem quasi ultimum finem.

Bonum autem suum cuiuslibet rei potest accipi multipliciter. Uno quidem modo, secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic appetit animal suum bonum cum appetit cibum, quo in esse conservatur. – Alio modo, secundum quod est eius ratione speciei. Et sic appetit proprium bonum animal inquantum appetit generationem prolis et eius nutritionem, vel quicquid aliud operetur ad conservationem vel defensionem individuorum suae speciei. – Tertio vero modo, ratione generis. Et sic appetit proprium bonum in causando agens aequivocum: sicut caelum. – Quarto autem modo, ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus, qui est extra genus, propter suum bonum omnibus rebus dat esse.

Ex quo patet quod quanto aliquid est perfectioris virtutis, et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Nam imperfecta ad solum bonum proprii individui tendunt; perfecta vero ad bonum speciei; perfectiora vero ad bonum generis; Deus autem, qui est perfectissimus in bonitate, ad bonum totius entis. Unde non immerito dicitur a quibusdam quod *bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum* *: quia quanto aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora bonitatem suam diffundit. Et quia *in quolibet genere quod est perfectissimum est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis* *, oportet quod Deus, qui est in bonitate perfectissimus et suam bonitatem communissime diffundens, in sua diffusione sit exemplar omnium bonitatem diffundentium. Inquantum autem unumquodque bonitatem diffundit in alia, fit aliorum causa. Hinc etiam patet quod unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in suum bonum.

* Cf. Dion. *de Div. Nom.*, cap. iv, s. Th. l. 3. – Cf. I Part., v, 4, arg. 2.

* Cf. *Metaph.*, Iα, 1, 5; s. Th. lib. II, l. 2.

Non est ergo inconveniens si motus corporum caelestium, et actiones motorum eorum, dicantur esse aliqualiter propter haec corpora quae generantur et corrumpuntur, quae sunt eis indigniora. Non enim sunt propter haec sicut propter ultimum finem: sed, intendentes horum generationem, intendunt suum bonum, et divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

---

2 Non] Haec NZ; Z *videtur corrigi.* 3 quod tendunt... tendunt] tendunt... quod [quia Y] tendunt αDWYP*c*; X *om* quod. 8 enim] autem N. 9 Bonum autem hoc] Hoc autem bonum N; EGZ *legunt:* Bonum autem particulare hoc vel illud est appetibile *etc.*; *b om.* hoc *et* habet. 16 suum *om* Y. 23 quicquid aliud *Ita* N; sicut aliud αEGWX, si quid aliud DZ*c*, sicut aliquid Y, si aliquid aliud P*d*. 24 ad *om* αXY*c*. 28 caelum] est caelum Z. autem *om* EGZ; ratione *om* αDWX.

4 a se *om* NZ. 9 entis] tendit *addunt* NZ. 19 autem] enim αDWXYP*c*. unumquodque] communius *addit* P; *cf. var. seq.* 20 aliorum *Ita* NYZsE*b*; alicior G, altior *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas omnia divinam similitudinem appetere in causando, et omnia agere propter finem, vult nunc quaedam dubia circa haec removere *. Nam, cum sint dicta duo: unum, quod *omnia agunt propter finem* *; alterum, quod *omnia agentia agunt propter assimilationem ad Deum* *; circa utrumque vult quibusdam rationibus quae adduci contra determinatam veritatem possent, satisfacere.

* Cf. Comm. cap. xix, init.
* Cap. I, xvii.
* Cap. xix.

Contra primum enim argui posset sic. Naturalia non agunt propter finem. Ergo non omnia propter finem agunt. – Probatur antecedens. Quia naturalia cognitione carent. Nihil autem intendit sua actione aliquid determinatum nisi ab aliqua cognitione dirigatur.

Contra secundum sic posset instari *. Omnia agunt naturali appetitu propter suam perfectionem tanquam propter finem. Ergo non propter divinam similitudinem.

* Cf. n. iv.

I. Ad primum horum respondet quod naturalia tendunt in finem sicut directa a substantia intelligente, eo modo quo sagitta dirigitur a sagittante: eo quod consequantur inclinationem in fines naturales ex moventibus intellectualibus, ex quibus sortiuntur suas formas et virtutes et motus, sicut sagitta ex impulsione sagittantis tendit ad determinatum signum. – Ex quo sequitur quod quodlibet opus naturae est opus substantiae intelligentis: cum principalius effectus attribuatur primo moventi dirigenti quam instrumentis ab eo directis.

Ostendit autem propositum dupliciter: primo, ex ordine agentium; secundo, ex ordine operum naturae *.

* Num. iii.

Quantum ad primam viam, arguit sic. Corpus caeleste a substantia intellectuali movetur. Sed motus caeli ordinatur ad generationem in istis inferioribus. Ergo generationes et motus horum inferiorum procedunt ex intentione substantiae intelligentis. Ergo omnia inferiora corpora a substantia intellectuali in proprios fines diriguntur.

Probatur prima consequentia *. Quia caelum est sicut instrumentum substantiae intellectualis: cum sit causa inferiorum motuum secundum suum motum, quo a tali substantia movetur. In idem autem fertur finis et intentio * principalis agentis, et instrumenti.

* Cf. n. ii.
* Vid. text. et var. – Cf. inf. n. 2. *Sed advertendum.*

Secunda consequentia probatur *. Quia quod movetur per se ab aliquo, et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus. Caelum autem movetur a substantia intellectuali, et causat per sui motum omnes motus in istis inferioribus. Ergo per eam dirigitur in finem sui motus. Ergo etc.

* Cf. n. ii, 3.

2. Ex primo consequenti infert Sanctus Thomas veritatem haberi eius quod dicitur a Boetio, in lib. I *de Trin.*, cap. 3 *, et a Platone, de processu formarum materialium a formis immaterialibus. Quia, cum species eorum quae causantur et intenduntur ab intellectuali agente, praeexistant in intellectu ipsius et ex eis deriventur in effectus, tanquam scilicet ex exemplaribus, ut patet in artifice; omnes

* Al. cap. ii.

formae sensibiles, et eorum motus, determinantur a formis intellectualibus quae sunt in intellectu alicuius substantiae intellectualis, si scilicet ab una tantum moventur, puta a prima; aut aliquarum, si a pluribus moventur, puta a prima mediantibus secundis. Differimus autem in duobus a Platone: quia Plato posuit illas formas esse per se subsistentes, et immediate causare formas sensibiles; nos autem ponimus eas in intellectu existere, et causare inferiores formas per motum caeli.

II. Circa rationem qua probatur caelum esse instrumentum substantiae intellectualis, advertendum, ut habetur in praecedenti libro a Sancto Thoma *; et *de Verit.*, q. XXVII, a. 4; et in plerisque aliis locis, quod *ratio instrumenti, inquantum instrumentum, est ut moveat inquantum motum a principali agente.* Et ideo, si caelum habet quod sit causa inferiorum motuum per motum quo movetur a substantia intellectuali, optime sequitur quod eius sit instrumentum.

* Cap. XXI.

2. Circa illam propositionem, *In idem fertur finis et intentio principalis agentis et instrumenti,* advertendum quod, licet instrumentum ex propria forma aliquid operetur, inquantum tamen instrumentum a principali movente motum, ut dicitur Quarto, d. 1, a. 4 *, semper aliquid ultra propriam virtutem operatur. Ideo, licet alia possit esse intentio principalis agentis et instrumenti inquantum virtute propria praecise operatur, inquantum tamen per modum instrumenti operatur, oportet ut tendat in illud ad quod per motum principalis agentis ordinatur. Et sic oportet eandem intentionem et eundem finem esse utriusque inquantum huiusmodi. Loquitur ergo Sanctus Thomas de intentione et fine instrumenti formaliter, inquantum videlicet est instrumentum.

* Quª. 1.

Sed advertendum quod aut corruptus est textus *, et debet sic habere, *In eundem enim fertur finem intentio et principalis agentis et instrumenti:* aut ly *et* exponendum est pro *idest,* ut ly *intentio* sit expositio ly *finis,* sitque sensus: *In idem fertur finis, idest intentio.* Nam aliquando nomine *finis* utimur pro *intentione,* quia intentio est tantum finis: dicimus enim, *Finis meus est pervenire ad beatitudinem,* idest, *Intendo ad beatitudinem pervenire.*

* Cf. text. et. var.

3. Circa probationem secundae consequentiae *, attendendum primo quod, cum movens per accidens (quod, inquam, moventi per se coniungitur: ut hoc loco de movente per accidens loquitur Sanctus Thomas) nihil ad effectum operetur, non agatque propter finem, non habet id quod movetur ut ad aliquid a tali movente dirigatur. Dicimus quidem album aedificare per accidens, quia accidit aedificatori esse album: domus tamen ad nullum finem ab albo, inquantum huiusmodi, dirigitur. Sed movens per se, hoc est, ex forma et virtute propria, habet dirigere quod movetur ad finem motus: quia omne agens et movens per se agit et movet propter aliquem finem, ad quem intendit per motum pervenire; sicut domificator dirigit lapides motos et caementum et ligna ad formam domus, ad quam per motum istorum pervenitur. Idcirco optime assumit Sanctus Thomas quod omne quod movetur ab aliquo per se et non secundum accidens, dirigitur ab eo in finem sui motus.

* Num. I, *Secunda.*

Attendendum secundo, quod idcirco ex eo quod corpus caeleste dirigitur in finem sui motus a substantia intellectuali, deducit Sanctus Thomas, tanquam manifestum, omnia corpora inferiora a tali substantia in proprios fines dirigi, quia ex eodem fundamento utrumque deducitur: ex hoc, inquam, quod omne quod movetur ab aliquo per se, dirigitur ab eo in finem motus. Cum enim ita corpora inferiora per se moveantur a substantia intellectuali sicut superiora, sequitur quod, sicut propter hoc superiora diriguntur in finem sui motus a substantia intellectuali, ita et inferiora in suos fines, ad quos per suos motus perveniunt, a tali substantia dirigantur.

III. Secunda ratio est a signo: quia videlicet operationes naturae inveniuntur ordinate procedere, sicut operationes sapientis *.

* Cf. n. 1, *Ostendit.*

Adverte, ut dicitur Secundo, dist. XLI, q. 1, a. 1, quod ordinare per modum ostendentis finem absolute, est rationis; ordinare autem per modum *perfecte ostendentis finem,* est *rationis perfectae per habitum,* puta sapientiae; et ideo I *Metaphysicae* * dicitur quod *sapientis est ordinare.* Idcirco, ubi in operationibus invenitur ordinatus processus, signum est huiusmodi operationes ab aliquo sapiente et per intellectum agente, aut immediate aut mediate procedere.

* Cap. II, 3; s. Th. l. 2.

IV. Ad secundum dubium * respondet Sanctus Thomas negando consequentiam: quia, inquam, *nihil differt sive hoc dicatur sive illud:* – idest, quodcumque illorum dicatur, habetur quod appetunt divinam similitudinem, et unum alterum non excludit, immo unum infert reliquum.

* Cf. init. Comment.

Hoc autem dupliciter declaratur *. Primo, sic. Per hoc tendunt naturalia in propriam perfectionem, quod tendunt ad bonum. Per hoc vero quod tendunt ad bonum, tendunt in divinam similitudinem: quia Deo aliquid assimilatur inquantum est bonum. Ulterius: bonum particulare habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis. Ergo tendit unumquodque in proprium bonum quia tendit in divinam similitudinem, et non e converso. Ergo omnia appetunt divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

* Cf. num. seq.

Circa istam propositionem, *Bonum particulare habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis,* considerandum quod in re quae appetitur, est ipsum esse quod appetitur, et ratio appetibilitatis: sicut in visibili est id quod videtur, puta Sortes, et ratio videndi, scilicet color. Dicere ergo quod bonum hoc habet quod sit appetibile inquantum est similitudo primae bonitatis, est dicere quod similitudo ad divinam bonitatem est sibi ratio quare appetatur. Ex quo sequitur quod non potest aliquid tendere in bonum per modum appetibilis, quin tendat in divinam similitudinem, sicut non potest aliquid videri quin videatur color: *idem enim actus,* ut dicitur I IIªᵉ, q. XII, a. 4, *cadit super obiectum, et super rationem obiecti.* Sequitur etiam quod in tali appetitione primum appetitum est divina similitudo: et per consequens ultimus finis, quia quod est ratio appetitionis alicuius, est principalius appetitum. Propterea optime deduxit Sanctus Thomas ex illa propositione quod omnia appetunt divinam similitudinem tanquam ultimum finem.

V. Secundo declaratur sic *. Quanto aliquid est perfectioris virtutis et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet *, et magis in distantibus a se bonum quaerit et operatur. Ergo Deus in diffusione suae bonitatis est exemplar et mensura omnium bonitatem diffundentium. Ergo unumquodque tendens ad hoc quod sit aliorum causa, tendit in divinam similitudinem, et nihilominus tendit in bonum suum.

* Cf. n. praec. *Hoc autem.*

* Cf. num. VI.

Antecedens declaratur ex duobus. Primo, ex diverso modo appetendi proprium bonum. Appetit enim aliquid bonum suum aliquando secundum quod est eius proprium ratione individui. Et sic animal suum bonum appetit cum appetit cibum, quo conservatur in esse. – Aliquando secundum quod est eius ratione speciei, idest, secundum quod est bonum speciei. Sic et animal appetit generationem prolis et eius nutritionem, et si qua sunt conservantia et defendentia individua suae speciei. – Aliquando secundum quod est eius ratione generis. Et sic agens aequivocum, ut caelum, appetit proprium bonum in causando: appetendo scilicet bonum sui generis, puta corporis. – Aliquando secundum quod est eius ratione analogiae principiatorum ad suum principium. Et sic Deus propter suum bonum dat esse omnibus rebus.

Secundo declaratur antecedens ex eo quod a quibusdam dicitur, scilicet quod *bonum, inquantum huiusmodi, est diffusivum.* Quanto enim aliquid invenitur melius, tanto ad remotiora, idest, ad magis distantia secundum naturam, bonitatem suam diffundit.

2. Prima vero consequentia probatur. *In quolibet genere quod est perfectissimum, est exemplar et mensura omnium quae sunt illius generis.* Sed Deus est perfectissimus in bonitate, et suam bonitatem communissime diffundit: ex quo scilicet habet quod sit perfectissimum in genere causae, quia inquantum unumquodque magis bonitatem diffundit in alia, fit altior causa *. Ergo etc.

* Cf. text. et var.

Secunda autem consequentia non probatur, sed relinquitur pro manifesta. Si enim alia agentia exemplantur in agendo a Deo et eius bonitate, sequitur quod agendo tendant in divinam similitudinem et in suum bonum.

Ex hoc excluditur obiectio quaedam tacta etiam superius *, qua posset alicui videri quod motus corporum caelestium, et actiones motorum eorum, non sint propter corpora quae generantur et corrumpuntur: cum sint eis indigniora. Dicitur enim quod non est inconveniens ut sint aliqualiter propter ipsa: cum non sint propter ipsa tanquam propter ultimum finem, sed propter bonum suum et propter divinam similitudinem.

* Cap. xxii. *Inquantum vero.*

VI. Circa istam propositionem, *Quanto aliquid perfectioris virtutis est et eminentius in gradu bonitatis, tanto appetitum boni communiorem habet**, dubium occurrit. Ex hoc enim sequitur quod Deus agat propter appetitum boni communissimi: cum ipse perfectissimae bonitatis sit. Quod etiam manifeste hic dicitur a Sancto Thoma, ubi ait quod Deus *dat omnibus esse propter bonum suum secundum quod est eius ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium.* – Huius autem oppositum videtur haberi *Potentia,* q. III, a 15, ad 14, ubi dicitur quod *Deus agit ax amore finis, non autem ex appetitu finis.*

* Cf. n. praec., init.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod *appetitus* nomine dupliciter utimur pro nunc. Quandoque quidem tanquam nomine particularis cuiusdam actus appetitus, qui alio nomine vocatur *desiderium.* Et sic non agit Deus propter appetitum finis: quia appetitus hoc modo sumptus est rei non habitae; Deo autem nihil deest quod sua actione sibi velit acquirere. – Quandoque vero nomine *appetitus* utimur tanquam communi nomine ad omnia appetitus opera, ut etiam *amare* sit quoddam appetere. Et sic non inconvenit Deum habere appetitum boni communissimi, et agere propter appetitum talis boni, inquantum operatur et dat esse rebus eo quod vult huiusmodi bonum. Et hoc modo hic accipitur nomen *appetitus.* In QQ. autem *de Potentia Dei* accipitur primo modo.

3. Sed advertendum, cum dicimus Deum agere *propter bonum suum ratione similitudinis analogiae* etc., quod hoc dupliciter possumus intelligere: uno modo, quod hoc bonum suum sit bonitas sua qua in seipso formaliter est bonus; alio modo, quod hoc bonum suum sit bonum formaliter inhaerens creaturae.

Si primo modo accipiamus, sic sensus est quod propter amorem suae bonitatis, ad quam omnia habent quandam analogiam et similitudinem (propter quod [dicitur] bonum *communissimum,* tanquam ab omnibus per quandam similitudinem participatum), dat omnibus esse. Et tunc bonum suum respectu ipsius habet rationem *finis operantis:* iuxta distinctionem de fine positam a Sancto Thoma II *Sent.,* dist. 1, q. II, a 1.

Si secundo modo intelligamus, sensus est quod Deus dat esse omnibus rebus quia vult bonum omnium rerum, quod est quaedam participata similitudo divinae bonitatis, et sic ad ipsam habet quandam analogiam et proportionem; ut etiam ipsum bonum creaturae dicatur bonum Dei proportionaliter, inquantum est similitudo suae bonitatis. Et tunc bonum suum habet rationem *finis operis,* non autem *operantis.* Vult enim creaturam omnem ex operatione divina consequi similitudinem quandam divinae bonitatis: ipsa autem divina bonitas est id ex cuius amore vult ut eius similitudo communicetur creaturae.

Licet aut utroque modo quod hic dicitur possit habere veritatem, videtur tamen in secundo sensu accipiendum, dum inquit quod bonum suum quod vult Deus, *est suum ratione similitudinis analogiae principiatorum ad suum principium.* Ex hoc enim dat intelligere quod bonum ab ipso intentum in rerum creatione tanquam finem operis, est bonum principiatorum, quod est etiam bonum Dei secundum quandam analogiam et proportionem ad ipsius essentialem bonitatem.

CAPITULUM VIGESIMUM QUINTUM

QUOD INTELLIGERE DEUM EST FINIS OMNIS INTELLECTUALIS SUBSTANTIAE.

Cum autem omnes creaturae, etiam intellectu carentes, ordinentur in Deum sicut in finem ultimum; ad hunc autem finem pertingunt omnia inquantum de similitudine eius aliquid participant*: intellectuales creaturae aliquo specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet per propriam operationem intelligendo ipsum. Unde oportet quod hoc sit finis intellectualis creaturae, scilicet intelligere Deum.

* Cf. cap. xvii sqq.

Ultimus enim finis cuiuslibet rei est Deus, ut ostensum est *. Intendit igitur unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. Vicinius autem coniungitur aliquid Deo per hoc quod ad ipsam substantiam eius aliquo modo pertingit, quod fit dum aliquid quis cognoscit de divina substantia, quam dum consequitur eius aliquam similitudinem. Substantia igitur intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem.

* Cap. xvii.

Item. Propria operatio cuiuslibet rei est finis eius: est enim secunda perfectio ipsius; unde quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum. Intelligere autem est propria operatio substantiae intellectualis. Ipsa igitur est finis eius. Quod igitur est perfectissimum in hac operatione, hoc est ultimus finis: et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata, sicut est intelligere et sentire. Cum autem huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, per quae etiam cognoscuntur, oportet quod tanto sit perfectior aliqua istarum operationum, quanto eius obiectum est perfectius. Et sic intelligere perfectissimum intelligibile, quod Deus est, est perfectissimum in genere huius operationis quae est intelligere. Co-

4 pertingunt] pertingant EGZ*b*P*c*. 5 aliquid *post* participant GZ. 6 aliquo specialiori] aliquo speciali Z, speciali N. 7 propriam] suam propriam P*d et margo* H *a scriptore.* 9 hoc sit] sit αDWXY, sit hic *b*. 11 cuiuslibet] cuiusque αXY, uniuscuiusque N; rei *om* Z. 13 sibi *om* Z; est *om* αW. 16 aliquid quis] aliquis quid DZ, aliquis aliquid W; N *legit:* dum aliquis cognoscit divinam substantiam inquantum consequitur eius plenitudinem. Substantia igitur *etc.* 17 quam dum] inquantum GNZ.

7 propria operatio] secunda perfectio N. substantiae *post* intellectualis GNZ; Ipsa ... operatione *om* N. 11 et sentire. Cum] Sunt N. 15 operationum *om* GZ.

gnoscere igitur Deum intelligendo est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae.

Potest autem aliquis dicere intellectualis quidem substantiae ultimum finem consistere in intelligendo optimum intelligibile: non tamen illud quod est optimum intelligibile huius vel illius intellectualis substantiae, est optimum intelligibile simpliciter, sed quanto aliqua intellectualis substantia est altior, tanto suum intelligibile optimum est altius. Et ideo forte suprema intellectualis substantia creata habet pro intelligibili optimo illud quod est optimum simpliciter, unde eius felicitas erit in intelligendo Deum: cuiuslibet vero inferioris substantiae intellectualis felicitas erit intelligere aliquod inferius intelligibile, quod est tamen altissimum eorum quae ab ipsa intelliguntur. Et praecipue intellectus humani videtur quod non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem: habet enim se ad cognoscendum illud quod est maximum intelligibile *sicut oculus noctuae ad solem* *.

* *Metaph.* Ia, 1, 2; s. Th. II, l. 1.

Sed manifeste apparet quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est intelligere Deum. Ostensum est enim supra * quod omnium entium ultimus finis in quem tendunt, est Deus. Intellectus autem humanus, etsi sit infimus in ordine intellectualium substantiarum, est tamen superior omnibus intellectu carentibus. Cum ergo nobilioris substantiae non sit ignobilior finis, erit etiam intellectus humani finis ipse Deus. Unumquodque autem intelligens consequitur suum finem ultimum per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est. Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem.

* Cap. XVII.

Adhuc. Sicut res intellectu carentes tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis, ut ex praedictis patet. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem ad summum bonum, ut ex dictis* patet, etsi imperfectissime ad hanc similitudinem possint pertingere. Intellectus igitur quantumcumque modicum possit de divina cognitione percipere, illud erit sibi pro ultimo fine, magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium.

* Cap. XIX.

Amplius. Unumquodque maxime desiderat suum finem ultimum. Intellectus autem humanus magis desiderat, et amat, et delectatur in cognitione divinorum, quamvis modicum quidem de illis percipere possit, quam in perfecta cognitione quam habet de rebus infimis. Est igitur ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.

Adhuc. Unumquodque tendit in divinam similitudinem sicut in proprium finem. Illud igitur per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus finis eius. Deo autem assimilatur maxime creatura intellectualis per hoc quod intellectualis est: hanc enim similitudinem habet prae ceteris creaturis, et haec includit omnes alias. In genere autem huius similitudinis magis assimilatur Deo secundum quod intelligit actu, quam secundum quod intelligit in habitu vel potentia: quia Deus semper actu intelligens est, ut in Primo * probatum est. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod intelligit ipsum Deum: nam ipse Deus intelligendo se intelligit omnia alia, ut in Primo * probatum est. Intelligere igitur Deum est ultimus finis omnis intellectualis substantiae.

* Cap. LVI.

* Cap. XLIX.

Item. Quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est tantum propter se diligibile: non enim est abire in infinitum in appetitu naturae, quia desiderium naturae frustraretur, cum non sit possibile pertransire infinita. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles: nam in eis finis non est scire, sed operari. Scientiae autem speculativae sunt propter seipsas diligibiles: nam finis earum est ipsum scire. Nec invenitur aliqua actio in rebus humanis quae non ordinetur ad alium finem, nisi consideratio speculativa. Nam etiam ipsae actiones ludicrae, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, scilicet ut per eas quodammodo mente relevati, magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes: alias esset semper ludendum, si ludus propter se quaereretur, quod est inconveniens. Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: sicut ars gubernatoria, ad quam pertinet finis navis, qui est usus ipsius, est architectonica et praeceptiva respectu navisfactivae. Hoc autem modo se habet philosophia prima ad alias scientias speculativas, nam ab ipsa omnes aliae dependent, utpote ab ipsa accipientes sua principia, et directionem contra negantes principia: ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et *scientia divina* nominatur*. Est ergo cognitio divina finis ultimus omnis humanae cognitionis et operationis.

* I *Metaph.* II, 10; s. Th. I. 3.

Adhuc. In omnibus agentibus et moventibus ordinatis oportet quod finis primi agentis et motoris sit ultimus finis omnium: sicut finis ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium. Inter omnes autem hominis partes, intellectus invenitur superior motor: nam intellectus movet appetitum, proponendo ei suum obiectum; appetitus autem intellectivus, qui est voluntas, movet

---

10 forte *Ita* DNEG*b*; *om ceteri.* 14 intelligere *om* αY. 20 maximum] maxime DEP*d*, in se maxime N; *pro* intelligibile, cognoscibile αDWXYP*c*. 23 infimae *Ita* DWYsEH*b*P*c*; in fine *ceteri.* 45 modicum *om* EGZ. 50 finem *post* ultimum αDWXYP*c*. 51 et amat] amat GZ, et terminatur et amat N.

5 haec *explicite b*, hoc *explicite* WYZP*c*. 25 earum *Ita* DN*b*P*c*, eorum *ceteri.* 39 aliarum sicut ars gubernatoria] illorum sit gubernatoria Z; *idem om* ad quam ... architectonica.

appetitus sensitivos, qui sunt irascibilis et concupiscibilis, unde et concupiscentiae non obedimus nisi voluntatis imperium adsit; appetitus autem sensitivus, adveniente consensu voluntatis, movet iam corpus. Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum. *Finis autem et bonum intellectus est verum* *: et per consequens ultimus finis primum verum. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus.

* VI *Eth.*, II, 3; s. Th. l. 2.

Amplius. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur: unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari coeperunt, invenientes autem causam quiescebant *. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam: et *tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus* *. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.

* I *Metaph.*, II, 8; s. Th. l. 3.

* Ib. III, 1; s. Th. l. 4.

Praeterea. Cuiuslibet effectus cogniti naturaliter homo scire causam desiderat. Intellectus autem humanus cognoscit ens universale. Desiderat igitur naturaliter cognoscere causam eius, quae solum Deus est, ut in Secundo * probatum est. Non est autem aliquis assecutus finem ultimum quousque naturale desiderium quiescat. Non sufficit igitur ad felicitatem humanam, quae est ultimus finis, qualiscumque intelligibilis cognitio, nisi divina cognitio adsit, quae terminat naturale desiderium sicut ultimus finis. Est igitur ultimus finis hominis ipsa Dei cognitio.

* Cap. xv.

Amplius. Corpus, quod naturali appetitu tendit in suum *ubi*, tanto vehementius et velocius movetur, quanto magis appropinquat fini: unde probat Aristoteles, in I *de Caelo* *, quod motus naturalis rectus non potest esse ad infinitum, quia non magis moveretur postea quam prius. Quod igitur vehementius in aliquid tendit post quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Hoc autem invenimus in desiderio sciendi: quanto enim aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire. Tendit igitur desiderium naturale hominis in sciendo ad aliquem determinatum finem. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod Deus est. Est igitur cognitio divina finis ultimus hominis.

* Cap. VIII, 13; s. Th. l. 17.

Ultimus autem finis hominis, et cuiuslibet intellectualis substantiae, *felicitas* sive *beatitudo* nominatur: hoc enim est quod omnis substantia intellectualis desiderat tanquam ultimum finem, et propter se tantum. Est igitur beatitudo et felicitas ultima cuiuslibet substantiae intellectualis cognoscere Deum.

Hinc est quod dicitur *Matth.* v[8]: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.* Et Ioan. XVII[3]: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum.*

Huic etiam sententiae Aristoteles, in ultimo *Ethicorum* *, concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse *speculativam, quantum ad speculationem optimi speculabilis.*

* Cap. VII, 2; s. Th. l. 10.

---

3 nisi ... 4 sensitivus (*lineam unam autographi?*) *om* αXY; W *legit:* nisi adveniente consensu voluntatis; appetitus autem sensitivus movet iam *etc.* 19 nos *om* Z, eos G. 20 naturaliter *om* GZ, *ante* homo N. 25 scire *post* causam Pc, *post* desiderat Z. 33 terminat *om* E, quietet *post* desiderium GZPc, *ibidem* est *b.*

8 non magis] magis EZ. postea *om* EG, post Z*b*, velocius N. 9 post] postea DP. 11 tendit *Ita* DNZP; quod intendit W, intendit *ceteri.* 19 Ultimus autem finis hominis *hom om* αDWXY*b*. 20 felicitas] quae felicitas W, finis autem (hominis *supple*) et cuiuslibet intellectualis substantia felicitas *b; cf. var. praeced.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas qualiter Deus omnium sit finis, vult nunc ostendere qualiter particulari modo est finis substantiae intellectualis *. Circa hoc autem tria facit: primo, ostendit quod intelligere Deum est finis intellectualis creaturae; secundo, inquirit qualis cognitio de Deo sit eius finis, cap. XXXVIII; tertio, conditiones huius finis ostendit, cap. LI. Quia autem finis substantiae intellectualis est felicitas, circa primum duo facit: primo, ostendit quod intelligere Deum est eius finis et felicitas; secundo, ex hoc falsas de felicitate opiniones excludit, cap. XXVII.

* Cf. Comment. cap. XVIII, init.

Circa primum duo facit: primo, probat propositum; secundo, movet quaedam dubia et solvit, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, proponit quod omnes quidem creaturae pertingunt ad Deum tanquam ad finem ultimum, inquantum de similitudine eius aliquid participant. Creaturae tamen intellectuales quodam specialiori modo ad ipsum pertingunt, scilicet intelligendo ipsum. *Ideo finis ipsarum est Deum intelligere.* – Intelligitur conclusio de intellectione Dei in communi, non descendendo ad cognitionem quae per essentiam habetur, aut per creaturas, aut quovis alio modo.

Probatur autem primo sic. Ultimus finis cuiuslibet rei est Deus. Ergo intendit unumquodque sicut ultimo fini Deo coniungi quanto magis sibi possibile est. Ergo substantia intellectualis tendit in divinam cognitionem sicut in ultimum finem. – Primam consequentiam relinquit pro manifesta. – Secunda vero probatur. Quia vicinius coniungitur aliquid Deo dum ad eius substantiam aliquo modo cognoscendo pertingit, quam dum aliquam eius similitudinem consequitur.

2. Sed circa probationem huius consequentiae dubitatur. Videtur enim falsum quod magis et vicinius aliquid coniungatur Deo cognoscendo quam aliquam eius similitudinem participando, loquendo de cognitione Dei absolute, de qua loquitur Sanctus Thomas in hoc capite. Nam in cognitione quae a nobis habetur in via de Deo, non cognoscitur Deus nisi per speciem et similitudinem alicuius creaturae. Ergo Deus in tali cognitione non coniungitur nobis nisi per quandam sui imperfectam et deficientem similitudinem receptam in nobis, sicut et aliis rebus coniungitur, inquantum species creaturae quae a nobis cognoscitur, est quaedam imperfecta similitudo Dei. Ergo non magis coniungimur Deo cognoscendo quam eius similitudinem participando.

Respondetur quod hic non fit comparatio coniunctionum ad Deum per acceptionem ipsius Dei a creatura, quasi aliae creaturae accipiant aliquam similitudinem Dei, substantia autem cognoscens recipiat ipsam Dei substantiam, ut supponit obiectio: sed fit comparatio coniunctionum ad ipsum Deum per modum cuiusdam *attinctionis,*

iuxta quod habetur I *Sent.*, d. XXXVII, q. 1, art. 2. Et sic dicitur quod vicinius coniungitur aliquid Deo per cognitionem substantiae divinae, quam per acceptionem similitudinis eius. Per cognitionem enim, quae est operatio cognoscentis manens in cognoscente, ipsum cognoscens aliquo modo attingit ipsam substantiam divinam tanquam suae operationis obiectum, licet non attingat ipsam tanquam inhaerentem sibi secundum esse. Per acceptionem autem alicuius participatae similitudinis ipsius, res non attingit substantiam divinam, sed tantum quandam eius similitudinem. Et sic vicinius coniungitur res Deo per cognitionem quam per acceptionem cuiuscumque participatae perfectionis.

* Cf. n. IV.

II. *Secundo* *. Intelligere est propria operatio substantiae intellectualis. Ergo est eius finis. Ergo quod est perfectissimum in hac operatione est ultimus finis. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia propria operatio cuiuslibet rei est eius finis: cum sit eius secunda perfectio. Et quod ad propriam operationem bene se habet, dicatur virtuosum et bonum. – Secunda consequentia est manifesta. – Tertia vero probatur. Quia intelligere Deum est perfectissimum in genere huius operationis: cum huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiant, et ex eis cognoscantur; Deus autem sit perfectissimum intelligibile.

2. Circa istam propositionem, *Operatio propria cuiuslibet rei est finis eius*, duo sunt attendenda. Primum est, quod duplex potest esse finis rei, ut dicitur Quarto, d. XLIX, q. 1, a. 1 *: unus extrinsecus, ultimum scilicet ad cuius assecutionem res tendit; alius intrinsecus, *illa scilicet operatio qua res suo fini extrinseco primo coniungitur.* Intelligitur ergo propositio Sancti Thomae non de fine extrinseco, sed de intrinseco.

* Qª 2.

Secundum est quod, cum *operationis* nomen dupliciter accipi possit, scilicet prout nominat actionem, et prout nominat omne complementum potentiae, secundum quod superius, cap. XXII *, divisa est operatio in actionem et passionem: hoc loco non accipitur primo modo, sed secundo modo. Finis enim lapidis, secundum quod naturaliter movetur, non est aliqua actio ab ipsa producta, sed esse in loco deorsum. Unde in IV *Sent.*, loco allegato*, hanc propositionem Sanctus Thomas ponens, ait quod *finis cuiuslibet rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit.* Nomine ergo *operationis* intelligitur hic *complementum rei*, et *perfectio rei qua primo suo extrinseco fini coniungitur,* si habeat extrinsecum finem. Unde prima probatio huius propositionis hic inducitur, *quia operatio est secunda perfectio rei,* idest, ultimum complementum perfectionis: perfectio enim rei dividitur in primam tantum, et secundam. Verum tamen est quod res aliquam naturalem habens operationem quae est actio, ipsam actionem pro fine habet: unde et II *Caeli*, text. 17,* dicitur quod *unumquodque est propter suam operationem.*

* Init. - Cf. Comment. n. 1, 2, 3.

* Qª 1.

* Cap. III, 1; s. Th. l. 4.

3. Circa secundam probationem dictae propositionis, adverte: – cum dicatur virtuosus homo et bonus simpliciter ex eo quod est bene dispositus et suo fini proportionatus, illud per comparationem ad quod dicitur homo virtuosus et bonus, erit finis hominis. Et universaliter unumquodque habet pro fine illud per comparationem ad quod simpliciter dicitur bonum in suo genere: sicut bonum aurum est quod habet naturam et dispositionem suo fini, ad quem ordinatur, congruentem. Cum ergo virtuosum et bonum dicatur in ordine ad propriam operationem, est enim virtus, ut dicitur II *Ethic.**, *quae bonum facit habentem et opus eius reddit bonum,* – quod aliis verbis Sanctus Thomas expressit, dicens quod *omne quod ad propriam operationem bene se habet, dicitur virtuosum et bonum* – necesse est operationem propriam esse finem uniuscuiusque rei.

* Cap. VI, 2; s. Th. l. 6.

4. Circa illam propositionem, *et praecipue in operationibus quae non ordinantur ad aliqua operata,* attendendum quod non apparet quomodo immediate haec verba praecedentibus coniungantur. Et ideo aut aliquid deficit, puta hoc, *sicut et in aliis operationibus, et praecipue* etc.: vel debet esse immediate post primam propositionem in principio rationis positam, post hanc scilicet, *Propria operatio cuiuslibet rei est finis.* Quomodocumque autem ponatur, ideo illam ponit Sanctus Thomas, quia etsi in aliquibus operationibus dubium sit, in iis scilicet quae ordinantur ad aliqua operata, in illis enim ipsa operata videntur fines esse, ut in superioribus * patuit; in illis tamen quae ad alia operata non ordinantur, magis apparet quod ipsae operationes sint fines.

* Cf. cap. II, init. et comment.

5. Circa illam propositionem, *Huiusmodi operationes ex obiectis speciem recipiunt,* adverte, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XIV, a. 5, ad 3, quod intelligitur *de principali obiecto, non autem de obiecto quod in alio cognoscitur.* Habet etiam veritatem de ipso principali obiecto ratione suae speciei existentis in cognoscente, quae est principium operationis: *quia omnis operatio specificatur ex principio formali operationis.* – Ex hoc tollitur contradictio quae videtur esse in doctrina Sancti Thomae, dum aliquando dicit operationes specificari *ex obiectis*, aliquando vero dicit illas *ex formalibus principiis specificari.* Idem enim utrobique dicitur: quia obiecta non specificant nisi inquantum sunt formalia principia operationis per suas species; aut etiam per seipsa, si in aliquibus id contingat.

III. Ad hanc rationem* responderi posset, inquit Sanctus Thomas, quod ultimus finis substantiae intellectualis consistit quidem in intelligendo optimum intelligibile, non tamen optimum intelligibile cuiuslibet earum est optimum intelligibile simpliciter, sed secundum gradum ipsarum est gradus optime intelligibilium ab ipsis. Et ideo felicitas supremae substantiae est in intelligendo optimum intelligibile simpliciter, qui est Deus: aliarum autem felicitas est in intelligendo alia optime intelligibilia inferiora, secundum earum gradus. Et praecipue videtur de intellectu humano quod eius non sit intelligere optimum intelligibile simpliciter: quia ad cognoscendum maxime intelligibile *se habet sicut oculus noctuae ad solem.*

* Cf. n. II.

2. Sed contra hanc responsionem arguitur probando quod finis cuiuslibet substantiae intellectualis, etiam infimae, est Deum intelligere.

Primo. Omnium entium ultimus finis est Deus, ut ex superioribus patet. Ergo et intellectus humani. Ergo Deum intelligere est ultimus eius finis. – Patet [prima] consequentia. Quia intellectus humanus, idest anima intellectiva, est superior omnibus intellectu carentibus. Nobilioris autem substantiae non est ignobilior finis. – Secunda quoque consequentia probatur. Quia, ut ostensum est supra *, unumquodque intelligens consequitur finem suum ultimum per hoc quod ipsum intelligit.

* Num. 1.

Secundo. Res intellectu carentes non quiescunt in similitudine ad proxima agentia, sed habent pro fine assimilationem ad summum bonum, etsi imperfectissime ad eam possint pertingere. Ergo et intellectus, quantumcumque modicum de Deo cognoscere possit, illud erit sibi pro ultimo fine, magis quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium. – Probatur consequentia. Quia sicut illa tendunt in Deum sicut in finem per viam assimilationis, ita substantiae intellectuales per viam cognitionis.

Tertio. Intellectus humanus magis desiderat, amat et delectatur in cognitione divinorum, etiam modica, quam in perfecta infimarum rerum cognitione. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia unumquodque maxime desiderat suum finem.

IV. *Tertio principaliter arguitur ad conclusionem.* Deo maxime assimilatur creatura intellectualis per hoc quod est intellectualis: cum hanc prae ceteris habeat creaturis, et omnes alias haec similitudo includat. Et in hoc genere similitudinis magis Deo assimilatur cum intelligit actu quam cum intelligit habitu vel potentia: quia Deus est semper intelligens actu. Et in hoc quod intelligit actu, maxime assimilatur Deo secundum quod ipsum Deum intelligit: cum ipse Deus [intelligendo se] intelligat omnia alia. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia illud per quod unumquodque maxime Deo assimilatur, est ultimus eius finis: cum unumquodque tendat in divinam similitudinem sicut in ultimum finem.

Circa illam propositionem, *Similitudo ad Deum in natura intellectuali includit omnes alias,* advertendum quod,

cum similitudo sit convenientia in forma, secundum conditionem formae oportet esse similitudinis conditionem. Natura autem intellectualis omnes gradus formales aliarum rerum virtualiter continet, sicut et anima intellectiva omnes alias formas unite continet: nam continet esse, continet vivere, continet sentire, continet moveri secundum locum. Ideo quod assimilatur Deo in natura intellectuali, assimilatur ipsi quantum ad omnes perfectiones essendi secundum quas aliae creaturae illi assimilantur. Propterea bene inquit Sanctus Thomas hanc similitudinem omnes alias similitudines includere et continere.

V. *Quarto*. Omnes artes practicae, et omnis humana operatio ordinatur ad speculationem intellectus sicut ad finem. Omnis speculatio ordinatur ad metaphysicam. Metaphysica, quantum ad ea quae antecedunt cognitionem traditam de Deo, ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem. Ergo cognitio Dei est finis omnis humanae cognitionis et operationis.

Probatur primum antecedens. Quia quod est tantum propter aliud diligibile, est propter illud quod est propter se tantum diligibile: cum non sit in infinitum abire in appetitu naturae, alioquin frustraretur naturae appetitus. Omnes autem scientiae et artes et potentiae practicae sunt tantum propter aliud diligibiles, cum earum finis sit operari. Scientiae autem speculativae, cum earum finis sit scire, sunt propter seipsas diligibiles. Nec invenitur aliqua actio in rebus humanis, excepta speculatione, quae non ordinetur ad alium finem. Quod maxime manifestatur ex ludicris operationibus, quae videntur absque fine fieri: nam et ipsae habent aliquem finem debitum, scilicet relevationem mentis et maiorem potentiam ad studiosas operationes; alias esset semper ludendum.

Secundum vero antecedens probatur. Quia a prima philosophia omnes aliae scientiae speculativae dependent, tanquam ab ipsa sua accipientes principia, et ab ipsa contra negantes principia directae. In omnibus autem scientiis et artibus ordinatis, ad illam videtur pertinere ultimus finis quae est praeceptiva et architectonica aliarum: ut patet de arte gubernatoria navis respectu navisfactivae.

VI. Circa hanc rationem tria sunt quae dubietatem afferunt. Primum est, quia dicitur omnes practicas scientias ordinari ad opus, et speculativas esse per seipsas diligibiles. Hoc enim videtur falsum: quia aliquis potest addiscere scientias practicas ad hoc tantum ut sciat; et aliquis potest addiscere speculativam scientiam propter lucrum.

Secundum est, quia dicitur omnem humanam operationem ordinari ad speculationem intellectus ut ad finem. Hoc enim videtur falsum: quia multas operationes homo facit non ordinans eas ad speculationem; immo nihil de speculatione cogitans.

Tertium est, quia adducitur pro ratione quare actiones ludicrae non quaeruntur propter se, quia videlicet alias esset semper ludendum. Ista autem ratio non videtur sufficiens: quia, cum hic dicatur speculationem quaeri propter se, sequetur quod semper sit contemplationi insistendum; hoc autem videtur falsum, cum nullus inveniatur qui semper contemplationi insistat. Ergo etc.

2. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod hic loquitur Sanctus Thomas de scientia practica et speculativa inquantum huiusmodi sunt, et de iis quae sibi per se conveniunt, non autem de iis quae ipsis accidunt ex intentione addiscentis. Scientiae autem practicae, inquantum practica est, convenit ut ad opus aliquod extra intellectum ordinetur, ut patet ex ratione ipsius: dicitur enim scientia practica quae est de rebus operabilibus inquantum operabilia sunt; talis autem notitia per se ad opus dicit ordinem, et habet ad ipsum proportionem, tanquam ad illud propter quod, ut sic, est inventa, et a natura data sunt nobis principia ad eam inveniendam. Quamvis autem quandoque non sequatur ex ipsa scientia opus, non tollitur propter hoc quin ad opus sicut ad finem ex se ordinetur: sicut si ex medicina non sequatur sanitas, aut etiam medicina ad alium effectum ab aliquo ordinetur quam ad sanitatem, non sequitur quin medicina secundum se habeat pro fine sanitatem, et ad illam, inquantum est medicina, ordinetur. – Similiter speculatio, secundum naturam suam, inquantum scilicet est speculatio, non habet quod ad aliud ordinetur tanquam ad finem, sed magis propter seipsam quaeratur: licet aliqua speculatio, inquantum est deficiens et imperfecta, ad perfectiorem ordinetur, sicut aliae scientiae speculativae ad metaphysicam, tanquam ad perfectiorem et altiorem cognitionem, ordinantur. - Quia tamen non inconvenit aliquid rei praeter suam naturam ab extrinseco convenire, ideo non inconvenit ut ex intentione acquirentis scientiam, cognitio practica propter se quaeratur, et speculativa ad aliquid aliud ordinetur. Sed hoc ipsis per accidens, et praeter naturam ipsarum, convenit.

Dicitur ergo ad dubium quod non procedit ratio contra Sanctum Thomam. Quia arguitur de eo quod per accidens istis scientiis attribuitur. Sanctus Thomas autem loquitur de eo quod ipsis convenit per se et secundum propriam naturam.

3. Per hoc etiam patet solutio ad secundum. Licet enim aliquis suas actiones quae conveniunt homini inquantum homo est et ut ab aliis distinguitur, quae scilicet ratione sunt regulatae, ad speculationem non ordinet; omnes tamen secundum naturam suam sunt ad contemplationem ordinabiles, et ad illam proportionem habent vel mediate vel immediate, inquantum aliquo modo ad ipsam disponunt; aut causando aliquid speculationi deserviens, sicut ludicrae actiones, quibus animus recreatur et fit promptior ad speculationem; aut speculationis impedimenta removendo, sicut actiones virtutum moralium inordinatas removent passiones, quae habent a speculatione deturbare; et sic de aliis actionibus quibus aut mediate aut immediate ad speculationem homo iuvatur.

4. Ad tertium dicendum quod utique semper insistendum esset speculationi intellectus, per se loquendo, et natura speculationis considerata. Tum quia, ut dicitur I^{a} II^{ae}, q. xxxv, 5, ad 3, *contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus*. – Tum, quia est finis: finis autem quaeritur in infinitum ut dicitur a Sancto Thoma *Rom*. xii*. - Tum quia *delectationi quae est in considerando nihil est contrarium* ut dicitur I *Topicorum** et X *Ethicorum** (*quod intelligendum est per se*, ut notat Sanctus Thomas articulo allegato). Unde Beati, qui nihil habent a contemplatione retrahens, semper vacant contemplationi.

* Lect. 1. * Cap. xiii, 5. * Cap. iii, 7; s. Th. l. 3.

Per accidens tamen contingit ut contemplationi non sit semper insistendum, propter varias necessitates humanae vitae; et quia ex longa et diuturna contemplatione fatigatur homo, ex eo quod ad speculationem huius vitae oporteat opus virium sensitivarum concurrere.

Ludus autem non habet ex se unde sibi semper sit insistendum. Etsi enim, ut dicitur II^{a} II^{ae}, q. clxviii, a. 2, ad 3, *ipsae operationes ludi secundum suam speciem non ordinentur ad aliquem finem*, ut patet X *Ethicorum**, *delectatio tamen quae in ludo habetur, ordinatur ad aliquam animae recreationem et quietem*. Unde et hic dicitur quod tales ludicrae actiones, quae videntur absque fine fieri, habent aliquem finem debitum, ratione scilicet delectationis coniunctae; et superius in hoc tertio libro, cap. ii, dictum est quod *actiones ludicrae interdum sunt finis, quandoque autem sunt propter finem*; quod etiam intelligendum est ratione delectationis adiunctae.

* Cap. vi, 3; s. Th. l. 9

VII. *Quinto*. Finis intellectus est finis omnium actionum humanarum. Ergo ultimus finis totius hominis, et omnium desideriorum et actionum eius, est cognoscere primum verum, qui est Deus. - Patet consequentia. Quia *finis et bonum intellectus est verum*; et per consequens primum verum est ultimus finis. – Antecedens vero probatur. Quia inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor: quod patet ex ordine moventium in homine. In omnibus autem agentibus et moventibus ordinatis finis primi agentis et motoris est ultimus finis omnium, ut patet in exercitu.

Adverte quod, accipiendo motorem communiter, ut se extendit ad moventem per modum finis et ad moventem per modum efficientis, intellectus est primus motor in homine, quia movet voluntatem per modum finis: quod significavit Sanctus Thomas dum dixit quod movet appetitum *proponendo ei suum obiectum*; nam bonum et finis est obiectum

voluntatis. Accipiendo autem motorem pro movente per modum efficientis, voluntas est primus motor, inquantum omnes alias animae vires aut per essentiam aut per participationem rationales ad operationem movet. – Quomodo autem se habeat intellectus ad voluntatem in movendo per modum finis, satis dictum est in primo libro.* (* Cap. LXXII.)

VIII. *Sexto.* Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur, ut patet ex philosophandi origine; nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam; ad quam cum pervenerimus, arbitramur nos perfecte scire. Ergo naturaliter homo desiderat cognoscere primam causam tanquam ultimum finem. Ergo etc.

Advertendum quod ista ratio supponit finem omnis humanae inquisitionis et cognitionis esse ultimum hominis finem, quia ex superioribus rationibus constat omnes actus humanos ad speculationem intellectus secundum se ordinem habere.

IX. *Septimo.* Intellectus humanus cognoscit ens universale, idest, ens inquantum ens. Ergo naturaliter desiderat cognoscere causam eius. Sed haec causa est Deus. Ergo cognitio Dei est ultimus finis, non autem cognitio qualiscumque alterius intelligibilis sufficit ad humanam felicitatem. – Probatur prima consequentia. Quia cuiuslibet effectus cogniti homo naturaliter causam scire desiderat. – Secunda etiam probatur. Quia non est aliquis assecutus finem ultimum quousque eius naturale desiderium quiescat.

2. Circa efficaciam huius rationis dubium occurrit. Sicut enim homo naturaliter desiderat cognoscere causam entis communis, ita et particularium rerum desiderat causas particulares cognoscere: et sicut non quietatur naturale desiderium ex cognitione cuiuscumque intelligibilis nisi adsit et cognitio Dei, ita non quietatur naturale desiderium ex sola Dei cognitione, qui est universalis omnium causa, nisi adsit et particularium causarum cognitio. Ergo, sicut hic arguitur quod cognitio Dei est finis, quia, si ipsa non adsit, non est naturali desiderio satisfactum; ita concludi poterit quod finis ultimus hominis erit cognitio particularium causarum, quia, nisi illa adsit cognitioni causae universalis, quae est Deus, non quiescit naturale hominis desiderium.

Respondetur quod ratio Sancti Thomae procedit supposito naturali ordine nostrae cognitionis, quo ex cognitione inferiorum ad superiorum cognitionem ascendimus: puta ex iis quae moventur ascendimus in cognitionem substantiarum separatarum, et ex illarum cognitione in Dei cognitionem pervenimus, et cognitio inferiorum ad cognitionem superiorum ordinatur, et illi praesupponitur naturaliter. Iste enim est naturalis ordo nostrae cognitionis: non autem ut a suprema causa ad inferiorum cognitionem descendamus, ac si cognitio illius ad inferiorum cognitionem ordinetur. Isto ergo ordine supposito, optime procedit ratio Sancti Thomae. Quodcumque enim intelligibile creatum cognoverimus, restat adhuc naturale desiderium cognoscendi causam entis universalis, quae est Deus: illa autem habita, nulla ulterior cognitio desideratur. Ideo illa est ultimus finis, non autem cognitio alterius intelligibilis. Non est ergo eadem ratio de cognitione causae universalis, quae est Deus, et de cognitione causarum propriarum. Quia cognitio causae istius universalis includit praesuppositive cognitionem causarum particularium, ex qua causatur, sicut assecutio finis praesupponit assecutionem mediorum ordinatorum ad finem; et ad ulteriorem cognitionem non ordinatur; et ideo, ipsa posita, completur desiderium; ipsa autem non posita, non completur. Et propter hoc est ultimus finis. Cognitio autem causarum particularium non includit cognitionem primae causae tanquam medium ad ipsam ordinatum: immo ipsa illius cognitionem naturali ordine respicit tanquam id quod perfectius est. Ideo, quamvis ipsa ponatur, non propter hoc naturale desiderium sciendi quietatur, sed adhuc remanet desiderium cognoscendi Deum: sicut, habita evacuatione beneficio medicinae, adhuc desideratur sanitas.

Adverte autem quod ista ratio differt a praecedente, quia in illa arguitur ex eo quod Deus est rerum prima causa: hic autem arguitur ex eo quod Deus est causa immediata entis inquantum ens.

X. *Ultimo.* Quanto aliquis plura scit, tanto maiori desiderio affectat scire. Ergo naturale hominis desiderium in sciendo ad aliquem determinatum finem tendit. Hoc autem non potest esse aliud quam nobilissimum scibile, quod est Deus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod vehementius tendit in aliquid quam prius, non movetur ad infinitum, sed ad aliquid determinatum tendit. Quod probatur ex corpore naturaliter moto; et ex Aristotelis ratione I *Caeli*, text. 44.* (* Cap. VI, 3.)

Ex praedictis infert Sanctus Thomas corollarie quod, quia ultimus finis cuiuslibet creaturae intellectualis *felicitas* sive *beatitudo* nominatur, *substantiae intellectualis beatitudo et felicitas est cognoscere Deum.*

Confirmatur autem auctoritate *Matth.* V; *Ioan.* XVII; et Aristotelis in ultimo libro *Ethicorum.*

CAPITULUM VIGESIMUM SEXTUM

UTRUM FELICITAS CONSISTAT IN ACTU VOLUNTATIS.

Quia vero intellectualis substantia sua operatione pertingit ad Deum non solum intelligendo, sed etiam per actum voluntatis, desiderando et amando ipsum et in ipso delectationem habendo, potest alicui videri quod ultimus finis, et ultima hominis felicitas, non sit in cognoscendo Deum, sed magis in amando, vel aliquo alio actu voluntatis se habendo ad ipsum: praecipue cum obiectum voluntatis sit bonum, quod habet rationem finis; verum autem, quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi inquantum et ipsum est bonum. Unde non videtur homo consequi ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Praeterea. Ultima perfectio operationis est delectatio, *quae perficit operationem sicut pulcritudo iuventutem,* ut in X *Ethicorum** Philosophus dicit. Si igitur perfecta operatio est ultimus finis, videtur quod ultimus finis magis sit secundum operationem voluntatis quam intellectus. (* Cap. IV, 8; S. Th. l. 6.)

Adhuc. Delectatio videtur ita propter se desiderari quod nunquam propter aliud: stultum enim est quaerere ab aliquo quare velit delectari. Haec autem est conditio ultimi finis: ut scilicet propter se quaeratur. Est igitur ultimus finis

1 intellectualis] ipsa intellectualis N. 3 etiam *post* per actum αWXYP*c*. 11 autem] etiam αDWP*c*. 12 ipsum] ipse P*d*.
10 stultum] non N. 11 ab aliquo *om* αWY.

magis in operatione voluntatis quam intellectus, ut videtur.

Item. In appetitu ultimi finis maxime omnes concordant: cum sit naturalis. Plures autem quaerunt delectationem quam cognitionem. Magis igitur videtur esse finis delectatio quam cognitio.

Amplius. Voluntas videtur esse altior potentia quam intellectus: nam voluntas movet intellectum ad suum actum; intellectus enim actu considerat quae habitu tenet, cum aliquis voluerit. Actio igitur voluntatis videtur nobilior quam actio intellectus. Magis igitur videtur ultimus finis, quae est beatitudo, consistere in actu voluntatis quam in actu intellectus.

Hoc autem esse impossibile manifeste ostenditur.

Cum enim beatitudo sit proprium bonum intellectualis naturae, oportet quod secundum id intellectuali naturae conveniat quod est sibi proprium. Appetitus autem non est proprium intellectualis naturae, sed omnibus rebus inest: licet sit diversimode in diversis. Quae tamen diversitas procedit ex hoc quod res diversimode se habent ad cognitionem. Quae enim omnino cognitione carent, habent appetitum naturalem tantum. Quae vero habent cognitionem sensitivam, et appetitum sensibilem habent, sub quo irascibilis et concupiscibilis continetur. Quae vero habent cognitionem intellectivam, et appetitum cognitioni proportionalem habent, scilicet voluntatem. Voluntas igitur, secundum quod est appetitus, non est proprium intellectualis naturae: sed solum secundum quod ab intellectu dependet. Intellectus autem secundum se proprius est intellectuali naturae. Beatitudo igitur vel felicitas in actu intellectus consistit substantialiter et principaliter, magis quam in actu voluntatis.

Adhuc. In omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum: sicut motor naturaliter prior est quam moveri ipsius mobilis. Talis autem potentia est voluntas: appetibile enim movet appetitum. Obiectum igitur voluntatis est prius naturaliter quam actus eius. Primum igitur eius obiectum praecedit omnem actum ipsius. Non potest ergo actus voluntatis primum volitum esse. Hoc autem est ultimus finis, qui est beatitudo. Impossibile est igitur quod beatitudo sive felicitas sit ipse actus voluntatis.

Praeterea. In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, prius oportet quod actus illius potentiae feratur in obiectum aliud, et postmodum feratur in suum actum. Si enim intellectus intelligit se intelligere, prius oportet poni quod intelligat rem aliquam, et consequenter quod intelligat se intelligere: nam ipsum intelligere quod intellectus intelligit, alicuius obiecti est; unde oportet quod vel procedatur in infinitum, vel, si est devenire ad primum intellectum, hoc non erit ipsum intelligere, sed aliqua res intelligibilis. Similiter oportet quod primum volitum non sit ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. Primum autem volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo sive felicitas: nam propter hanc volumus quaecumque volumus. Impossibile est igitur felicitatem essentialiter in actu voluntatis consistere.

Amplius. Unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet naturae suae veritatem: differt enim verus homo a picto per ea quae substantiam hominis constituunt. Vera autem beatitudo non differt a falsa secundum actum voluntatis: nam eodem modo se habet voluntas in desiderando vel amando vel delectando, quicquid sit illud quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive falso; utrum autem vere sit summum bonum quod ut tale proponitur vel falso, hoc differt ex parte intellectus. Beatitudo igitur, sive felicitas, in intellectu essentialiter magis quam in actu voluntatis consistit.

Item. Si aliquis actus voluntatis esset ipsa felicitas, hic actus esset aut desiderare, aut amare, aut delectari. Impossibile est autem quod desiderare sit ultimus finis. Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet: hoc autem contrariatur rationi ultimi finis. – Amare etiam non potest esse ultimus finis. Amatur enim bonum non solum quando habetur, sed etiam quando non habetur, ex amore enim est quod non habitum desiderio quaeratur: et si amor iam habiti perfectior sit, hoc causatur ex hoc quod bonum amatum habetur. Aliud igitur est habere bonum quod est finis, quam amare, quod ante habere est imperfectum, post habere vero perfectum. – Similiter autem nec delectatio est ultimus finis. Ipsum enim habere bonum causa est delectationis: vel dum bonum nunc habitum sentimus; vel dum prius habitum memoramur; vel dum in futuro habendum speramus. Non est igitur delectatio ultimus finis. – Nullus ergo actus voluntatis potest esse substantialiter ipsa felicitas.

Adhuc. Si delectatio esset ultimus finis, ipsa secundum seipsam esset appetenda. Hoc autem est falsum. Refert enim quae delectatio appetatur ex eo ad quod consequitur delectatio: nam delectatio quae consequitur bonas et appetendas

---

7 esse] *om* EGZ. 9 ad suum actum] ad finem αDWGXP*c*. 14 in actu] *Ita* DEWY*b*; actu αXP*c*, *om* GNZ. 21 naturae] *om* αDG, *ante* intellectualis WY; Z *omisso hom* 18 oportet... 21 naturae *prosequitur* sed appetitus omnibus *etc.* 24 ad cognitionem *om* GZ. 26 sensitivam et appetitum sensibilem habent] sensitivam et appetitivam sensualem habent E *et* sensualem *post* habent Z, appetitivam et sensitivam habent sensualem G. 28 continetur] continentur Z*b*P*c*. 30 proportionalem] proportionatum P*d*. scilicet] secundum GZ. 34 est] inest BFHWX*b*. 47 qui *Ita* DN*b*; quae αWXYP*c*, quod EGZ; *cf.* 72 a 4. 48 igitur *om* α. 52 aliud] aliquod ZP*c*; *pro sequenti* feratur, fertur αEGWX. 54 poni] ponere αDWXYP*c*.

10 felicitas] ipsa felicitas Z. 11 hanc] *Ita* Z; hoc *ceteri.* 12 essentialiter] *Ita* EGNW*b*P*c*; esse naturaliter α *et sine* esse DY, naturaliter et principaliter W, *om* Z. 15 naturae] *post* suae EGXZ*b*P*c*. 16 veritatem *Ita* ENZ; virtutem *ceteri.* 19 modo] *om* αX. 24 vel] ut αN, sive DX, aut Y*b*. 35 enim] *om* αX. 39 amatum *post* habetur αDWYP*c*, *om* Z. Aliud est igitur habere bonum] Illud autem dicitur esse bonum habere N. 42 vero *om* αDWXYP*c*, est *b*. 43 ultimus *Ita* EGZ*b*P*c*; *om ceteri.* 52 Refert] Restat X. quae *Ita* DEGP*c*; quod *ceteri.*

operationes, bona est et appetenda; quae autem malas, mala et fugienda. Habet igitur quod sit bona et appetenda ex alio. Non est igitur ipsa ultimus finis, qui est felicitas.

Adhuc. Rectus ordo rerum convenit cum ordine naturae: nam res naturales ordinantur in suum finem absque errore. In naturalibus autem est delectatio propter operationem, et non e converso. Videmus enim quod natura illis operationibus animalium delectationem apposuit quae sunt manifeste ad fines necessarios ordinatae, sicut in usu ciborum, qui ordinatur ad conservationem individui, et in usu venereorum, qui ordinatur ad conservationem speciei: nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis abstinerent. Impossibile ergo est quod delectatio sit ultimus finis.

Item. Delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti, sicut desiderium est inclinatio voluntatis in aliquod bonum consequendum. Sicut autem homo per voluntatem inclinatur in finem et quietatur in illo, ita corpora naturalia habent inclinationes naturales in fines proprios, quae quidem quietantur fine iam adepto. Ridiculum autem est dicere quod finis motus corporis gravis non sit esse in loco proprio, sed quietatio inclinationis qua in hoc tendebat. Si enim hoc principaliter natura intenderet ut inclinatio quietaretur, non daret eam; dat autem eam ut per hoc tendat in locum proprium; quo consecuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio. Et sic quietatio talis non est finis, sed concomitans finem. Nec igitur delectatio est finis ultimus, sed concomitans ipsum. Multo igitur magis nec aliquis voluntatis actus est felicitas.

. Adhuc. Si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur etiam finis ultimus per quam primo consequitur rem illam: sicut his quibus pecunia est finis, dicitur etiam possidere pecuniam finis, non autem amare, neque concupiscere. Finis autem ultimus substantiae intellectualis est Deus. Illa igitur operatio hominis est substantialiter eius beatitudo vel felicitas, per quam primo attingit ad Deum. Hoc autem est intelligere: nam velle non possumus quod non intelligimus. Est igitur ultima felicitas hominis in cognoscendo Deum per intellectum substantialiter, non in actu voluntatis.

Iam igitur per ea quae dicta sunt, patet solutio in contrarium obiectorum. Non enim, si felicitas per hoc quod habet rationem summi boni, est obiectum voluntatis, propter hoc necesse est quod sit substantialiter ipse actus voluntatis: ut prima ratio procedebat. Immo ex hoc ipso quod est primum obiectum, sequitur quod non sit actus eius, ut ex dictis apparet.

Neque etiam oportet quod omne id quo res quocumque modo perficitur, sit finis illius rei: sicut secunda ratio procedebat. Est enim aliquid perfectio alicuius dupliciter: uno modo, ut habentis iam speciem; alio modo, ut ad speciem habendam. Sicut perfectio domus secundum quod iam habet speciem, est id ad quod species domus ordinatur, scilicet habitatio: non enim domus fieret nisi propter hoc; unde et in definitione domus oportet hoc poni, si debeat definitio esse perfecta. Perfectio vero ad speciem domus, est tam id quod ordinatur ad speciem constituendam, sicut principia substantialia ipsius; quam id quod ordinatur ad speciei conservationem, sicut apodiacula, quae fiunt ad sustentationem domus; quam etiam illa quae faciunt ad hoc quod usus domus sit convenientior, sicut pulcritudo domus. Illud igitur quod est perfectio rei secundum quod iam habet speciem, est finis ipsius: ut habitatio est finis domus. Et similiter propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi usus eius, est finis ipsius. Quae autem sunt perfectiones rei ad speciem, non sunt finis rei: immo res est finis ipsarum; materia enim et forma sunt propter speciem. Licet enim forma sit finis generationis, non tamen est finis iam generati et speciem habentis: immo ad hoc quaeritur forma ut species sit completa. Similiter conservantia rem in sua specie, ut sanitas et vis nutritiva, licet perficiant animal, non tamen sunt finis animalis, sed magis e converso. Ea etiam quibus aptatur res ad proprias operationes speciei perficiendas, et ad debitum finem congruentius consequendum, non sunt finis rei, sed magis e converso: sicut pulcritudo hominis, et robur corporis, et alia huiusmodi, de quibus dicit Philosophus, in I *Ethicorum* *, quod *organice deserviunt felicitati*. – Delectatio autem est perfectio operationis, non ita quod ad ipsam ordinetur operatio secundum suam speciem, sed ordinatur ad alios fines, sicut comestio ordinatur secundum suam speciem ad conservationem individui: sed est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei; nam propter delectationem attentius et decentius operationi insistimus in qua delectamur. Unde in X *Ethicorum* Philosophus dicit quod *delectatio perficit operationem sicut decor iuventutem* *, qui quidem est propter eum cui inest iuventus, et non e converso.

* Cap. VIII, 16; IX, 7. - s. Th. l. 13, 14.

* Supra, *Praeterea. Ultima.*

Neque autem quod delectationem non propter aliud volunt homines sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis: sicut tertia ratio concludebat. Nam delectatio, etsi

2 mala] mala est DEGZ*b*P*c*. 4 qui *Ita* WsZ; quae GNZ, quod *ceteri*. 11 manifeste] maxime EZ. 13 in usu *om* W, usu αDY. 22 inclinatur] ordinatur EGZ, *om* W. 25 fine] in fine GZ. 30 tendat *post* proprium αDWXYP*c*. 31 quo consecuto *sensu passivo*. 32 inclinationis *post* quietatio GWZ. 35 igitur *post* magis GZ. 38 eius *om* P, *post* operatio Z. etiam] esse YP; *pro* primo, sic EGZ. 40 his quibus] in his (illis GZ) in quibus DEGNZ, in his quibus X*b*. 41 neque concupiscere *om* GZ, 45 primo] sic EGZ. 49 non] non autem D, et non P*d*. 51 in contrarium] [in E] contrariorum EGZ. 55 ex hoc] hoc N; *pro* primum, proprium *b*, *om* G.

3 oportet quod omne] oportet omne BFHWX, oportet esse omne C, esse D, oportet quod esse EG. 7 iam *om* GZ. 9 species ... habitatio] scilicet habitatio (habitudo Z) domus ordinatur GZ. 14 speciem] domus *addit* N. 17 apodiacula *Ita* CDGZ; appodiacula *ceteri*. 43 secundum suam speciem *om* P*c*. 45 perfectioni *Ita* ZsDE*b*P*c*; delectationibus (quae ordinantur) X, perfectionis *ceteri*; N vide pA. 52 delectationem] delectationi BFH.

non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans: cum ex adeptione finis delectatio consurgat.

Non autem plures quaerunt delectationem quae est in cognoscendo, quam cognitionem. Sed plures sunt qui quaerunt delectationes sensibiles quam cognitionem intellectus et delectationem ipsam consequentem: quia ea quae exterius sunt, magis nota pluribus existunt, eo quod a sensibilibus incipit humana cognitio.

Quod autem quinta ratio proponit, voluntatem esse altiorem intellectu, quasi eius motivam, falsum esse manifestum est. Nam primo et per se intellectus movet voluntatem: voluntas enim, inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens, inquantum scilicet intelligere ipsum apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod intellectus actu intelligit. Et in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit: nunquam enim voluntas desideraret intelligere nisi prius intellectus ipsum intelligere apprehenderet ut bonum. – Et iterum, voluntas movet intellectum ad operandum in actu per modum quo agens movere dicitur; intellectus autem voluntatem per modum quo finis movet, nam bonum intellectum est finis voluntatis; agens autem est posterior in movendo quam finis, nam agens non movet nisi propter finem. Unde apparet intellectum simpliciter esse altiorem voluntate: voluntatem vero intellectu per accidens et secundum quid.

9 sensibilibus] sensibus αDWXY.
5 intellectus *om* αDWXYPc.

Commentaria Ferrariensis

Cum in praecedenti capite determinatum sit felicitatem et beatitudinem in intellectione Dei consistere, in hoc capite vult Sanctus Thomas quaedam dubia removere, quibus posset alicui videri quod magis in actu voluntatis consisteret*. Circa hoc autem tria facit: primo, movet dubia; secundo, probat beatitudinem in actu voluntatis non posse consistere*; tertio, ad obiecta respondet**.

* Cf. Comm. cap. praec., init.
* Cf. n. II.
** Cf. num. XIV.

I. Quantum ad primum, adducuntur quinque rationes quibus videtur quod felicitas magis in actu voluntatis consistat quam in actu intellectus.

Prima est. Obiectum voluntatis est bonum, quod habet rationem finis; et verum, quod est obiectum intellectus, non habet rationem finis nisi inquantum est bonum. Ergo homo non consequitur ultimum finem per actum intellectus, sed magis per actum voluntatis.

Secunda est. Ultima perfectio operationis est delectatio, ut patet X *Ethicorum*. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia perfecta operatio est ultimus finis.

Tertia est. Delectatio ita propter se videtur desiderari quod nunquam propter aliud. Ergo est ultimus finis. Ergo etc.

Quarta est. Plures quaerunt delectationem quam cognitionem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in appetitu ultimi finis maxime omnes concordant: cum sit naturalis.

Quinta est. Voluntas est altior potentia quam intellectus: quia movet intellectum ad finem. Ergo actio voluntatis est nobilior actione intellectus. Ergo etc.

II. Quantum ad secundum*, probat Sanctus Thomas, istis non obstantibus, quod *est impossibile ultimam hominis felicitatem in actu voluntatis consistere**.

* Cf. init. Comment.
* Cf. n. XIX, XXI.

Et arguit primo sic. Beatitudo secundum illud intellectuali naturae convenit quod est sibi proprium. Ergo in actu intellectus substantialiter consistit et principaliter, magis quam in actu voluntatis. – Probatur antecedens. Quia beatitudo est proprium bonum intellectualis naturae. – Consequentia vero probatur. Quia intellectus secundum se est proprius intellectuali naturae: voluntas autem, secundum quod est appetitus, non est ei propria, sed solum secundum quod ab intellectu dependet; cum appetitus omnibus rebus insit; diversimode tamen secundum quod diversimode se habent ad cognitionem, ut patet per appetitus et naturas discurrendo.

Advertendum quod voluntas habet quod sit appetitus, in quo cum appetitu aliarum rerum convenit; et habet ut consequatur intellectum, in quo ab aliarum rerum appetitu differt; nam appetitus naturalis formam naturalem consequitur, sensitivus autem sensitivam. Licet ergo voluntas sit propria intellectuali naturae, non tamen habet ut sit illi propria inquantum absolute est appetitus, sed inquantum est intellectualis appetitus. Ideo tota proprietas ipsius ad intellectualem naturam est ex intellectu: sicut proprietas appetitus naturalis ad rem naturalem est ex naturali forma, et proprietas sensitivi appetitus ad animal est ex sensu. Propterea bene inquit Sanctus Thomas quod intellectus secundum se, hoc est, non propter dependentiam ex aliqua alia virtute, est proprius intellectuali naturae: voluntas autem est proprium eius secundum quod ab intellectu dependet.

III. *Secundo.* Primum obiectum voluntatis praecedit omnem actum eius. Ergo eius actus non potest esse primum volitum. Ergo non potest esse beatitudo. – Probatur antecedens. Quia in omnibus potentiis quae moventur a suis obiectis, obiecta sunt naturaliter priora actibus illarum potentiarum, sicut motor praecedit naturaliter moveri. Voluntas autem est talis potentia: cum moveatur ab appetibili. – Prima consequentia patet. – Secunda vero probatur. Quia primum volitum est ultimus finis, quae est beatitudo.

Advertendum quod, cum beatitudo dupliciter accipi possit, ut in superioribus patuit, scilicet quantum ad communem rationem beatitudinis, quae est ratio summi boni, et quantum ad rationem particularem eius in quo ratio summi boni salvatur: cum dicitur quod primum volitum est ultimus finis, quae est beatitudo, accipitur *beatitudo* non solum quantum ad communem rationem summi boni per se et absolute acceptam; sed etiam quantum ad particularem rationem eius in quo summi boni ratio salvatur. Nam hic loquitur Sanctus Thomas non de prioritate durationis, sed de prioritate perfectionis. Perfectissimum autem appetibile et volibile est id in quo summi boni ratio invenitur: accipiendo *summum bonum* ut se extendit et ad ultimum finem extrinsecum creaturae intellectualis, qui est Deus; et ad ultimum finem intrinsecum, qui est adeptio illius extrinseci finis. Et hoc dicitur primum obiectum voluntatis et primum volitum, propter quod omnia alia sunt volenda. Et hoc naturaliter omnem actum voluntatis praecedit, sicut omne obiectum praecedit naturaliter actum potentiae quam movet, ea scilicet prioritate qua *dicitur natura prius a quo non convertitur subsistendi consequentia**. Idcirco, cum nihil seipso secundum eandem rationem naturaliter prius sit; optime sequitur, ut deducit Sanctus Thomas, quod actus voluntatis non potest esse ipsa beatitudo, quod est primum volitum.

* Categ. IX, 3.

IV. *Tertio**. In omnibus potentiis quae possunt converti in suos actus, oportet quod prius actus illius potentiae feratur in obiectum aliquod, et postmodum feratur in suum actum: ut patet in intellectu prius intelligente aliquod obiectum quam intelligat se intelligere. Ergo primum volitum non potest esse ipsum velle, sed aliquid aliud bonum. Ergo nec potest esse essentialis beatitudo. – Probatur secunda

* Cf. n. VI.

consequentia. Quia primum volitum intellectualis naturae est ipsa beatitudo: propter hoc enim volumus quaecumque volumus.

V. Ad hanc rationem posset ex verbis Scoti in IV *Sent.*, d. XLIX, q. IV*, dici quod utique voluntatis actus non est primum volitum, sed hoc est obiectum ad extra: et consequenter non est finis omnino ultimus, propter quem omnia volumus. Et hoc concludit ratio. Huic tamen non repugnat quin magis appropinquet ad simpliciter ultimum extra ipse actus voluntatis quam actus intellectus, et ex hoc habeat quod sit ultimus finis intrinsecus, et beatitudo essentialis intrinseca.

* Fol. 145 v, b (Ven. 1497).

Secundo, posset haec ratio reprehendi tanquam per fallaciam aequivocationis peccans*. Nam cum dicitur quod primum volitum non est ipsum velle, quia potentia prius fertur in obiectum aliquod quam in suum actum, ibi accipitur primum volitum prioritate durationis. Cum autem subsumitur quod primum volitum est beatitudo, accipitur primum volitum prioritate perfectionis: quod patet quia adducitur pro ratione quod propter hoc volumus quaecumque volumus; haec enim est conditio et ratio perfectissimi voliti.

* Ib. fol. 146, a.

2. Ad tollendam autem hanc Scoti responsionem, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae I II^ae^, q. XI, a. 3*; et Quarto, d. XLIX, q. III, a. 4, qu^a^ 3*, quod cum duplex sit finis ultimus, unus scilicet extrinsecus, qui ad nullum omnino finem ordinatur, alius vero intrinsecus, qui scilicet et ipse ad nullum ulteriorem finem ordinatur intrinsecum; et finis intrinsecus sit assecutio quaedam finis extrinseci, sive operatio quae fini exteriori primo coniungit: isti duo fines simul sumpti habent rationem unius voliti, inquantum unum est ratio volendi alterum. Et ideo utrumque habet rationem primi voliti in suo ordine. Dum enim aliquis vult pecuniam tanquam ultimum finem, simul vult pecuniam et consecutionem pecuniae, aut possessionem ipsius inquantum est eius assecutio, ita quod et pecunia et assecutio pecuniae habent rationem unius voliti: et sicut apud ipsum pecunia est primum volitum, ita et eius assecutio, unum sicut extrinsecus finis, alterum sicut intrinsecus.

* Ad 3.
* Cf. ib. q. 1, a. 1, qu^a^ 2.

Sic etiam in vera beatitudine, et vero ultimo fine, voluntas vult simul Deum et assecutionem eius, nec vult Deum sicut ultimum suum finem sibi acquirendum, nisi simul volendo eius assecutionem inquantum est eius assecutio. Unde et utrumque simul est primum volitum: Deus quidem primum volitum extrinsecum; assecutio autem, inquantum huiusmodi, primum volitum intrinsecum.

Ex hoc sequitur optime, ut concludit ratio, quod actus voluntatis non potest esse ultimus finis etiam intrinsecus, nedum extrinsecus, sic arguendo. Ultimus finis tam intrinsecus quam extrinsecus est primum volitum: quia uterque simul est id propter quod omnia, aut scilicet explicite aut implicite, volumus. Sed actus voluntatis non est primum volitum, ergo nullo modo est ultimus finis. – Probatur minor. Quia primum in quod fertur potentia quae super actum suum reflectitur, non est actus ipsius potentiae, sed aliquid aliud in quod actus fertur sicut in obiectum: oportet enim quemlibet huiusmodi actum habere aliquod obiectum a se distinctum ad quod potentia ordinem habeat, et in quod per ipsum actum feratur, ut patet in omnibus huiusmondi potentiis discurrendo. Sed voluntatis obiectum est volitum et appetibile. Ergo oportet ut prius voluntas velit aliquid aliud quam suum actum. Et sic eius actus non potest esse primum volitum.

Constat itaque responsionem Scoti non infringere rationem Sancti Thomae: et quod ipsa ratio optime concludit actum voluntatis non posse esse ultimum finem etiam intrinsecum.

3. – Ad secundum respondetur quod per primum volitum intelligit Sanctus Thomas non primum duratione tantum; nec primum perfectione ut sic; sed primum secundum naturam absolute. Tale autem dicitur quod praesupponitur aliis volitis ita quod, aliis positis, ipsum ponitur, et ipso remoto, alia removentur. Et in hoc sensu vera est utraque propositio. Nam verum est quod velle non potest esse primum volitum, quia praesupponit aliud volitum, scilicet obiectum ad quod terminatur ipsum velle. Si enim ponitur velle, oportet esse aliquid ad quod terminetur; et si non ponitur aliquod obiectum ad quod terminetur, non potest poni ipsum velle; oportet enim omnem actum et operationem ad aliquod obiectum terminari, cum ab ipso speciem sumat. – Similiter verum est quod primum volitum est beatitudo, primum dico secundum naturam: quia nihil praesupponitur volitum prius propter quod beatitudinem quis velit, sed omne quod quis vult, propter ipsam vult beatitudinem, aut explicite aut implicite; cum virtus ultimi finis in omni volito salvetur, sicut et virtus primi efficientis in omnibus secundis efficientibus salvatur.

Cum autem dicitur quod ratio adducta pro secunda propositione probat de primitate secundum perfectionem: dicitur quod utique ex illa ratione concludi potest beatitudinem esse primum volitum primitate perfectionis, quia primitas perfectionis in causis efficientibus et finalibus concomitatur primitatem naturae; prima enim causa efficiens secundum naturam, quae scilicet omnibus aliis praesupponitur, est perfectissima omnium causarum efficientium; et primum simpliciter volitum, ad quod scilicet omnia volita ordinantur tanquam in ultimum finem, est perfectissimum volitum. Veruntamen ex illa ratione concludi etiam potest beatitudinem esse primum volitum prioritate naturae: prius enim natura volumus id propter quod omnia volumus, quam quaecumque alia. Et ad hoc concludendum inducitur a Sancto Thoma. Ex hoc enim quod propter beatitudinem volumus quaecumque volumus, patet quod beatitudo ad alium ulteriorem finem non ordinatur; et quod omnia a nobis volita ad ipsum tanquam ad ultimum finem tendunt; in quo consistit ratio primi voliti secundum naturam.

4. Attendendum autem quod ista ratio differt a priori, quia in praecedenti probatur actum voluntatis non esse primum volitum, ex ordine naturali inter obiectum et actum voluntatis absolute consideratum inquantum est actus: in hac autem ratione idem probatur ex ordine inter obiectum et actum voluntatis inquantum et ipse potest habere rationem voliti.

VI. *Quarto*. Vera beatitudo a falsa differt ex parte intellectus, non autem ex parte voluntatis: cum voluntas eodem modo se habeat in amando vel desiderando vel delectando, quicquid illud sit quod sibi proponitur ut summum bonum, sive vere sive false; utrum autem vere vel falso sit summum bonum, differt ex parte intellectus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suae naturae veritatem: sicut verus homo differt a picto per ea quae substantiam hominis constituunt.

2. Sed videtur ista ratio deficere. Cum enim dicitur quod vera beatitudo differt a falsa ex parte intellectus, aut intelligitur quod ex aliquo ad intellectum pertinente differat tanquam ex forma: aut quod talis differentia per actum intellectus cognoscatur. Si primo modo accipiatur, tunc illa propositio a tenentibus beatitudinem intrinsecam esse actum voluntatis, negabitur. Non enim, apud ipsos, ex aliquo ad intellectum pertinente vera beatitudo a falsa distinguitur, sed ex eo quod ad voluntatem pertinet.

Si autem secundo modo intelligatur, falsa est consequentia, et probatio nulla est, si sic arguatur: Unumquodque secundum ea quae constituunt substantiam eius, habet suae naturae veritatem: sed vera beatitudo cognoscitur distingui a falsa per intellectum, non autem per voluntatem: ergo quod pertinet ad intellectum est de essentia et substantia beatitudinis, non autem quod pertinet ad voluntatem. – Iterum negatur consequentia: quia arguitur ex propositionibus non syllogizatis.

3. Respondetur quod ratio optime concludit si bene intelligatur. Dicitur enim quod propositio illa, *Vera beatitudo differt a falsa ex parte intellectus,* intelligitur in primo sensu. scilicet quod ex aliquo ad intellectum pertinente formaliter differt a falsa. Et licet Scotus eam forte negaret, est tamen vera, et probari potest, si natura intellectus et voluntatis consideretur. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod, cum voluntatis obiectum sit bonum cognitum; et voluntas non feratur in obiectum nisi

secundum quod sibi per intellectum proponitur, et secundum eam rationem secundum quam sibi proponitur: non refert, quantum ad voluntatem, utrum illud quod sibi proponitur tanquam summum bonum et beatitudo, sit secundum veritatem summum bonum necne; quia, dummodo sibi offeratur sub ratione summi boni, ad quam rationem naturalem habet inclinationem, in ipsum fertur acceptando. Et ideo iudicium de vera beatitudine non potest sumi ex ipsa voluntate, quasi in hoc quod est vere beatitudo, feratur voluntas amando illud et in ipso se oblectando, in eo autem quod non est vera beatitudo, non se oblectet. Sed bene iudicium de vera beatitudine sumitur ex ipso intellectu. Cum enim beatitudo et summum bonum sit perfectum bonum et summa perfectio creaturae intellectualis inquantum intellectualis est, illud vere est beatitudo et summum bonum hominis quod est vere perfectum bonum et summa perfectio ipsius inquantum est intellectualis natura: quod autem non est vere talis perfectio, non est vere summum bonum ipsius. Natura vero intellectualis habet ut intellectualis dicatur ex eo quod habet intellectum. Ideo vera beatitudo a falsa ex ordine ad intellectum formaliter differt. Et sic constat quod, si debeat poni beatitudo essentialiter consistere in actu intellectus aut in actu voluntatis, magis ponenda est in actu intellectus. Et hoc est intentum rationis Sancti Thomae.

VII. *Quinto*. Neque desiderare, neque amare, neque delectari est ipsa felicitas. Ergo etc. – Probatur antecedens quantum ad omnes partes. Non enim est desiderium: quia desiderium est non habiti; quod contrariatur rationi ultimi finis. – Non amor: quia aliud est habere bonum quod est finis, quam amare; cum ante habere sit imperfectum, post habere vero sit perfectum; nam amatur bonum etiam antequam habeatur, et amor habiti perfectior est ex hoc quod bonum habetur amatum. – Non etiam est delectatio: quia causatur ex eo quod est habere bonum.

2. Advertendum primo, quod in hac ratione praesupponitur felicitatem formalem et intrinsecam consistere in consecutione ultimi finis extrinseci, sive obiecti talis felicitatis. Quod expresse ponitur I IIae, q. v, a. 1 et 4; item IV *Sent.*, [* Qu. I.] d. XLIX,* a. 1, qua 2. Hoc enim supposito, constat quod repugnat rationi ultimi finis, scilicet formalis et intrinseci, ut hic dicitur, quod sit actus ad id quod nondum habetur terminatus. Non enim actus qui est non habiti, inquantum huiusmodi, est consecutio finis extrinseci: cum consecutio rei importet quandam habitionem ipsius. Et propterea desiderium, quod ad non habitum terminatur, et amor rei absentis, non possunt esse ultimus finis intrinsecus, quem dicimus felicitatem. Amor autem qui est iam habiti, et delectatio quae ex re iam habita et possessa causatur, non possunt esse ipsa finis consecutio, qui est ultimus finis, sed ipsam praesupponunt: cum praesupponant praesentiam et habitionem obiecti beatifici. Et sic patet quod ratio Sancti Thomae optima est.

3. Ad ipsam tamen respondet Scotus, in loco praeal[* Fol. 145 v, b. - Vid. n. v, init.] legato*, quod *utique per actum voluntatis qui est desiderium, non est assecutio finis: negatur tamen quod per amorem qui est rei praesentis, non sit talis finis assecutio.* Immo dicitur quod *per amorem est finis assecutio primo primitate perfectionis, licet sit per intellectum aliqua ipsius assecutio prior prioritate generationis.*

Sed ista responsio rationem Sancti Thomae non tollit. Tum quia amare non est consequi rem amatam, neque, inquam, primo neque secundario: cum amor sit etiam rei absentis; et quando est rei praesentis, nihil aliud sit quam complacentia quaedam appetitus in re praesenti et habita. Complacentia autem talis non est rei consecutio, sed ex ipsa causatur: et tanto est maior, quanto est perfectior consecutio rei amatae, et quanto maior est unio secundum rem amantis et rei amatae.

4. Si autem adducatur dictum Sancti Thomae I IIae, q. XXVIII, a. 1, ad 3, dicentis quod *amor est magis unitivus quam cognitio:* dicitur primo, quod ibi fit comparatio cognitionis nostrae in via ad amorem.

Dicitur secundo, quod amor est magis unitivus causaliter, ut patet in illo articulo: quia amor facit quod amans quaerat sibi rem amatam unire.

Dicitur tertio, quod amor est magis unitivus formaliter secundum affectus unionem: est enim formaliter *ipsa unio secundum coaptationem affectus ad amatum,* ut ibidem* [* Ad 2.] ostendit Sanctus Thomas. Nos autem hic loquimur de unione secundum rem, quae fit per consecutionem ultimi finis extrinseci: unumquodque enim nititur unire sibi realiter suum ultimum finem. Talis autem unio fit secundum intellectum, inquantum divina essentia unitur intellectui beatorum, non per similitudinem, sed per seipsam. Non autem fit per amorem: nisi forte inquantum amor includit unionem illam per intellectum. Unde cognitio qua beati vident Deum, est magis unitiva quam amor ipsius, inquantum huiusmodi praecise.

VIII. *Sexto**. Delectatio non est ultimus finis. Ergo [* Vid. n. XIII.] multo magis neque aliquis alius actus voluntatis.

Antecedens tripliciter probatur. Primo, quia non est secundum se appetenda, sed hoc habet ex operationibus quas consequitur. Est enim bona et appetenda quae bonas et appetendas operationes consequitur: fugienda autem quae consequitur malas. Et consequenter non potest habere rationem ultimi finis.

Secundo, quia in naturalibus est delectatio propter operationem, et non e converso: ut patet in usu ciborum et venereorum, quorum unum ordinatur ad conservationem individui, alterum ad conservationem speciei. Rectus autem ordo rerum convenit cum ordine naturae: quia et ordo naturae est absque errore, sicut scilicet et ordo rerum absolute.

Tertio, delectatio nihil aliud esse videtur quam quietatio voluntatis in aliquo bono convenienti: sicut desiderium est inclinatio in aliquod bonum consequendum. Ergo non est ultimus finis, sed ipsum concomitans. – Probatur consequentia ex rebus naturalibus, quae etiam ipsae et in suos fines inclinantur, et quietantur fine iam adepto: nam finis motus gravis est quietatio inclinationis qua in locum proprium tendebat. Non enim natura daret inclinationem si principaliter intenderet ut inclinatio quietaretur: sed dat eam ut in proprium locum tendat, quo consecuto, quasi fine, sequitur inclinationis quietatio.

2. Circa consequentiam huius rationis, quam Sanctus Thomas non probat, advertendum quod, quia delectatio maxime ad se appetitum trahit, quod ad rationem ultimi finis pertinere videtur; et est concomitans omnem adeptionem boni convenientis: maxime videtur habere rationem ultimi finis inter omnes actus appetitus. Unde etiam Aristoteles, in X *Ethicorum**, relinquit sub dubio quid princi- [* Cap. IV, II; s. Th. l. 6.] palius ad beatitudinem pertineat, cognitio scilicet an delectatio. Propterea pro manifesto relinquit Sanctus Thomas, si delectatio non est ultimus finis, quod multo minus alii actus appetitus, de quibus minus videtur, sunt finis ultimus.

IX. Circa primam probationem antecedentis dubitatur*. [* Cf. n. X.] Quia licet delectatio sit appetenda ex bonis operationibus, hoc tamen non tollit quin ipsa sit propter se appetenda tanquam finis. Nam non est appetenda ex huiusmodi operibus tanquam ex fine, id quod tolleret rationem ultimi finis: sed tanquam ex causa aliquo modo ipsius productiva. Unde inquit Sanctus Thomas I IIae, q. II, a. 6, ad 1, quod *delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly propter dicat causam finalem: est autem appetibilis propter aliud si ly propter dicat causam motivam aut formalem.*

Circa secundam probationem etiam dubium occurrit*, [* Vid. n. XI.] ex Sancto Thoma I IIae, q. IV, a. 2, ad 2. Ibi enim tenet quod *secundum sensitivum appetitum qui est in animalibus, operationes quaeruntur propter delectationem.* Sed constat quod brutum secundum naturae instinctum ad suas operationes movetur. Ergo in naturalibus operatio est propter delectationem, non e converso. Cuius oppositum in hac ratione sumitur.

Ad tertiam probationem respondet Scotus* quod, *si* [* Loc. cit., f. 145 v, b. - Cf. infra n. XII.] *delectatio accipiatur pro passsione appetitus quae est perfectio superveniens operationi, conceditur quod ipsa consequitur assecutionem finis, non solum primam generatione, sed etiam primam perfectione, quia consequitur*

actum amandi vel fruendi fine viso. Et sic conceditur, quod ista non est ultimus finis. *Si autem accipiatur pro actu elicito a voluntate quietativo ipsius, negatur quod consequatur primam assecutionem finis primitate perfectionis, immo est sic prima assecutio finis: licet sequatur aliquam assecutionem finis, idest, eius praesentiam per intellectum.*

X. Ad primum horum dicitur primo, quod aliquid potest dici bonum et appetibile dupliciter: uno modo, in esse naturae; alio modo, in genere moris. Primo modo consideratur bonitas rei absolute, secundum quod in se est. Secundo modo consideratur in ordine ad rectam rationem: dicitur enim bonum moraliter quod est conforme et proportionatum rectae rationi, et est secundum rectam rationem appetibile. Propositio ergo haec, *Delectatio non est secundum se appetenda, sed ex operationibus quas consequitur*, est intelligenda in genere moris, non autem secundum esse naturae. Sic enim verum est quod ex se non est appetenda; quia ex se non dicit aliquod bonum concors rationi aut discordans ab ea, sed ex operationibus habet quod illi sit conformis aut difformis. In esse tamen naturae, est bona et appetibilis secundum se. Propter quod inquit Sanctus Thomas, IV *Sent.*, d. XLIX, quaest. III, a. 4*, quod *delectatio, inquantum delectatio, aliquod bonum nominat*. . .

* Quª 1.

Dicitur secundo, quod dupliciter aliquid potest dici propter se appetendum. Uno modo, quia ad alium ulteriorem finem omnino diversum non ordinatur, propter quem acquirendum habeat appeti. Alio modo, quia ex sua propria ratione habet bonitatem propter quam appetatur, et non ratione alicuius appetibilis cui coniungatur. Utrumque autem ad rationem ultimi finis requiritur: scilicet et ut ad ulteriorem finem non ordinetur; et ut ex seipso habeat sufficientem bonitatem et appetibilitatem tam in esse naturae quam in genere moris. Patet enim quod Deus, qui est ultimus finis extrinsecus, utramque habet conditionem: et similiter Dei cognitio quae habetur in patria, quae neque ad alium ulteriorem finem intrinsecum ordinatur, neque est bona et appetibilis ex aliquo intrinseco cui ut eius dispositio coniungatur, sed ex seipsa appetibilis est. Delectatio autem beatorum, etsi ad alium finem omnino extraneum non ordinetur, quia concomitatur ultimum finem, caret tamen secunda perfectione: non enim ex propria ratione habet quod sit bona et appetibilis moraliter, sed ratione operationis quam comitatur. Unde I IIªᵉ, q. XXXIV, a. 3, ad 3, inquit Sanctus Thomas quod *delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo*. Bene ergo procedit ratio Sancti Thomae. Nam probat delectationem non esse ultimum finem ex defectu secundae conditionis quam ultimo fini inesse oportet: quia videlicet ex propria ratione non est appetenda moraliter, sed ex ratione alicuius adiuncti, ad quod ipsa delectatio consequitur.

* Num. IX.

XI. Ad secundum* dicitur quod ordo inter operationem et delectationem brutorum dupliciter considerari potest: uno modo, in comparatione ad institutorem talis ordinis; alio modo, in comparatione ad appetitum sensitivum ipsorum brutorum. Si comparetur ad institutorem naturae et talis ordinis, sic delectatio est apposita operationibus propter ipsas operationes, non autem operationes sunt institutae propter delectationes. Intendens enim institutor naturae conservationem individui et multiplicationem individuorum in eadem specie, ut animalia operationibus vacent per quas individua et conservantur et multiplicantur, illis delectationes apposuit, quibus ad praedictas operationes alliciantur. – Si autem ad appetitum brutorum comparentur, cuius obiectum est bonum delectabile secundum sensum, sic e contrario per ipsum appetitum operationes ad delectationes ordinantur, inquantum bruta operationes propter delectationes quaerunt. – Loquitur ergo in hoc loco Sanctus Thomas de illo ordine comparando ad intentionem instituentis naturam et ordinem: in loco autem allegato loquitur de ipso ordine comparando ipsum ad appetitum sensitivum.

2. Sed videtur ista responsio non satisfacere. Bruta enim non moventur ex seipsis ad suas operationes, sed naturali necessitate moventur, secundum inclinationem sibi datam a datore naturae. Ergo ordo appetitionis brutalis non contrariatur ordini intentionis instituentis naturam, sed eius adimplet intentionem. Ergo illa distinctio nulla est.

Respondetur quod duplex est intentio instituentis naturam in ordine huiusmodi: una est prima et principalis; alia est secundaria. Prima et principalis est ut individua et species per operationes conserventur: et ad hoc operationibus adiuncta est delectatio. Secundaria est ut quaerant operationes ex appetitu delectationis: et ad hoc data est brutis naturalis inclinatio ad quaerendum operationes propter delectationes. Sicut si diceremus quod lex proponens praemia studiosarum operationum, primo et principaliter intendit ut homo studiosis operibus vacet, et ad hoc ordinat praemium: secundario autem et accessorie intendit quod homo, allectus praemio, quaerat propter praemium consequendum studiosas operationes. Distinctio ergo data intelligenda est per comparationem ad primam intentionem instituentis ordinem; et per comparationem ad appetitum sensitivum, qui movetur secundum intentionem secundam instituentis. Et sic constat quod, licet bruta moveantur secundum inclinationem datam sibi ab institutore naturae, ordo tamen ab ipsorum appetitu servatus distinguitur ab ordine primo et principaliter intento ab institutore naturae, sicut ordo secundario intentus ab ordine principaliter intento, et ad ipsum ordinatus.

XII. Ad responsionem Scoti ad tertiam rationem*, dicitur quod non evacuat rationem Sancti Thomae. Supponit enim unum falsum: scilicet quod beatitudo formalis et intrinseca essentialiter consistat in perfectissima coniunctione ad finem extrinsecum quae est perfectissima extensive. Hoc autem est falsum. Nam aliud est loqui de beatitudine quantum ad omnimodam eius perfectionem, tam essentialem quam accidentalem: aliud est loqui de ipsa quantum ad eius dumtaxat perfectionem essentialem et specificam, et quantum ad perfectissimam operationem secundum se quae est in beatitudine. Ad omnimodam enim ipsius perfectionem requiritur et visio et delectatio ipsam visionem concomitans: sed ad essentialem eius perfectionem et specificam sola visio Dei per essentiam pertinet; et per consequens sola unio perfecta, qua scilicet anima attingit Deum in se, utpote per suam essentiam in anima existentem. Unio autem quae est per actum voluntatis, ad beatitudinem consequitur, et ipsam perficit unionem. Propter quod, si, aut per possibile aut per impossibile, delectatio separaretur a visione, videns Deum esset quidem beatus essentialiter, non autem completive, quia careret perfectione beatitudinem concomitante. * Num. IX.

Unde contra Scoti responsionem sic argui potest. Id quod ultimum finem formaliter consequitur et praesupponit, non est essentia beatitudinis intrinsecae et formalis. Sed actus voluntatis quem Scotus appellat quietativum, praesupponit ultimum finem, sive beatitudinem formalem. Ergo non est essentia huiusmodi beatitudinis. – Probatur minor. Voluntas non potest elicere actum sui quietativum nisi habito a voluntate utroque fine, scilicet et extrinseco et intrinseco: quia ad utrumque finem simul movebatur dum, volens Deum, appetebat illum sibi uniri et coniungi; motus autem non cessat nisi habito fine. Ergo actus elicitus a voluntate eius quietativus praesupponit habitionem utriusque finis. Ergo praesupponit beatitudinem formalem in beato.

2. Si dicatur quod *eadem operatio est hic assecutiva perfecte finis extrinseci et quietativa*, ut dicit Scotus*: * Loc. cit. f. 146 a. contra. Supponitur primo, quod quilibet actus voluntatis terminatur ad aliquod obiectum, et quod obiectum quietationis voluntatis est bonum praesens. Hoc est de mente omnium philosophorum. – Supponitur secundo, quod idem sit obiectum desiderii dum est absens, et quietationis voluntatis dum est praesens: patet enim hoc in omni appetitu. – Tunc sic. Actus desiderii erat circa ultimum finem non solum extrinsecum, sed etiam intrinsecum et formalem: quia beatus, antequam esset beatus, non solum desiderabat Deum, sed etiam assecutionem Dei et unionem ad ipsum secundum seipsum. Ergo et obiectum quietationis

est non solum ultimus finis extrinsecus, sed etiam finis intrinsecus, qui est formalis beatitudo. Ergo ipse actus quietativus non est formalis beatitudo, sed ipsam praesupponit praesentem in beato. Patet prima consequentia per secundum praesuppositum. Patet quoque secunda consequentia per primum.

* Vid. n. VIII. XIII. *Septimo principaliter arguitur**. Finis ultimus substantiae intellectualis est Deus. Ergo illa operatio hominis est substantialiter eius beatitudo per quam primo attingit ad Deum. Ergo est intelligere, non autem actus voluntatis. – Probatur prima consequentia. Quia si alicuius rei sit aliqua res exterior finis, illa eius operatio dicetur esse finis ultimus per quam consequitur rem illam: ut patet in habentibus pecuniam pro fine. – Secunda etiam probatur. Quia velle non possumus quod non intelligimus.

* Fol. 145 v, b. - Vid. sup. n. IX *Ad tertiam.* 2. Ad hanc rationem, secundum Scotum, ubi supra*, responderi potest quod ly *primo* potest importare aut *primitatem secundum generationem;* aut *primitatem secundum perfectionem.* Si importet primitatem secundum generationem, negatur prima consequentia, et assumptum ad eius probationem. Si importet primitatem secundum perfectionem, negatur ultima consequentia: quia, licet intelligere secundum ordinem generationis praecedat velle, non tamen per ipsum homo primo attingit Deum primitate perfectionis, sed per actum voluntatis.

* Num. v, XII. 3. Contra hanc responsionem argui potest ex supradictis*. Quia videlicet non illa assecutio quae est perfectior, ex parte voluntatis se tenens, tanquam complementum perfectionis, habet rationem beatitudinis formalis essentialis: sed illa quae est prima ordine generationis, per quam tamen perfecte attingitur finis, et quae est causa omnium aliarum coniunctionum et earum mensura.

Probatur enim, primo, ex exemplo adducto. Quia si finis avari est pecunia, ipsa prima assecutio pecuniae, qua ipsam pecuniam habet in seipsa, est finis intrinsecus, non autem aliquid ad voluntatem pertinens: dicimus enim, cum primum assecutus fuerit pecuniam in seipsa, ipsum ad suum finem pervenisse.

Probatur etiam ratione. Illa assecutio est beatitudo in quam fertur voluntas et per desiderium, et per quietationem, tanquam in ultimum finem intrinsecum simul volitum cum fine extrinseco. Sed ista ordine generationis praecedit omnem assecutionem quaecumque ponatur per actum voluntatis. Ergo etc. – Probatur minor. Obiectum quietationis voluntatis praesupponitur praesens esse volenti antequam quietetur: quia voluntas non quietatur nisi habito fine ad quem movebatur. Illa autem assecutio in quam fertur quietatio voluntatis tanquam in ultimum finem, est eius obiectum. Ergo praesupponitur esse praesens. Et sic via generationis praecedit unionem quae per actum quietationis fieri dicitur. – Eadem autem ratio est de omni actu voluntatis qui obiectum praesens requirat.

Ne existimes autem ideo imperfectiorem actum esse visionem Dei quam delectationem, quia est prior generatione. Nam tunc prius generatione est imperfectius quando est tantum prius generatione. Sed quando non est tantum generatione, sed etiam causalitate effectiva aut formali prius, tunc est perfectius. Et sic est de visione, quae est prior generatione et causalitate quam delectatio: sicut anima dicitur suis potentiis prior, et subiectum suis propriis passionibus.

* Vid. init. Comment. XIV. Quantum ad tertiam huius capituli partem*, respondet Sanctus Thomas obiectionibus in principio adductis huius capituli.

* Num. I. *Ad primam** quidem respondet ex praecedentibus quod ista ratio potius concludit oppositum eius quod intenditur. Ex hoc enim quod felicitas, quia habet rationem summi boni, est primum obiectum voluntatis, non sequitur quod sit substantialiter actus voluntatis: immo sequitur quod

* Num. III. actus voluntatis non sit, ut superius * est deductum.

* Alias qu. IX. Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. XLIX, q. I, a. 1, q.ª 2; et *Quolibeto* VIII, a. 19*, quod *beatitudinem esse in voluntate dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod sit eius obiectum: et sic conceditur quod est in voluntate, cum sit summum bonum et ultimus finis, bonum autem et finis sit obiectum voluntatis. Alio modo, quod sit aliquis actus voluntatis.* Et sic dictum est quod *beatitudo essentialiter non potest esse in voluntate, sed magis est in intellectu.* Unde esse obiectum voluntatis non infert esse voluntatis actum. Et ideo, concedens hoc loco Sanctus Thomas quod felicitas sit obiectum voluntatis, et per consequens quod sit in voluntate obiective, negat illam consequentiam, *Ergo est actus voluntatis,* sive, *Ergo est in voluntate formaliter et subiective:* immo, ut inquit, oppositum sequitur.

2. Advertendum quoque quod ex isto habetur solutio unius rationis Scoti, loco praeallegato*, qua arguit quod * Fol. 145 v, a. *voluntas immediatius fertur in Deum sicut in finem ultimum,* ex hoc quia *finis ultimus, inquantum huiusmodi, est obiectum voluntatis.* Patet enim quod utique sequitur quod *formalius* feratur in Deum voluntas sub ratione ultimi finis quam intellectus: quia ratio ultimi finis est formale in obiecto voluntatis, non autem in obiecto intellectus. Non tamen sequitur quod in ipsum *immediatius* feratur: quia voluntas non fertur in suum proprium obiectum nisi prius sit apprehensum et cognitum per intellectum, et voluntati per intellectum propositum sub ratione boni. Et ideo per prius, et consequenter immediatius, terminatur actus intellectus ad Deum sub ratione ultimi finis, tanquam videlicet in rem cognitam, quam voluntatis actus ad ipsum terminetur. Cum enim obiectum formale unius potentiae possit esse alterius potentiae obiectum materiale, sicut color, quod est obiectum formale visus, est obiectum materiale contentum sub obiecto intellectus; potest una potentia prius et immediatius ferri in obiectum formale alterius, inquantum ad ipsum materialiter terminatur, quam feratur potentia cuius est obiectum formale. Sed bene verum est quod potentia cuius illud est formale obiectum, in ipsum formalius quam quaecumque alia potentia fertur.

XV. *Ad secundam* * respondetur quod aliquid est per- * Num. I. fectio alicuius dupliciter. Uno modo, ut iam habentis speciem: sicut habitatio est perfectio ad quam species domus ordinatur; et in definitione domus oportet hoc poni si debeat definitio esse perfecta. Alio modo, ut ad speciem habendam: sicut principia substantialia domus, quae ad eam constituendam ordinantur; et apodiacula, quae ad eius conservationem faciunt; et pulcritudo, per quam usus domus est convenientior. Prima perfectio rei est finis ipsius, sicut habitatio est finis domus, et propria operatio cuiuslibet rei, quae est quasi usus eius: non autem secunda, immo res est finis ipsius. Declaratur in materia et forma, quae constituunt speciem; in sanitate et virtute nutritiva, quae animalis naturam conservant; in pulcritudine quoque corporis et robore, quae speciem ornant, et de quibus dicitur, I *Ethicorum*, quod *organice deserviunt felicitati.* – Delectatio ergo est perfectio operationis non primo modo, tanquam videlicet operatio ad ipsam secundam suam speciem ordinetur: sed secundo modo, quia videlicet ordinatur ad operationem; ut, inquam, propter delectationem attentius et decentius operationi insistamus. Unde *perficit operationem sicut decor iuventutem,* ut dicitur X *Ethicorum,* quem constat esse propter eum cui inest iuventus, non autem e converso. Ideo non sequitur quod ipsa delectatio sit finis.

2. Ad evidentiam huius responsionis, quae pulcherrima est, considerare oportet primo, quod ista distinctio de duplici perfectione sic intelligenda est quod quaedam est perfectio rei iam constitutae in sua specie, propter quam scilicet ipsa res in sua specie constituitur, et ad quam species constituta ordinatur, sicut habitatio est perfectio domus, et operatio rei est eius perfectio: ista enim perfectio praesupponit speciem constitutam, et habet rationem finis, quia propter ipsam perfectionem res fit. Quaedam vero est perfectio quae ad ipsam habendam speciem ordinatur: aut, inquam, ad eam simpliciter constituendam; aut ad eam decenter aptandam et ornandam. Et talis perfectio manifestum est quod non est finis: quia res in specie constituta non ordinatur ad ipsam, sed e contrario ipsa perfectio est propter speciem et perfectionem rei. Et sic aperte constat quod delectatio, cum sit perfectio operationis se-

cundo modo, quae scilicet est propter operationem, non est finis operationis: sed e contrario operatio est eius finis; est enim ut operatio continuetur, et ut attentius fiat.

Considerandum secundo, iuxta doctrinam Sancti Thomae I II^ae^, q. xxxiii, a 4, quod ultimus finis dupliciter accipi potest: uno modo, pro eo propter quod omnia fiunt; alio modo pro bono completive superveniente, ut idem sit finis quod ultimum complementum perfectionis. Ex eo ergo quod delectatio quae est in beatitudine, est perfectio operationis ipsam sequens et concomitans, sequitur quod sit ultimus finis secundo modo: non autem primo modo, de quo fine est sermo in proposito.

3. Advertendum autem, cum inquit Sanctus Thomas quod oporteret *habitationem* poni in definitione domus si debeat definitio esse perfecta, quod, ut dicitur in I *Sent.*, d. I, in expos. litt.*; et II *Sent.*, d. xxvii, a. 2, ad 9, duplex est definitio: quaedam quae complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, et ad omnes ordinem habet; quaedam vero quae non omnes causas complectitur, sed unam tantum aut plures. Prima est perfectissima: secunda vero est minus perfecta. Quia ergo habitationem esse finem domus posuit, ideo dixit quod, si debeat perfectissime definiri, oportet et *habitationem* in eius definitione poni: finis enim rei est una causarum quae ad esse rei concurrunt. Non autem, si imperfecte definiatur, oportet in eius definitione poni *habitationem*, sed potest per unamquamque aliarum causarum, per se aut cum alia causa, definiri.

* Ad verba *Notandum vero quod, etc.*, post qu. iv, a. 2.

XVI. *Ad tertiam obiectionem** respondetur negando consequentiam. Quia delectatio ultimum finem concomitatur: et ex hoc scilicet habet ut non quaeratur ab hominibus propter aliud, licet non sit ultimus finis.

* Num. I.

2. Sed statim ex ista responsione insurgit dubium. Videtur enim dici oppositum eius quod dictum est in praecedenti responsione. Ibi enim dictum est quod delectatio in comparatione ad operationem est similis perfectioni quae ordinatur ad speciem rei, et quod res est finis talis perfectionis. Ex quo apparet quod delectatio quaeritur propter aliud. Hic autem dicitur quod delectationem volunt homines non propter aliud.

3. Ad evidentiam et responsionis Sancti Thomae, et huius dubii, duo sunt attendenda. Primum est, quod duo requiruntur ad rationem ultimi finis. Unum est quod non quaeratur propter aliud: alterum, quod omnia alia ad ipsum tanquam ad finem ordinentur; finis enim est id propter quod aliquid fit et desideratur. Ideo, quamvis alicui conveniat hoc quod est non quaeri propter aliud, si non propter ipsum omnia alia quaerantur, non habet rationem ultimi finis. Propter hoc optime dixit Sanctus Thomas quod delectationem ab hominibus quaeri non propter aliud sed propter seipsam, non est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, quasi dicat: — Illa quidem est conditio ad rationem ultimi finis requisita, non tamen est eius totalis ratio, sed praeter illam aliquid aliud requiritur, scilicet quod propter ipsum omnia alia desiderentur et fiant.

Secundum est, quod, ut dicitur Quarto, d. xlix, q. iii, a. 4*, delectatio, et operatio ad quam consequitur, se habent *non sicut duo bona, sed sicut unum bonum, inquantum delectatio est perfectio operationis. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta, ita ex operatione et delectatione fit una perfecta operatio, quae est felicitas.* Inde est quod, sicut operatio ultima et perfectissima hominis ad nullam aliam intrinsecam perfectionem hominis ordinatur, ita neque delectatio, quae ipsam concomitatur et perficit. *Ideo non consuevit quaeri quare aliquis velit delectari. Nam in iis quae fini sunt coniuncta,* ut in eodem articulo, ad 3, dicitur, *talis quaestio non fit: cum statim appareat illa esse appetibilia,* sicut et finis cuius sunt perfectiones.

* Qu^a^ 3.

Sed, licet delectatio non quaeratur propter aliquid aliud ab ipsa separatum tanquam per ipsam acquirendum, ipsa tamen ordinatur ad operationem quam concomitatur tanquam ad finem: sicut et omnis perfectio superaddita speciei, quae scilicet ad eius conservationem aut decorem pertinet, ad ipsam speciem sicut ad finem ordinatur, ut superius* dixit Sanctus Thomas. Et ideo quaeritur delectatio propter operationem cui coniungitur, inquantum appetens suam operationem perfectam, appetit et delectationem, sine qua non est operatio omnino perfecta.

* Num. xv.

4. Ad obiectionem igitur dicitur quod non est contradictio. Quia cum dicitur quod delectatio ordinatur ad operationem sicut ad finem, et per consequens quod quaeritur propter aliud, intelligitur quod ordinatur ad aliquid cui coniungitur tanquam ad finem, et consequenter secundum se habet ut propter illud quaeratur. Cum autem dicitur quod delectationem non propter aliud volunt homines, intelligitur quod non volunt illam, loquendo de delectatione quae Dei visionem concomitatur, sive quae ad felicitatem pertinet, propter aliquem alium finem intrinsecum ab ipsa separatum. Unde dixit Sanctus Thomas in responsione quod, *licet delectatio non sit ultimus finis, est tamen ultimum finem concomitans, et ex hoc habet ut non propter aliud quaeratur,* ac si diceret: Quia coniungitur ultimo fini et ipsum concomitatur, ideo non quaeritur propter alium finem acquirendum ab ipsa separatum: non est tamen ultimus finis, quia ordinatur ad alium finem, quem concomitatur. Haec autem constat nullam contradictionem includere.

XVII. *Ad quartam** respondetur negando antecedens, de delectatione quae est in cognoscendo, de qua scilicet est sermo in proposito: licet sit verum de delectationibus sensibilibus, quas plures quaerunt quam cognitionem intellectus, et quam delectationem ipsam consequentem; quia quae exterius sunt, idest sensibilia, magis nota pluribus existunt.

* Num. I.

Quomodo delectationes sensibiles sint potiores quoad nos quam spirituales, licet simpliciter spirituales sint potiores corporalibus et sensibilibus, multis rationibus ostendit Sanctus Thomas IV *Sent.*, d. xlix, q. iii, a. 5 *.

* Qu^a^ I.

XVIII. *Ad quintam** respondetur negando antecedens. Ad cuius probationem dicitur primo, quod intellectus primo et per se movet voluntatem: quia voluntas, inquantum huiusmodi, movetur a suo obiecto, quod est bonum apprehensum. Voluntas autem movet intellectum quasi per accidens: inquantum videlicet ipsum intelligere apprehenditur ut bonum, et sic desideratur a voluntate, ex quo sequitur quod actu intellectus intelligit.

* Num. I.

Dicitur secundo, quod etiam in hoc ipso intellectus voluntatem praecedit. Quia voluntas non desideraret intelligere nisi intellectus prius apprehenderet intelligere ut bonum.

Dicitur tertio, quod voluntas movet intellectum per modum agentis: intellectus autem movet voluntatem per modum finis. Agens autem est posterior in movendo quam finis.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum primo quod, licet dupliciter comparari possint intellectus et voluntas, scilicet absolute secundum suas rationes, et in ratione motivi et mobilis; quia tamen obiectio adducta non arguit nobilitatem voluntatis supra intellectum nisi inquantum habet rationem motivi, ideo Sanctus Thomas in responsione non facit mentionem de nobilitate unius supra aliam nisi inquantum in ratione motivi et mobilis considerantur. Et vult quod etiam in hoc intellectus est simpliciter prior voluntate, voluntas autem est intellectu prior tantum secundum quid. In Prima Parte autem, q. lxxxii, a. 3; et *Verit.*, q. xxii, a. 11, comparat istas potentias secundum proprias rationes, ostenditque intellectum, etiam secundum propriam rationem, esse nobiliorem voluntate simpliciter, voluntatem autem esse nobiliorem secundum quid intellectu.

Considerandum secundo, quod intellectus, existens in actu respectu boni, movet voluntatem non per aliquid aliud a quo moveatur ut sic, sed per seipsum, inquantum habet rationem obiecti voluntatis. Nam voluntas, et quilibet appetitus sequens cognitionem, habet per se moveri a suo obiecto, quod est bonum apprehensum, eo modo quo dicitur ab obiecto moveri: hoc enim quod est movere appetitum, convenit bono apprehenso ex sua ratione

et ex sua forma. Ideo inquit Sanctus Thomas quod *intellectus primo et per se movet voluntatem,* idest, per propriam formam, et non per aliquid aliud cui per prius ex se conveniat esse sufficiens motivum voluntatis. Voluntas autem ex seipsa non habet ut possit movere intellectum ad intelligendum, sed inquantum movetur ab alio, scilicet ab intellectu. Oportet enim quod voluntas prius moveatur ad desiderandum ipsum intelligere ab intellectu apprehendente intelligere sub ratione boni et illud proponente voluntati, antequam intellectum ad actualem considerationem moveat. Et ideo ait Sanctus Thomas quod voluntas movet intellectum *quasi per accidens:* non scilicet omnino per accidens, sed *quasi,* quia movet aliquo modo per aliud, inquantum videlicet prius movetur ab ipso intellectu ad desiderium ipsius intelligere; et nisi esset mota ad huiusmodi desiderium, non moveret intellectum.

Considerandum tertio quod, licet *causae sint sibi invicem causae,* ut patet II *Phys.** et V *Metaph.***, illud tamen quod movet secundum nobiliorem rationem causandi alterum, dicitur simpliciter nobilius illo inquantum causativum et motivum, licet secundum quid possit dici ignobilius, idest secundum illam rationem movendi qua ab illo movetur: sicut, quia nobilior est causalitas formae quam causalitas materiae, forma est nobilior simpliciter materia in ratione causae, est autem ignobilior materia secundum quid, inquantum causatur materialiter ab ipsa. Ita etiam, quia finis causalitas est prima inter omnes causalitates, ideo, si aliquid moveat alterum per modum finis et ab ipso per modum efficientis moveatur, erit ipso simpliciter nobilius et altius inquantum motivum, licet sit ignobilius secundum quid, idest inquantum ab ipso efficienter movetur. Propter hoc, quia intellectus movet voluntatem per modum finis, voluntas autem movet intellectum per modum efficientis, concludit Sanctus Thomas quod in ratione motivi absolute intellectus est simpliciter altior voluntate, voluntas autem est altior intellectu secundum quid. – Quomodo autem appetibile et intellectus moveant voluntatem per modum finis, ostensum est in Primo, capite XLIV*.

* Cap. III, 4; s. Th. l. 5.
** S. Th. l. 2; Did. lib. IV, II, 4.
* In Commento.

3. Considerandum ultimo, pro declaratione praemissorum, quod visio Dei dupliciter considerari potest: uno modo, absolute, quantum ad suam entitatem; alio modo, inquantum est consecutio et habitio ultimi finis extrinseci, qui est Deus. Cum ergo inquit Sanctus Thomas visionem Dei esse *essentialiter felicitatem,* loquitur de visione non quantum ad eius substantiam absolute, quia ut sic non habet rationem summi boni, cum sit accidens intellectus et bonum finitum: sed inquantum est consecutio et habitio summi boni, quia ut sic habet quandam infinitatem, et habet rationem summi boni intrinseci, et consequenter habet rationem ultimi finis formalis creaturae.

4. Ex praedictis patet quod, licet praemium correspondeat merito, inquantum maiori merito datur maius praemium, non tamen eiusdem potentiae est meritum et praemium: sed meritum attribuitur voluntati, quae est principium agendi et merendi, praemium vero attribuitur intellectui, cuius est recipere; nam meritum consistit in agendo, praemium vero in recipiendo. Est tamen idem suppositum quod meretur et quod praemium capit.

XIX. Contra istam conclusionem*, in hoc capite multipliciter probatam, multae adducuntur rationes a Scoto et aliis, quas Capreolus, in Quarto, d. XLIX, q. II; et Primo, d. 1*, egregie solvit. Ideo nobis praetermittendae sunt.

* Num. II, init.
* Qu. I.

Satis pro nunc sit scire quod aliquae earum probant voluntatem, et aliquem actum ipsius, esse nobiliorem intellectu et actibus eius in via, quod non negamus: ut cum arguitur ex eo quod caritas est nobilior habitibus intellectualibus; et ex eo quod *secundum Anselmum, in libro Cur Deus homo, perversus ordo est velle amare ut intelligas**. Haec enim vera sunt pro statu viae, qui est status meriti, in quo caritas tenet primum locum, tanquam primum motivum ad merendum: sunt autem falsa pro statu patriae, qui est status praemii.

* Scotus l. c., qui citat lib. II, c. 1 (f. 145 v. a; Paris, 1894, p. 97).

2. Nec valet ratio Scoti Quarto, d. XLIX, q. IV*, qua arguit, ex hoc quod in via caritas est perfectior habitibus intellectualibus, voluntatis capacitatem esse maiorem capacitate intellectus etiam in patria: eo quod eadem sit capacitas in via et in patria, aut saltem sibi proportionentur.

* f. 146 v, a.

Dicitur enim quod nobilitas caritatis supra habitus intellectuales in via, non arguit maiorem capacitatem voluntatis etiam in via: quia quod perficiatur hic nobiliori habitu quam intellectus, non est ex maiori capacitate. Maior enim est simpliciter capacitas intellectus quam voluntatis, cum intellectus natus sit in seipso divinam essentiam recipere per modum formae intelligibilis, et lumen gloriae per modum habitus: sed sua capacitas non potest impleri in via, capacitas autem voluntatis impleri potest.

Cum autem dicitur quod est eadem capacitas in via et in patria, aut proportionata: respondetur quod utique capacitas uniuscuiusque istarum potentiarum est eadem in via et in patria, si simpliciter consideretur: quia per variationem status non variatur natura intellectus aut voluntatis, super quam fundatur earum capacitas. Si tamen consideretur quantum ad reductionem ad actum, non est eadem capacitas intellectus in via et in patria: quia in via, secundum conditionem status viae praecise, potest reduci in actum respectu aliarum perfectionum, non autem respectu essentiae divinae per modum formae intelligibilis, et respectu luminis gloriae per modum habitus permanentis; in patria autem potest reduci in actum respectu istorum, immo de facto actuatur in patria. Unde capacitas intellectus, absolute loquendo, maior est quam capacitas voluntatis: sed ista capacitas intellectus non potest impleri in via, sicut impletur capacitas voluntatis, quae etiam in via recipit caritatem, quae est ipsius suprema perfectio, nomine *caritatis* comprehendendo simul et actum et habitum.

XX. Sed contra praedicta unam tantum adduxerim dubitationem ex his quae Capreolus tangit*. Arguunt enim quidam sic. Secundum Philosophum, II *Priorum**, et *VIII Ethicorum**, *cuius oppositum est peius, ipsum est melius.* Sed odium Dei, quod opponitur amori ipsius, peius est quam ignorantia, quae opponitur cognitioni Dei. Ergo et amor Dei est melior visione Dei. Ergo magis in amore Dei consistit essentia beatitudinis quam in eius visione: cum beatitudo consistat in perfectissimo actu.

* I *Sent.*, l. c., a. 2, p. 71, *Octavo* (Turon. 1900).
* Cap. XXIV, 9.
* Cap. X, 2; s. Th. l. 10.

2. Ad huius evidentiam, considerandum quod amare Deum, et cognoscere Deum, dupliciter considerari possunt. Uno modo, per inclusionem unius ab altero, sed non e converso: secundum scilicet quod amare includit cognoscere, non autem cognoscere includit amare. Alio modo, praescindendo unum formaliter ab altero: utrumque scilicet considerando secundum suam propriam rationem, qua ab alio distinguitur. – Item, tripliciter possumus ista comparare ad invicem: aut scilicet absolute; aut pro statu viae; aut pro statu patriae.

Si loquamur de istis actibus secundum quod unus alterum includit et non e converso: sic, quamvis ratio non concludat, quia illa regula non tenet in iis quorum unum alterum includit et non e converso; conceditur tamen quod amare Deum, quod includit cognoscere Deum, sive absolute accipiatur, sive ut est in via, sive ut est in patria, est perfectius quam cognoscere, utpote includens ipsum cognoscere et aliquid amplius. Sed nos superius non sumus locuti hoc modo de actu voluntatis, ut, inquam, includit visionem Dei: quia non sumus locuti de felicitate quantum ad omnem eius perfectionem per modum extensionis, sed de ipsis ut formaliter distinguuntur; et probavimus quod visio est magis essentia beatitudinis quam quicumque actus voluntatis.

3. Si autem loquamur de ipsis secundum praecisionem unius ab altero: dicitur primo quod, absolute loquendo, cognoscere melius est quam amare, ceteris paribus; quia, ut superius* dixit Sanctus Thomas, simpliciter intellectus est nobilior quam voluntas, cum moveat primo et per se voluntatem, et moveat per modum finis, quae est prima causarum. Unde cognoscere Deum comparatur ad amare sicut causa ad effectum: constat autem causam suo effectu nobiliorem esse. – Cum autem arguitur, quia odium Dei

* Cf. n. XVIII, 2.

peius est quam non cognoscere Deum: dicitur quod non arguitur ad mentem illius regulae. Quia intelligitur quod illud est melius cuius oppositum est peius quam oppositum alterius *secundum eandem rationem oppositionis acceptum.* Modo, dicitur quod non accipitur hic oppositum cognitionis secundum eandem rationem oppositionis qua odium opponitur amori. Huic enim opponitur odium *contrarie:* cognitioni autem opponitur ignorantia *privative,* aut per modum negationis. Unde si accipiantur opposita eodem modo, ut scilicet oppositum amoris sit *non amare,* sicut oppositum cognitionis accipitur *non cognoscere,* falsum est, absolute loquendo, quod oppositum amoris sit peius quam oppositum cognitionis: immo peius est ignorare Deum quam non amare ipsum, quia est privatio maioris perfectionis.

Dicitur secundo, quod dilectio in via quantum ad aliquid praeeminet cognitioni, scilicet in movendo ad actionem meriti: ut dicitur I II^{ae}, q. III, a. 4*. Sed non loquimur nos hoc loco de istis secundum quod insunt homini in via. Ideo non est contra mentem Sancti Thomae.

* Ad 4.

Dicitur tertio, quod in patria, quo modo in hoc loco Sanctus Thomas istos actus consideravit, scilicet ut est visio Dei per essentiam, et ut est amor et dilectio Dei visi per essentiam, ratio non sequitur, sed peccat sicut contra primum dictum peccabat, quia non accipiuntur opposita eodem modo. Si enim accipiatur oppositum privative ad amorem Dei, sicut ignorantia accipitur privative, privatio visionis divinae essentiae est peior privatione amoris, quia privat maius bonum quam sit amor. Unde et essentialis miseria damnatorum non in privatione amoris divini aut delectationis, sed in privatione visionis divinae consistit.

XXI. Sed ulterius contra praedictam conclusionem* difficultatem afferunt verba Sancti Thomae Prima, q. LXXXII, a. 3; et CVIII, a. 6, ad 3, ubi tenet quod *dilectio Dei praeeminet cognitioni eius: eo quod respectu superiorum dilectio praeemineat cognitioni et sit ea melior, cum voluntas feratur in rem prout in se est; intellectus autem actio consistat in hoc quod ratio rei intellectae sit in intellectu; superiora autem nobiliori modo sint in seipsis quam in anima.* Cum ergo beatitudo essentialiter consistat in nobilissima hominis operatione, ut est de mente Aristotelis, X *Ethic.**; videtur ex auctoritate allegata quod in actu voluntatis beatitudo essentialiter consistat, non autem in actu intellectus.

* Num. II, init.

* Cap. VII; s. Th. l. 10.

2. Arguit etiam Scotus, loco praeallegato*, ex istis verbis, quod actus voluntatis est simpliciter nobilior actu intellectus. Ex quo similiter sequitur quod in ipso beatitudo essentialiter consistat.

* Fol. 146 v. b.

Arguit autem primo, sic*. *Actus voluntatis respectu superiorum est nobilior actu intellectus. Ergo ille in genere est nobilior illo in genere.* – Probatur consequentia. *Quia, si optimum est nobilius optimo, et genus genere, vel species specie:* ut habetur III *Topicorum*, cap. IV*

* Cf. n. XXVI.

* Didot, cap. II, 17.

Secundo. *Actus ille est perfectior qui coniungit obiecto nobiliori. Sed actus voluntatis nobiliori coniungit quam actus intellectus.* Ergo etc. – Probatur minor. *Quia coniungit rei ut est in se, actus autem intellectus rei ut est in cognoscente coniungit: obiectum autem beatificum simpliciter est nobilius in se quam ut est in cognoscente.*

XXII. Ad hanc Sancti Thomae auctoritatem respondet Capreolus, I *Sent.*, d. I, q. I*; similiter et alii Thomistae; quod intelligenda est de dilectione Dei et eius cognitione in via, ubi Deus ab intellectu per similitudines deficientes cognoscitur; non autem in patria, ubi Deus per suam essentiam unitur intellectui beatorum.

* Pag. 85.

Sed ista responsio, licet faciliter difficultatem hanc evadat, non videtur tamen mihi esse ad mentem Sancti Thomae. Nam in Prima, q. CVIII, loco allegato, dicit illa verba respondendo ad argumentum quo arguebatur inconvenienter ordinem Seraphin collocatum esse a Dionysio super ordinem Cherubin. Nam, cum Seraphin nomen sit impositum ab amore, Cherubin vero nomen a scientia; et scientia sit prior amore: videtur quod superiore loco collocandus erat ordo Cherubin, inferiore vero Seraphin. Hanc igitur obiectionem removet Sanctus Thomas, negando quod cognitio Dei sit prior Dei dilectione. Immo, inquit, dilectio haec praeeminet cognitioni, sicut et dilectio omnium quae sunt ipso cognoscente superiora: licet cognitio eorum quae sunt cognoscente inferiora, praeemineat dilectioni. Constat autem quod ordines angelorum a Dionysio sunt ordinati, non prout sunt in via, sed prout sunt in patria. Nam, de mente ipsius Dionysii, primam hierarchiam ab aliis distinguit Sanctus Thomas* per hoc quod *rerum rationes in Deo immediate cognoscunt,* et in hac dicit quod *Cherubin supereminenter divina secreta cognoscunt.*

* Loc. cit., corp.

Secundo etiam *Sententiarum*, d. IX, a. 7, inquit quod *a principio creationis quodammodo fuit distinctio ordinum, non tamen secundum ultimum complementum, sed est per diversum donum gratuitum tanquam per principium formale et completivum:* Et dist. V, q. II, a. 2, ad 3, inquit quod *ordines distinguuntur secundum gradum in praemio essentiali.* Et, breviter, ex processu Sancti Thomae, ubi loquitur de ordinatione angelorum, apparet quod ordines in ipsis distinguit secundum quod sunt in statu beatitudinis.

Cum ergo ponat dilectionem Dei praeeminere cognitioni eius secundum quod a dilectione denominantur Seraphin, a cognitione vero denominantur Cherubin, manifeste relinquitur verba Sancti Thomae intelligenda esse de dilectione huiusmodi et cognitione, non tantum secundum quod sunt in via, sed etiam secundum quod sunt in patria.

XXIII. Propter quod videtur mihi respondendum secundum determinationem Sancti Thomae Prima, q. LXXXII, a 3; et *Verit.*, q. XXII, a. 11, ubi absolute loquitur, non determinando se ad statum viae aut ad statum patriae.

Considerandum est igitur primo, quod dupliciter potest attendi eminentia unius operationis super aliam: uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Simpliciter consideratur eminentia huiusmodi quando consideratur ex parte obiectorum formalium secundum se; et sic illa operatio est altera dignior et excellentior cuius formale obiectum est secundum se nobilius et altius obiecto alterius. Consideratur autem eminentia huiusmodi secundum quid quando consideratur ex parte rerum in quibus obiecta eorum formalia inveniuntur: et sic illa operatio dicitur altera dignior cuius obiectum formale invenitur in re altiori et digniori.

Considerandum secundo, ut est de mente Sancti Thomae in locis praeallegatis, quod, cum actio intellectus proveniat ex eo quod intelligibile recipitur in intellectu, actio vero voluntatis ex eo quod voluntas inclinatur in ipsam rem prout est in se; si res quae intelligitur habeat nobilius esse in intellectu quam in seipsa, cognitio illius rei praeeminet secundum quid eius dilectioni; si autem e converso res quae amatur habeat nobilius esse in seipsa quam in intellectu, dilectio praeeminet cognitioni.

2. Dicitur ergo primo, quod cognitio Dei simpliciter et secundum se est altior dilectione eius, ut dilectio est: quia obiectum eius formale, quod est verum, est nobilius bono, quod est obiectum formale dilectionis. Fertur enim intellectus in Deum formaliter sub ratione veri; voluntas autem in ipsum sub ratione boni cogniti formaliter fertur; veri autem ratio est nobilior ratione boni cogniti, ut declaratur Prima Parte, loco allegato. Unde dictum Sancti Thomae assumptum in obiectione non est intelligendum de praeeminentia hac, quae scilicet est praeeminentia simpliciter et secundum se.

Dicitur secundo, quod eminentia secundum quid dilectio Dei praeeminet eius cognitioni in quocumque statu: quia Deus, cum sit superior quocumque intelligente creato, perfectius habet esse in seipso quam in quocumque intelligente creato. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba Sancti Thomae. Dilectio enim Dei, etiam in patria, praeeminet secundum quid eius cognitioni, inquantum ipse, ut actum dilectionis terminat, habet esse nobiliori modo quam ut terminat actum cognitionis: unum enim terminat ut est in seipso, aliud vero ut est in intellectu aliquo modo.

Et sic sequitur, secundum sensum illius responsionis Sancti Thomae, quod, quia dilectio Dei praeeminet secundum quid eius cognitioni, ordo Seraphin, qui nominatur a dilectione Dei, sit superior ordine Cherubin, qui a cognitione denominatur.

XXIV. Sed contra hanc responsionem triplex insurgit dubium. Primum est, quia videtur falsum quod in patria Deus habeat nobilius esse in seipso quam in intellectu: cum sit in intellectu beatorum, non per aliquam similitudinem, sed per essentiam suam.

Secundum est, quia ordines angelorum Seraphin et Cherubin videntur collocandi secundum id quod convenit dilectioni et cognitioni simpliciter et secundum se: non autem secundum id quod convenit eis secundum quid. Si ergo cognitio praeeminet dilectioni simpliciter, non erit satisfactum argumento cui intendit respondere Sanctus Thomas, per hoc quod dicitur dilectionem Dei praeeminere cognitioni eius, si intendat de eminentia secundum quid.

Tertium est, quia illa operatio circa Deum videtur simpliciter melior quae magis Deo coniungit: beatitudo enim, quae est nobilissima creaturae intellectualis perfectio, consistit in perfectissima coniunctione ad Deum. Sed dilectio Dei magis coniungit Deo quam ipsius cognitio: nam Sanctus Thomas in Prima Parte, q. CVIII, articulo allegato*, videtur hoc intendere dum inquit quod *Seraphin excedunt in hoc quod est omnium supremum, scilicet Deo uniri*; in praecedenti vero articulo, ad 5, dixerat quod *nomen Seraphin imponitur ab excessu caritatis.* Ergo dilectio Dei est simpliciter, et non tantum secundum quid, melior Dei cognitione.

* Art. 6, corp. - Cf. supra n. XXI.

XXV. Ad primum horum dici potest quod, licet Deus sit per suam essentiam in intellectu beatorum, non tamen tollitur quin in seipso habeat esse perfectiori modo quam in intellectu. Esse enim Dei existentis in intellectu beati dupliciter considerari potest: uno modo, in ordine ad ipsam Dei essentiam existentem in intellectu; alio modo, in ordine ad intellectum, cui divina essentia per modum formae intelligibilis unitur. Primo modo, esse Dei in intellectu beatorum, et in ipso Deo secundum se, est aeque perfecte. Sed secundo modo, est perfectius in Deo secundum quod est in se, quam ut est in intellectu: quia, ut dicitur *Verit.*, q. VIII, a 2, ad 3, divina essentia non coniungitur intellectui beatorum *secundum totum modum suum, sed secundum modum intellectus*; et, ut dicitur art. 4, ad 2, intellectus creatus non coniungitur divinae essentiae *secundum totum posse ipsius divinae essentiae.* Item IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 4, ad 2, dicitur quod *intellectus unius beati perfectius substat divinae essentiae quam alterius intellectus.* Et art. 5, ad 4, dicitur quod *essentia divina, quae est omnium ratio, non coniungitur intellectui Deum videntis ut est omnium ratio, sed ut est ratio aliquorum.*

Quia igitur Deus perfectius esse habet in seipso quam in intellectu in ordine ad intellectum, ut scilicet ipsum actuat in esse intelligibili; et cognitio provenit ex eo quod intelligibile est in intellectu per modum actuantis ipsum in esse intelligibili; dilectio autem terminatur ad rem ut est in seipsa: ideo optime salvatur quod etiam in patria dilectio praeeminet cognitioni eminentia secundum quid.

2. Ad secundum dicitur primo, quod ordinatio ordinum Cherubin et Seraphin convenienter sumitur, secundum eminentiam secundum quid inter dilectionem Dei et eius cognitionem, non autem secundum eorum eminentiam simpliciter. Quia considerantur operationes istae in angelis, non secundum ordinem ad ipsa obiecta formalia secundum se, quae sunt verum absolute et bonum absolute, sed secundum ordinem ad ista ut sunt in Deo: cum distinguantur ordines primae hierarchiae ex ordine ad Deum, in quo omnes rationes rerum immediate vident. Dictum est autem quod eminentia inter dilectionem et cognitionem quae est ex parte rerum in quibus invenitur verum et bonum, est eminentia secundum quid.

Dicitur secundo, quod in ista eminentia secundum quid includitur etiam eminentia simpliciter Seraphin ad Cherubin: inquantum excellentia dilectionis huius ordinis ad cognitionem Cherubin includit etiam excellentiorem Dei cognitionem. Sicut enim ardentius Deum diligunt, ita ipsum perfectius cognoscunt: ut inquit Sanctus Thomas locis praeallegatis*.

* Vid. n. XXIV.

3. Ad tertium dicitur quod dilectio Dei non magis Deo coniungit reali coniunctione simpliciter quam eius cognitio in patria, sed tantum secundum quid, inquantum scilicet complet accidentaliter perfectam coniunctionem quae est per cognitionem, tanquam illi ultimate superveniens. Ipsa tamen secundum se non est coniunctio faciens Deum esse secundum se in beato, sed tantum est coniunctio secundum affectum, quae importat complacentiam quandam in re habita et coniuncta, et adaptationem quandam affectus ad rem amatam. Unde Sanctus Thomas, Quarto, d. XLIX, q. 1, a. 1, qa 2, ad 5, inquit quod *per affectum perfectius homo Deo coniungitur quam per intellectum, inquantum coniunctio quae est per affectum, supervenit perfectae coniunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam.*

XXVI. Ad primum Scoti* dicitur quod regula Philosophi intelligitur de iis quorum unum est nobilius altero simpliciter, et non tantum secundum quid. Modo, dictum est* quod dilectio Dei non est nobilior eius cognitione simpliciter, sed tantum secundum quid. Ideo non sequitur quod dilectio secundum genus suum sit intellectione nobilior.

* Num. XXI, 2.

* Num. XXIII.

2. Ad secundum dicitur primo, quod duplex est obiectum, scilicet materiale, et formale: sicut formale obiectum visus est color, quia omnia ad visum referuntur sub ratione colorati; materiale vero est hoc vel illud coloratum. Similiter voluntatis formale obiectum est bonum, quia omnia referuntur ad ipsam sub ratione boni: materiale vero est hoc vel illud bonum. Intellectus quoque formale obiectum est ens aut verum: sed materiale est hoc aut illud ens, sive hoc aut illud verum.

Dicitur secundo, quod aliter loquendum est de actibus unius potentiae: et aliter de actibus diversarum potentiarum. Quia actus diversarum potentiarum cum distinguantur secundum obiecta formalia, nobilitas ipsorum secundum formalium obiectorum nobilitatem est consideranda: sicut nobilius est intelligere quam sentire, quia intelligibile est nobilius quam sensibile. Actus autem unius potentiae, cum distinguantur tantum per obiecta materialia, habent distinctionem in nobilitate ex ipsorum materialium obiectorum nobilitate: sicut videre album est nobilius quam videre nigrum, ceteris paribus.

Maior ergo Scoti, si fiat comparatio inter actus diversarum potentiarum, habet veritatem de actu coniungente nobiliori obiecto formali: non autem de coniungente nobiliori obiecto materiali. Modo, actus voluntatis non coniungit nobiliori obiecto formali quam intellectus, sed tantum materiali. Nam, ut declarat Sanctus Thomas Prima, q. LXXXII, ubi supra*, obiectum formale intellectus nobilius est obiecto voluntatis, utpote simplicius et abstractius: actus enim intellectus terminatur ad verum formaliter, actus vero voluntatis ad bonum cognitum. Ideo minor, ad sensum in quo maior est vera, negatur. – Cum autem probatur quia actus voluntatis terminatur ad rem ut est in se, actus autem intellectus terminatur ad eam ut est in intellectu: dicitur quod illi modi essendi accipiuntur tanquam conditiones obiecti materialis actus intellectus et voluntatis terminantis; non autem tanquam diversae rationes formales obiectorum.

* Art. 3.

Si autem in maiori fiat comparatio inter actus ad eandem potentiam pertinentes, sic maior est vera etiam de actu coniungente nobiliori obiecto materiali. Sed tunc non est ad propositum: quia constat quod actus intellectus et voluntatis non sunt unius potentiae actus, sed diversarum.

CAPITULUM VIGESIMUM SEPTIMUM

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN DELECTATIONIBUS CARNALIBUS.

Ex praemissis autem apparet quod impossibile est felicitatem humanam consistere in delectationibus corporalibus, quarum praecipuae sunt in cibis et venereis.

Ostensum est * enim quod secundum naturae ordinem delectatio est propter operationem, et non e converso. Si igitur operationes non fuerint ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis, neque concomitantes ultimum finem. Constat autem quod operationes quas consequuntur praedictae delectationes, non sunt ultimus finis: ordinantur enim ad aliquos fines manifestos; sicut comestio ad conservationem corporis, coitus autem ad generationem prolis. Delectationes igitur praemissae non sunt ultimus finis, neque ultimum finem concomitantes. Non est igitur in his ponenda felicitas.

* Cap. praec.

Adhuc. Voluntas est superior quam appetitus sensitivus: movet enim ipsum, sicut superius * dictum est. In actu autem voluntatis non consistit felicitas, sicut iam supra * ostensum est. Multo igitur minus in delectationibus praedictis, quae sunt in appetitu sensitivo.

* Cap. xxv.
* Cap. praec.

Amplius. Felicitas est quoddam bonum hominis proprium *: non enim bruta possunt dici felicia, nisi abusive *. Delectationes autem praemissae sunt communes hominibus et brutis. Non est igitur in eis ponenda felicitas.

* I *Eth.*, vii, 9 sqq.; s. Th. l. 10.
* Ibid. ix, 9.

Item. Ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent: habet enim rationem optimi. Hae autem delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus, sed secundum sensum. Non est igitur in talibus delectationibus ponenda felicitas.

Praeterea. Summa perfectio hominis esse non potest in hoc quod coniungitur rebus se inferioribus, sed per hoc quod coniungitur alicui rei altiori: finis enim est melior eo quod est ad finem. Delectationes autem praemissae consistunt in hoc quod homo secundum sensum coniungitur aliquibus se inferioribus, scilicet sensibilibus quibusdam. Non est igitur in talibus delectationibus felicitas ponenda.

Amplius. Quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. Usus autem praedictarum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus: aliter enim hae delectationes se invicem impedirent. Non sunt igitur hae delectationes secundum se bonum hominis. Quod autem est summum bonum, est per se bonum: quia quod per se bonum est, melius est eo quod per aliud *. Non sunt igitur tales delectationes summum hominis bonum, quod est felicitas.

* Cf. VIII *Phys.*, v, 7; s. Th. l. 9.

Item. In omnibus quae per se dicuntur, sequitur *magis* ad *magis*, si *simpliciter* sequatur ad *simpliciter*: sicut, si calidum calefacit, magis calidum magis calefacit, et maxime calidum maxime calefaciet *. Si igitur delectationes praemissae essent secundum se bonae, oporteret quod maxime uti eis esset optimum. Hoc autem patet esse falsum: nam nimius usus earum reputatur in vitium, et est etiam corpori noxius, et similium delectationum impeditivus. Non sunt igitur per se bonum hominis. In eis igitur non consistit humana felicitas.

* Cf. II *Topic.*, x, 2.

Praeterea. Actus virtutum sunt laudabiles ex hoc quod ad felicitatem ordinantur *. Si igitur in delectationibus praemissis consisteret humana felicitas, actus virtutis magis esset laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in abstinendo ab eis. Hoc autem patet esse falsum: nam actus temperantiae maxime laudatur in abstinendo a delectationibus; unde ab hoc denominatur. Non est igitur in delectationibus praemissis hominis felicitas.

* Cf. I *Eth.*, xii; s. Th. l. 18.

Amplius. Finis ultimus cuiuslibet rei Deus est, ut ex praemissis * patet. Illud igitur oportet ultimum finem hominis poni, per quod maxime appropinquat ad Deum. Per praedictas autem delectationes homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem, quam maxime praedictae delectationes impediunt, utpote ad sensibilia maxime hominem immergentes, et per consequens ab intelligibilibus retrahentes. Non est igitur in delectationibus corporalibus felicitas humana ponenda.

* Cap. xvii.

Per hoc autem excluditur error Epicureorum in his voluptatibus felicitatem hominis ponentium: ex quorum persona dicit Salomon, *Eccle.* v [17]: *Hoc itaque visum est mihi bonum, ut comedat quis et bibat et fruatur laetitia ex labore*

---

3 in] et in BFHX. 13 enim] autem EPc, tamen G. 24 praedictis] praemissis NZ; *cf.* b 2, 36. 32 habet] habent αY. 38 Praeterea *Ita* NZ; Amplius *ceteri.*

5 hae *hic* NWZ, *om* P, *post* delectationes *ceteri.* 8 per aliud] est *addit b*, *praemittit* P; *lac.* Y. 12 simpliciter] simplex *pr. loco* αXY, *alt.* CsH 13 sicut, si] sicut NP. 17 optimum] bonum optimum Z, bonum G, maximum bonum D. 18 earum *Ita* DWNX; eorum *ceteri.* in vitium *Ita* EGPc; vitium *ceteri.* 30 ab hoc] ad hoc BFHXY. 44 Epicureorum *Ita* WZbP; Epycurcorum D, Epycuriorum αENXcd, Epycurorum EYsG, Peripateticorum G.

suo: et haec est pars illius. Et Sap. II 9: *Ubique relinquamus signa laetitiae: quoniam haec est pars nostra, et haec est sors nostra.*

Excluditur etiam error Cerinthianorum, qui in ultima felicitate, *post resurrectionem, mille annos in regno Christi secundum carnales ventris voluptates fabulantur futuros: unde et Chiliastae,* (quasi *Millenarii*) *sunt appellati* *.

* Aug. *de Haeres.*, VIII.

Excluduntur etiam Iudaeorum et Saracenorum fabulae, quae retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt: felicitas enim est virtutis praemium.

---

b 1 Chiliastae *Ita* P; Chiliastes *ceteri.* 2 quasi] quod *αc.* appellati] In Graeco (enim *addit* P) chilia idem est quod mille *addunt* GP*c.* 4 quae] qui DP*c*; NZ *vide* pA. 5 est *post* virtutis GP*c.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod intelligere Deum est finis intellectualis naturae et eius felicitas, vult nunc, ascendendo secundum ordinem bonorum, excludere falsas de felicitate opiniones *. Circa hoc autem duo facit: primo, excludit falsas opiniones; secundo, concludit veritatem per inductionem, capite XXXVII.

* Cf. Comment. cap. XXV, init.

Circa primum quatuor facit: primo, ostendit quod felicitas non consistit in voluptate; secundo, quod non in bonis exterioribus, cap. seq.; tertio, quod non in bonis corporis, cap. XXXII; quarto, quod non in bonis animi quantum ad aliquas animae operationes, cap. XXXIII.

I. Quantum ad primum, ostendit quod *felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit, inter quas praecipuae sunt in cibis et venereis constitutae.*

Et arguit primo sic. Operationes quas consequuntur huiusmodi delectationes, non sunt ultimus finis, sed ad alios fines ordinantur: ut comestio ad conservationem corporis, coitus ad generationem. Ergo neque sunt ultimus finis, neque ultimum finem concomitantur. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia, ut ostensum est, secundum naturae ordinem delectatio est propter operationem, non e converso.

Secundo. In actu voluntatis non consistit felicitas. Ergo multo minus in delectationibus huiusmodi, quae sunt in appetitu sensitivo: cum voluntas sit superior appetitu sensitivo.

Tertio: et est ratio Aristotelis, I *Ethicorum* *. Delectationes huiusmodi sunt communes hominibus et brutis. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia felicitas est bonum hominis proprium, et non convenit brutis nisi abusive.

* Cap. V, 3; s. Th. l. 5.

Quarto. Huiusmodi delectationes non conveniunt homini secundum id quod est nobilissimum in ipso, quod est intellectus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ultimus finis est nobilissimum eorum quae ad rem pertinent.

Quinto. Tales delectationes consistunt in hoc quod homo coniungitur aliquibus se inferioribus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Summa perfectio hominis est per hoc quod coniungitur rei altiori se, non autem inferiori: cum finis sit melior eo quod est ad finem.

2. Circa istam propositionem, *Finis est melior iis quae sunt ad finem*, dubium occurrit. Quia, ut superius *, de mente Aristotelis *, dictum est, unumquodque est propter suam operationem tanquam propter finem. Operatio autem non est melior operante: cum non sit subsistens, sicut est ipsum operans.

* Cap. XXV.
* II *de Caelo*, III, 1; s. Th. l. 4

Respondetur quod, cum duplex sit finis, scilicet extrinsecus et intrinsecus, ista propositio intelligitur de fine extrinseco et principali, cui res appetit coniungi, et ad quem res tanquam ad suum finem ordinatur. Operatio autem non est finis extrinsecus, sed intrinsecus, inquantum per ipsam res suo fini exteriori coniungitur. Ideo non oportet ipsam secundum se esse nobiliorem operante: licet sit aliquo modo nobilior ipso, inquantum est exterioris finis assecutio.

3. *Sexto.* Usus harum delectationum non est bonus homini nisi sit moderatus: quia aliter se mutuo impedirent. Ergo non sunt secundum se bonum hominis. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia quod non est bonum nisi secundum quod est moderatum, non est secundum se bonum, sed accipit bonitatem a moderante. – Secunda probatur. Quia quod est summum bonum, est per se bonum.

Septimo: et est confirmatio praecedentis. Maxime uti iis delectationibus non est optimum: cum nimius usus ipsarum reputetur in vitium, et sit corpori nocivus, et similium delectationum impeditivus. Ergo non sunt per se bonum. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia in omnibus quae per se dicuntur, sequitur *magis* ad *magis,* si *simpliciter* sequatur ad *simpliciter.*

Adverte quod Sanctus Thomas non dixit absolute quod in omnibus in quibus *simpliciter* sequitur ad *simpliciter, magis* sequatur ad *magis,* sed dixit, *in omnibus quae per se dicuntur:* quia in iis quae dicuntur per accidens, illa regula, quae est Philosophi, non habet veritatem. *Non enim valet,* ut inferius dicitur, cap. CXXXIX, *Album est musicum, Ergo magis album est magis musicum. Sed bene valet, Album est disgregativum visus, Ergo magis album est magis disgregativum.*

Octavo. Si ita esset, actus virtutis esset magis laudabilis in accedendo ad has delectationes quam in recedendo ab eis: quia ex hoc actus virtutis laudabiles sunt quod ad felicitatem ordinantur. Sed hoc est falsum: ut patet in actu temperantiae. Ergo etc.

Nono. Per delectationes praedictas homo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum, quae fit per contemplationem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia illud est finis, scilicet intrinsecus, hominis, per quod maxime appropinquatur ad Deum, qui est finis ultimus, scilicet extrinsecus.

II. Ex iis, inquit Sanctus Thomas, excluditur Epicureorum error, in quorum persona loquitur Salomon, *Eccle.* V, *Hoc itaque visum* etc., et *Sap.* II, *Ubique relinquamus* etc.; et error Cerinthianorum, qui et *Chiliastae* sunt appellati, quasi *Millenarii,* eo quod mille annos voluptatum carnalium post resurrectionem futuros fabulantur. Excluduntur etiam fabulae Iudaeorum et Saracenorum, qui retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt.

III. Advertendum quod ponentium felicitatem in voluptate consistere, aliqui immoderatas et excessivas voluptates, secundum quem modum illis utentes vitiosi dicuntur, esse felicitatem posuerunt: ut vulgus, qui ad hoc ducitur, ut inquit Philosophus, I *Eth.* *, *eo quod videat complures principes,* qui maxime felices esse videntur, *instar Sardanapali vitam voluptuosam agere.*

* Loc. cit. supra, n. 1 *Tertio.*

2. Alii vero posuerunt felicitatem in voluptate moderata consistere: ut Epicurus et Aristippus *, et alii philosophi istorum sectatores. Nam de Epicureis inquit Sanctus Thomas, I *Ethic.*, lect. 5, quod *maxime colebant virtutes,* eo quod viderent multa vitia esse voluptati impedimento. Ait etiam Torquatus, apud Ciceronem, in Libro *de Finibus Bonorum et Malorum* *, voluisse Epicurum *non posse iucunde vivi nisi sapienter, honeste, iusteque vivatur: nec sapienter, honeste, iuste, nisi iucunde.*

* Cic. II *de Fin.*, cap. XI, § 35.
* Lib. I, c. XVIII, § 57.

Movebantur autem iis rationibus ad ponendam voluptatem summum bonum. Primo, quia omnia appetunt voluptatem: et pueri, inquam, et infantes, et bruta. – Secundo, quia dolor est summum malum, et maxime fugiendum. – Tertio, quia omnia ad voluptatem videntur ordinari, etiam virtutes ipsae.

3. Sed ad primam harum dicitur, de mente Sancti Thomae Iª IIªᵉ, q. II, a. 6, ad 3; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. III, a. 4 *, quod licet omnia appetant voluptatem, non tamen sequitur ipsam esse summum bonum: quia non appetunt eam nisi quia appetunt bonum cui voluptas coniungitur. Et sic voluptas a natura ad bonum ordinatur: ut superius * patuit, cum loquebamur de delectatione. – Huius sententiae videtur etiam Cicero esse in loco allegato *. Nam, ad hanc respondens rationem, ait quod *non ut voluptatem expetat natura movet infantem, sed tantum ut seipsum diligat, ut integrum se salvumque velit. Omne enim animal, simul ut ortum est, et seipsum et omnes suas partes diligit.*

* Quª. 3.
* Comment. cap. praec., VIII sqq.
* Lib. II, XI, § 33.

Ad secundam rationem dicitur negando assumptum. Non enim dolor est summum malum. Nec omnis dolor est fugiendus: ut patet in viro forti.

Ad tertiam dicitur quod non ordinantur omnia ad voluptatem. Sed bene voluptas, extendendo nomen *voluptatis* ad delectationem etiam intellectualem, concomitatur actum uniuscuiusque virtutis. – Loquendo autem de voluptate corporea, ut Epicurus loquebatur, falsissimum est quod virtutes ad voluptatem ordinentur. Unde et falsum est quodlibet, addita huiusmodi voluptate, fieri melius: licet quodlibet bonum, addita delectatione, sit melius, inquantum delectatio est quies in bono adepto, et *perficit operationem sicut pulcritudo perficit iuventutem* *.

* X *Eth.*, IV, 8; s. Th. l. 6.

CAPITULUM VIGESIMUM OCTAVUM

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN HONORIBUS.

Ex praedictis etiam patet quod nec in honoribus est summum bonum hominis, quod est felicitas.

Finis enim ultimus hominis, et sua felicitas, est eius perfectissima operatio, ut ex superioribus * patet. Honor autem hominis non consistit in sua operatione, sed alterius ad ipsum, qui ei reverentiam exhibet *. Non est igitur felicitas hominis in honoribus ponenda.

* Cap. XXV.
* I *Eth.*, V, 4; s. Th. l. 5.

Adhuc. Quod est propter alterum bonum et desiderabile, non est ultimus finis. Tale autem est honor: non enim aliquis recte honoratur nisi propter aliquod aliud bonum in eo existens. Et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi boni alicuius quod in eis est testimonium habere volentes: unde et magis gaudent homines a magnis et sapientibus honorari *. Non est igitur in honoribus felicitas hominis ponenda.

* I *Eth.*, l. c., 5.

Amplius. Ad felicitatem per virtutem pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae: aliter enim non essent laudabiles. Oportet igitur felicitatem esse aliquod bonum ad quod homo sua voluntate perveniat. Hoc autem quod honorem assequatur, non est in potestate hominis, sed magis in potestate honorantis *. Non est igitur in honoribus felicitas humana ponenda.

* I *Eth.*, l. c., 4.

Item. Esse dignum honore non potest nisi bonis inesse. Honorari autem possunt etiam mali. Melius est igitur fieri honore dignum quam honorari. Non est igitur honor summum hominis bonum.

Praeterea. Summum bonum est perfectum bonum. Perfectum autem bonum non compatitur aliquod malum. Cui autem non inest aliquod malum, impossibile est esse malum. Impossibile est igitur esse malum cui adest summum bonum. Potest autem aliquis malus honorem consequi. Non est igitur honor summum hominis bonum.

---

1 etiam *post* quod αDPc, *om* NZ. 2 bonum *post* hominis EGPc. 11 desiderabile] delectabile NZ; *cf.* 85 b 5.
8 Esse *Ita* ENWYZ*b*; Omne *ceteri.* 15 non *om* P*d*; *ideo pro* esse malum, esse beatum P.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod felicitas in delectationibus sensibilibus non consistit, ostendendum restat quod neque in bonis exterioribus consistat, quae *fortunae bona* dicuntur *. Et primo, quod *non in honoribus* *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.
* Cf. Comment. capp. XXIX-XXXI, init.

I. *Et arguitur primo sic.* Honor hominis non consistit in eius operatione, sed alterius ipsi reverentiam exhibentis. Ergo in honoribus non est felicitas. – Patet consequentia. Quia felicitas hominis est eius perfectissima operatio, ut patuit.

Secundo: et est ratio Aristotelis, I *Ethicorum*. Honor est propter aliud: quia non honoratur aliquis recte nisi propter aliquod bonum in ipso existens. Et propter hoc homines honorari quaerunt, quasi volentes testimonium habere inexistentis ipsis boni. Ergo etc.

Attende quod non dixit absolute Sanctus Thomas quod aliquis non honoratur nisi propter aliquod bonum in ipso existens, sed addidit, *recte*. Quia sola virtus est debita causa honoris: aut, inquam, propria virtus; aut aliena, quae in aliquo honoratur inquantum illius personam gerit; ut dicitur IIª IIªᵉ, q. LXIII, a. 3. Ideo, si honor recte debeat exhiberi alicui, oportet ut ei propter virtutem exhibeatur. Si autem propter divitias solas aliquis honoraretur, non recte sibi exhiberetur honor, sed male et perverse.

Tertio: et est etiam Aristotelis ratio. Quod aliquis honorem consequatur, non est in potestate eius, sed honorantis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ad felicitatem per virtutes pervenitur. Operationes autem virtutum sunt voluntariae.

2. Sed videtur ista ratio non concludere. Sicut enim honor non est in potestate honorati, sed honorantis, ita neque visio Dei est in potestate videntis Deum, sed tantum in potestate Dei unientis se intellectui creaturae. Constat autem ex superioribus * quod visio aut cognitio Dei est felicitas intellectualis naturae. Ergo quod honor non sit in potestate honorati, sed honorantis, non tollit quin possit esse felicitas.

* Cap. XXV.

Respondetur quod utique, absolute loquendo, non est in potestate hominis consequi beatitudinem, quasi scilicet propria virtute possit illam adipisci: sed, supposita motione divina qua animam movet, et determinatione divinae voluntatis statuentis ut bene operantes beatitudinem assequantur, est in potestate hominis ut ad beatitudinem perveniat. Non sic autem est de honore. Quia nec absolute, nec ex aliqua suppositione quae sit in actu, potest homo necessario assequi honorem: cum omnino sit in facultate honorantis honorare aliquem aut non honorare.

Et praeterea, visio Dei, quamvis a Deo dependeat tanquam a prima causa beatitudinis, est tamen operatio hominis beati. Non autem honor est operatio honorati. Ideo non est eadem ratio de visione Dei, et de honore.

3. *Quarto.* Melius est fieri honore dignum quam honorari: cum esse dignum honore solis bonis inesse possit, honorari autem etiam possint mali. Ergo honor non est summum bonum.

Quinto. Potest aliquis malus honorem consequi. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia impossibile est esse malum cui adest summum bonum: cum summum bonum sit perfectum bonum, scilicet *omnino;* et consequenter non compatiatur secum aliquod malum.

II. Adverte quod Sanctus Thomas nullos in particulari nominat huius positionis auctores: quia fortassis nullum haec positio philosophum eius fundatorem habuit, sed videtur esse, ut ponitur I *Ethicorum**, opinio ***praestantium virorum, et qui rebus agendis sunt apti.***

* Loc. cit., 4.

Fundamentum autem eius est, quia ***honor est praemium virtutis,*** ut dicitur IV *Ethicorum**. *Praemium autem virtutis* est felicitas, ut in I *Ethicorum** dicitur.

* Cap. III, 15; s. Th. l. 8. *Cap. IX. 3; s. Th. l. 14.

Sed haec ratio falso innititur fundamento. ***Honor enim non est verum praemium virtutis,*** ut inquit Sanctus Thomas, I^{a} II^{ae}, q. II, a. 2, ad 1; et II^{a} II^{ae}, q. CIII, a. 1, ad 2. Sed est maius bonum quod possit ab hominibus dari: honor enim in rebus humanis et corporalibus primum locum tenet. Et ideo dicitur praemium virtutis ab Aristotele: non quidem sufficiens, ut ibidem * dicitur, sed quale potest dari ab hominibus.

* Lib. IV, l. c., 17; s. Th. l. 9.

CAPITULUM VIGESIMUM NONUM

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN GLORIA.

Ex quo etiam apparet quod nec in gloria, quae est in celebritate famae, consistit summum hominis bonum.

Est enim gloria, secundum Tullium *, *frequens de aliquo fama cum laude:* et secundum Ambrosium *, *clara cum laude notitia.* Ad hoc autem homines volunt innotescere cum laude et claritate quadam, ut ab eis quibus innotescunt honorentur. Est igitur gloria propter honorem quaesita. Si igitur honor non est summum bonum, multo minus gloria.

* II *de Invent.*, cap. LV, § 166. * Aug., *contra Maxim.* II, XIII. – Cf. Gloss. ad *Rom.* XVI, 27; et II^{am} II^{ae}, CIII, 1, ad 3.

Adhuc. Laudabilia bona sunt secundum quae aliquis ostenditur ordinatus ad finem. Qui autem ordinatur ad finem, nondum est ultimum finem assecutus. Laus igitur non attribuitur ei qui iam est ultimum finem assecutus: sed magis honor, ut Philosophus dicit, in I *Ethicorum* *. Non potest igitur gloria esse summum bonum: cum principaliter in laude consistat.

* Cap. XII, 4; s. Th. 18.

Amplius. Cognoscere nobilius est quam cognosci: non enim cognoscunt nisi quae sunt nobiliora in rebus; cognoscuntur autem infima. Non potest igitur summum hominis bonum esse gloria, quae consistit in hoc quod aliquis cognoscatur.

Item. Cognosci aliquis non desiderat nisi in bonis: in malis autem quaerit latere. Cognosci igitur bonum est et desiderabile propter bona quae in aliquo cognoscuntur. Illa igitur sunt meliora. Non est igitur gloria, quae in hoc consistit quod aliquis cognoscatur, summum hominis bonum.

Praeterea. Summum bonum oportet esse perfectum: cum quietet appetitum. Cognitio autem famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta: est enim plurimum incertitudinis et erroris habens. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum.

Item. Id quod est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis: naturaliter enim desideratur diuturna boni constantia. Gloria autem, quae in fama consistit, est instabilissima: nihil enim est mutabilius opinione et laude humana. Non est igitur talis gloria summum hominis bonum.

---

22 autem *Ita* DNZ; autem etiam P*d*, etiam *ceteri.*
5 desiderabile] delectabile NZ; *cf.* 84 a 11.

Commentaria Ferrariensis

* Cf Comment. cap. praec., init.

Secundo * ostenditur quod *nec in mundana gloria consistit summum hominis bonum.*

Primo sic. Honor non est summum bonum. Ergo multo minus gloria. – Probatur consequentia. Quia gloria quaeritur propter honorem: cum, secundum Tullium et Ambrosium, consistat in celebritate famae: ad hoc autem volunt homines *cum laude innotescere,* ut honorentur.

Sed occurrit unum dubium. Nam, ut dicitur II^{a} II^{ae}, loco praeallegato in praecedenti capite*, ad 3, *gloria est effectus honoris et laudis.* Ergo non videtur quod sit propter honorem: immo magis sit honor propter gloriam, sicut causa est propter suum effectum.

* Qu. CIII, a. 1.

Respondetur quod gloria et est effectus honoris, et est causa. *Ex hoc enim quod testificamur de bonitate alicuius, fit quod per honorem clarescit bonitas eius in notitia plurimorum,* in quo consistit gloria. Ex hoc autem quod bonitas alicuius clarescit, moventur homines ad illius honorem. Ille igitur qui gloriam quaerit, eam finaliter ad honorem ordinat: quia ipsam quaerit tanquam honoris causam, non autem tanquam eius effectum.

2. *Secundo.* Gloria principaliter in laude consistit. Ergo non potest esse summum bonum. – Probatur consequentia. Quia laus non attribuitur ei qui iam est ultimum finem assecutus, sed magis honor: cum laudabilia sint secundum quae aliquis ordinatur ad finem.

Adverte quod antecedens habet Sanctus Thomas tanquam manifestum ex definitionibus gloriae positis ab ipso in prima ratione. Nam Tullius eam sic definit, quod est ***frequens de aliquo fama cum laude;*** et Ambrosius, *super Epistolam ad Romanos* *, quod est ***clara cum laude notitia.*** Ex iis namque definitionibus apparet gloriam ad laudem pertinere.

* Vid. Glossam citatam in margine textus.

3. *Tertio.* Gloria consistit in hoc quod aliquis cognoscatur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia nobilius est cognoscere quam cognosci: cum cognoscere nobilioribus rebus conveniat, cognosci vero etiam infimis.

Quarto, ex eodem fundamento arguitur. Gloria consistit in hoc quod aliquis cognoscatur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum cognosci non desideret quis nisi in bonis, constat ipsa bona meliora esse, propter quae cognosci est desiderabile.

Quinto. Cognitio famae, in qua gloria humana consistit, est imperfecta: eo quod plurimum incertitudinis habeat et erroris. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia summum bonum oportet esse perfectum: cum quietet appetitum.

Sexto. Gloria, quae in fama consistit, est instabilissima. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia id quod est summum hominis bonum, oportet esse stabilissimum in rebus humanis: cum naturaliter desideretur diuturna boni constantia.

CAPITULUM TRIGESIMUM

QUOD FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN DIVITIIS.

Ex hoc autem apparet quod nec divitiae sunt summum hominis bonum. Non enim appetuntur divitiae nisi propter aliud: per se enim nihil boni inferunt, sed solum cum utimur eis, vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid huiusmodi. Quod autem est summum bonum, est propter se desideratum, et non propter aliud. Non sunt igitur divitiae summum hominis bonum.

Adhuc. Eorum possessio vel conservatio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. Divitiae autem in hoc maxime conferunt quod expenduntur: hoc enim earum usus est. Non potest igitur divitiarum possessio esse summum hominis bonum.

Amplius. Actus virtutis laudabilis est secundum quod ad felicitatem accedit*. Magis autem est laudabilis actus liberalitatis et magnificentiae, quae sunt circa pecunias, ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex hoc quod conservantur: unde et ab hoc nomina harum virtutum sumuntur. Non consistit igitur hominis felicitas in possessione divitiarum.

* Cf. I *Eth.*, XII; s. Th. l. 18.

Item. Illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. Divitiis autem homo est melior: cum sint res quaedam ad usum hominis ordinatae. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum.

Praeterea. Summum hominis bonum fortunae non subiacet*: nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur. In consecutione autem divitiarum maximum locum habet fortuna. Non est igitur in divitiis humana felicitas constituta.

* I *Eth.*, IX, 5 sqq.; s. Th. l. 14.

Amplius. Hoc evidens fit per hoc quod divitiae involuntarie amittuntur; et quod malis advenire possunt, quos necesse est summo bono carere; et quod instabiles sunt; et alia huiusmodi, quae ex superioribus rationibus* colligi possunt.

* Cap. XXVIII sqq.

---

2 hominis *post* bonum EGZ. 4 boni inferunt] homini conferunt NXZ; homini *etiam* EsG. 5 cum *om* Pc. 7 bonum *om* Pc. 12 emittuntur] omittuntur H, amittuntur sG*b* expenduntur ZsE; E *om hom* quod... in hoc, N *om* emittuntur... conferunt quod. 14 earum] eorum αEGWX*c*. 19 magnificentiae] munificentiae P*d*. 20 emittuntur] amittuntur E, omittuntur N, mittuntur P*d*.
5 homine] hominem αN. 12 consecutione] assecutione NZ. 15 constituta] constituenda Z. 18 advenire] evenire αDWXP*c*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Tertio* ostenditur quod *nec divitiae sunt summum hominis bonum.*

I. *Et arguitur primo sic.* Non appetuntur divitiae nisi propter aliud, inquantum utimur eis vel ad corporis sustentationem, vel ad aliquid aliud huiusmodi. Ergo non sunt summum bonum, quod est propter se, et non propter aliud desideratum.

Secundo. Divitiae in hoc maxime conferunt quod expenduntur. Ergo earum possessio non potest esse summum bonum. – Probatur consequentia. Quia illarum rerum possessio non potest esse summum hominis bonum quae maxime conferunt homini in hoc quod emittuntur. – Ista ratio particulariter probat de divitiis quas Aristoteles, I *Polit.**, *artificiales* vocat, cuiusmodi sunt pecuniae.

* Cap. III, 10; s. Th. l. 7.

II. *Tertio*. Magis laudabilis est actus liberalitatis et magnificentiae ex hoc quod pecuniae emittuntur, quam ex eo quod conservantur: cuius signum est, quod ex hoc nomina harum virtutum sumuntur. Ergo felicitas in possessione pecuniarum non consistit. – Probatur consequentia. Quia actus virtutis laudabilis est ex eo quod ad felicitatem accedit.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. CXVII*, quod duo sunt actus liberalitatis circa pecuniam habitam: unus est *uti pecunia, quod in ipsius emissione consistit;* alius est *conservare ipsam ad idoneum usum.* Inter hos actus, usus pecuniae, sive eius emissio, est principalis: utpote ad quem alius ordinatur. Ideo magis laudabilis est usus pecuniae quam ipsius conservatio. Et ex hoc vult Sanctus Thomas concludere quod possessio pecuniarum non est felicitas. Quia, si sic esset, tunc esset magis laudabilis actus liberalitatis qui est conservare pecunias, quam usus eius, qui est emittere: quia tanto actus virtutis est laudabilis, quanto ad felicitatem accedit; conservatio autem magis accedit ad possessionem pecuniae quam emissio, per quam aliquis ab ipsarum possessione recedit; unde et Aristoteles, IV *Eth.**, ait quod *usus pecuniarum in dando et erogando consistere videtur, quia capere et conservare magis possessio est.* Hoc autem constat esse falsum. Idcirco in pecuniarum possessione felicitas consistere non potest.

* Art. 3, ad 2; art. 4.

* Cap. I, 7; s. Th. l. 1.

Circa illam propositionem, *Nomina liberalitatis et munificentiae* trahuntur ab eo quod emittuntur pecuniae,* considerandum, secundum doctrinam Sancti Thomae loco allegato *, quod hoc nomen *liberalitas* convenienter ab emissione sumptum esse videtur: quia, *cum aliquis a se emittit aliquid, quodammodo illud a sua custodia et dominio liberat, et animum suum ab eius affectu liberum esse demonstrat.* Hoc idem in graeco idiomate inspicere possumus: dicitur enim *liberalitas* latine graece *eleutheriotes**, quod nomen ab hoc verbo *eleutheroo*** originem ducit, hoc autem verbum latine significat *libe-*

* Cf. text. et var.

* Art. 2.

* ἐλευθεριότης.

** ἐλευθερόω.

rum facio, quod in ipsa emissione pecuniarum fit, per quam a suo dominio aliquis eam liberat.

Adverte quod ista ratio differt a priori: quia haec procedit ex ordine actuum liberalitatis, et ex eorum bonitate: illa autem procedit ex utilitate quae homini provenit ex pecuniis.

III. *Quarto.* Homo divitiis melior est: cum ad eius usum ordinentur. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia summum hominis bonum oportet homine melius esse.

Quinto. In consecutione divitiarum maxime locum habet fortuna. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia summum hominis bonum fortunae non subiacet: cum fortuita absque studio rationis eveniant; homo autem per rationem proprium finem consequatur.

2. Circa istam propositionem, *Summum hominis bonum fortunae non subiacet,* dubitatur. Quia Philosophus, II *Phys.**, ait quod *fortuna et felicitas circa idem esse videntur.*

* Cap. VI, 2; s. Th. l. 10.

Respondetur ex doctrina Sancti Thomae Quarto, d. XLIX, q. 1*, q[a] 1, ad 5, quod fortuna et felicitas sunt quidem circa idem subiectum, *quia utraque non nisi in rationalibus esse potest:* non autem sunt circa idem obiectum, *quia fortuna est eorum quae propter aliud aguntur, quando aliquid praeter intentionem accidit; felicitas autem non ad aliud ordinatur, et est quae ab omnibus intenditur.*

* Art. 1.

IV. *Sexto.* Divitiae involuntarie amittuntur; malis evenire possunt, qui summo bono carere debent; et sunt instabiles. Ergo etc.

Adverte, circa primam conditionem hic positam, quod de ratione summi boni est quod per violentiam alicui detrahi non possit: cum, praeter Legem Evangelicam, quae ponit beatam vitam aeternam esse, ut patet *Matth.* 25*, etiam secundum Boetium*, et Tullium in Libro *de Finibus Bonorum et Malorum,* ac etiam secundum Aristotelem I *Ethicorum**, felicitas sit bonum per se sufficientissimum, et per consequens stabile ac perpetuum. Nam, ut Tullius ibidem* ait, *si aliquid sit esse beatum, id oportet totum poni in potestate sapientis: nam, si amitti vita beata potest, beata esse non potest.* Sanctus Thomas etiam, I[a] II[ae], q. V, a. 4, probat beatitudinem amitti non posse, si fuerit perfecta. Idcirco, si divitiae amitti per violentiam possunt, in ipsis felicitas consistere non poterit, et earum possessio longe est a beatitudine aliena.

* Vers. 46.
* Vid. infra, n. V.
* Cap. X, 7, 8; s. Th. l. 15.
* Lib. II, cap. XXVII, § 86.

V. Sed quod in divitiis consistat felicitas, arguitur ex duobus. Primo, quia ex V *Ethicorum** habetur quod numisma ad hoc est inventum *ut sit fideiussor habendi quodcumque homo voluerit.* Constat autem, secundum Boetium, III *de Consol.**, quod *felicitas est status omnium bonorum aggregatione perfectus.*

* Cap. V, 14; s. Th. l. 9.
* Prosa II.

Secundo, quia Aristoteles, I *Polit.**, ait quod desiderium circa pecunias et divitias, scilicet artificiales, *est infinitum.* Hoc autem ad summum bonum pertinere videtur, ut eius desiderium sit infinitum.

* Loc. cit., 19; s. Th. l. 8.

2. Ad haec respondet Sanctus Thomas I[a] II[ae], q. II, a. 1*. Ad primum quidem, quod intendit Aristoteles pecunia haberi posse *omnia venalia,* non autem simpliciter omnia: quia spiritualia bona, quae venalia non sunt, pecunia haberi non possunt.

* Ad 2, 3.

Ad secundum ait quod *aliter est infinitum desiderium pecuniarum, et aliter desiderium summi boni. Quia quando habentur quaecumque temporalia, contemnuntur, et alia appetuntur: eo quod magis eorum insufficientia cognoscatur cum habentur. Summum autem bonum, quanto perfectius possidetur, tanto magis amatur.* Ideo ratio nulla est.

CAPITULUM TRIGESIMUM PRIMUM

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN POTENTIA MUNDANA.

Similiter autem nec mundana potentia summum hominis bonum esse potest: cum etiam in ea obtinenda plurimum fortuna possit; et instabilis sit; et non subiaceat hominis voluntati; et plerumque malis adveniat; quae summo bono repugnant, ut ex praemissis* patet.

* Cap. XXVIII sqq.

Item. Homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Secundum autem quod habet potentiam, non dicitur neque bonus neque malus: non enim est bonus omnis qui potest bona facere; neque malus est aliquis ex hoc quod potest mala facere. Summum igitur bonum non consistit in hoc quod est esse potentem.

Adhuc. Omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum. Non est igitur potentia summum hominis bonum.

Amplius. Illud quo quis potest et bene et male uti, non potest esse summum hominis bonum: melius enim est *quo nullus male uti potest**. Potentia autem aliquis bene et male uti potest: nam *potestates rationales ad opposita sunt**. Non est igitur potestas humana summum hominis bonum.

* Cf. definitionem Virtutis, I[a] II[ae], LV, 4.
* VIII *Metaph.*, II, 2; s. Th. IX, l. 2.

Praeterea. Si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam. Potestas autem humana est imperfectissima: radicatur enim in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia. Et quanto maior reputatur potestas, tanto a pluribus dependet: quod etiam ad eius debilitatem pertinet; cum quod a multis dependet, destrui multipliciter possit. Non est igitur in potestate mundana summum hominis bonum.

Felicitas igitur hominis in nullo exteriori bono consistit: cum omnia exteriora bona, quae dicuntur *bona fortunae,* sub praedictis* contineantur.

* A cap. XXVIII.

1 mundana] in mundana DPc. 3 etiam *Ita* N, et XZ, *om ceteri.* 9 bonum attingit] pertingit NZ, 10 neque *om* GNZPc. 13 mala facere] male facere *vel* malefacere BCHWX, malum facere *b*; *lac.* N.
11 maior *Ita* NZ; magis *ceteri.* 13 cum ... possit] quia ... potest NZ. 14 mundana] humana mundana W, humana Pc. 15 bonum] ponendum *addit* Z.

Commentaria Ferrariensis

Quarto* ostenditur quod *nec in mundana potentia summum hominis bonum esse potest.*

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Et arguitur primo sic. In ea obtinenda fortuna plurimum potest; et est instabilis; et non subiacet hominis voluntati; et plerumque malis advenit; quae omnia summo bono repugnant. Ergo etc.

Advertendum, ex I[a] II[ae], q. II, a 4, quod *ad beatitudinem per principia intrinseca homo ordinatur: cum ad*

ipsam naturaliter ordinetur. Ideo bene ex eo quod aliqua bona ab extrinseco tantum proveniunt, et praesertim a fortuna, concluditur illud summum non esse hominis bonum, et in ipso beatitudinem non consistere.

Secundo. Si sic esset, homo diceretur bonus secundum quod habet potentiam: quia homo maxime dicitur bonus secundum quod ad summum bonum attingit. Sed hoc est falsum: quia non est bonus omnis qui potest bona facere. Ergo etc.

Tertio. Omnis potentia est ad alterum. Non autem summum bonum. Ergo etc.

* S. Th. l. 14; Didot lib. IV, xii.

Adverte quod potestas, ut patet V *Metaph.* *, habet rationem principii. Principium autem ad alterum dicitur: scilicet ad id quod est a principio. Ideo bene hic dicitur quod potentia ad alterum est.

Quarto. Potentia quis potest bene et male uti: cum potentiae rationales ad opposita sint. Hoc autem repugnat summo hominis bono. Ergo etc.

* Cf. text. et var.

Quinto. Potestas humana est imperfectissima: quia radicatur in hominum voluntatibus et opinionibus, in quibus est maxima inconstantia. Et quanto magis* reputatur, tanto a pluribus dependet, et consequenter multipliciter destrui potest. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam.

Concludit ex supra dictis Sanctus Thomas universaliter quod *in nullo bono exteriori consistit felicitas hominis:* cum omnia talia bona sub praedictis contineantur.

II. Contra hanc conclusionem argui potest: tum quia per potestatem homines sunt Deo proximi; tum quia per potentiam sufficit quis sibi et aliis.

Sed nullum istorum convincit. Non quidem primum: quia, ut inquit Sanctus Thomas loco praeallegato, ad 1, *non sufficit ad beatitudinem quod homo appropinquet ad Deum quantum ad potestatem, sed requiritur etiam quod appropinquet quantum ad bonitatem.* Quod non convenit homini ex humana potentia, cum illa possit bene et male uti: *Deus autem non possit sua potestate nisi bene uti, cum sua potestas sit sua bonitas.*

Non etiam secundum urget. Quia non sufficit ad beatitudinem quod aliquis sit in aliquibus sufficiens sibi et aliis: sed exigitur quod id quo sufficit sibi et aliis, se habeat tantum ad bonum, non autem ad bonum et malum, sicut est in potentia mundana.

CAPITULUM TRIGESIMUM SECUNDUM

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN BONIS CORPORIS.

* Cf. cap. praec., init.

Quod autem nec in corporis bonis, cuiusmodi sunt sanitas, pulcritudo et robur, sit hominis summum bonum, per similia* manifeste apparet. Haec enim etiam bonis et malis communia sunt; et instabilia sunt; et voluntati non subiacent.

Praeterea. Anima est melior corpore, quod non vivit, nec praedicta bona habet, nisi per animam. Bonum igitur animae, sicut intelligere et alia huiusmodi, est melius quam bonum corporis. Non est igitur corporis bonum summum hominis bonum.

Adhuc. Haec bona sunt homini et aliis animalibus communia. Felicitas autem est proprium hominis bonum*. Non est igitur in praemissis bonis hominis felicitas.

* I *Eth.*, vii. 9 sqq. s. Th. l. 10.

Amplius. Multa animalia, quantum ad bona corporis, sunt homine potiora: quaedam enim sunt velociora homine, quaedam robustiora, et sic de aliis. Si igitur in his esset summum hominis bonum, non esset homo optimum animalium: quod patet esse falsum. Non est igitur felicitas humana in bonis corporis consistens.

5 etiam *om* NZ*b*. 6 sunt *om* GNZ. 7 quod] quia GNZ.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. xxvii, init.
* Cic. II *de Fin.*, cap. xi, § 35.

Viso quod felicitas non consistit in bonis fortunae, vult ostendere Sanctus Thomas quod *nec in bonis corporis, cuiusmodi sunt sanitas, pulcritudo, robur, et huiusmodi, consistit* *: quemadmodum Carneades Academicus existimavit *.

I. Probatur. Tum quia haec bona sunt bonis et malis communia; et instabilia sunt; et voluntati non subiacent.

Tum quia bonum animae est melius bono corporis: sicut anima est melior corpore.

Tum quia huiusmodi bona sunt homini et aliis animalibus communia.

Tum quia, cum multa animalia, quantum ad bona corporis, sint homine potiora, sunt enim quaedam ipso velociora, et quaedam robustiora, et sic de aliis: sequeretur quod homo non esset optimum animalium.

* Cap. II, 8; s. Th. l. 2.

II. Sed circa tertiam rationem dubitatur: quia videtur magis ex illo assumpto oppositum concludi. *Quanto enim bonum est communius, tanto est divinius:* ut dicitur I *Ethicorum* *. Ergo, si bonum corporis est communius quam quodcumque aliud bonum spirituale hominis, utpote et homini et bruto conveniens, sequitur quod sit divinius. Et sic magis in ipso consistit felicitas quam in bono spirituali.

2. Contra etiam conclusionem arguitur a quibusdam. Primo. Sanitas conservat esse. Ergo est optimum: sicut et aegritudo pessima est, quia tollit esse.

Secundo. Sanitate remota, removetur omne hominis bonum. Ergo etc.

* III *Eth.*, vi, 6; s. Th., l. 14.

Tertio. *Omnium terribilissimum est mors* *. Ergo summum appetibilium est vivere: per locum *a contrariis.* Ergo etc.

* Dist. xlix, q. 1, a. 1, qu^a 1. – Vid. supra cap. xxx, n. iii, 2.

III. Ad primum horum respondetur, ex doctrina Sancti Thomae in IV *Sent.*, eodem articulo *, ad 3, quod propositio assumpta habet veritatem de communi *secundum participationem unius et eiusdem rei secundum numerum:* quod enim est communius isto modo, est divinius; sicut divina natura est communis omnibus, inquantum omnes ipsa secundum aliquam similitudinem participant. Non autem habet veritatem de communi *secundum praedicationem,* quo modo bonum corporis est communius quam bonum spirituale hominis. Ideo ratio non infringit propositum.

2. Ad primum contra conclusionem dicitur quod magis concludit oppositum. Tum quia ex eo quod sanitas ad conservationem esse ordinatur, sequitur quod non sit summum bonum. – Tum quia nec ipsa conservatio hu-

mani esse potest esse ultimus finis humanae voluntatis et rationis. Quod ostendit Sanctus Thomas $I^a II^{ae}$, q. II, 5, *quia impossibile est quod rei ordinatae ad aliud sicut ad finem, conservatio in esse sit eius ultimus finis. Manifestum est autem quod homo ordinatur ad aliud sicut finem: cum ipse non sit summum bonum.* Ad rationem ergo, negatur consequentia.

Ad secundum, negatur assumptum. Immo, etiam sanitate remota, remanent multa bona hominis: puta bonum intellectus, et bonum virtutis.

Ad tertium dicitur quod mors est omnium terribilissimum inter mala corporalia. Ideo nihil aliud sequitur nisi quod vivere est summum appetibilium inter bona corporalia: non autem quod sit summum bonum simpliciter.

CAPITULUM TRIGESIMUM TERTIUM

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN SENSU.

PER eadem etiam apparet quod neque summum hominis bonum est in bonis sensitivae partis. Nam haec etiam bona sunt homini et aliis animalibus communia.

Item. Intellectus est melior sensu. Bonum igitur intellectus est melius quam bonum sensus. Non igitur summum hominis bonum in sensu consistit.

Adhuc. Maximae delectationum secundum sensum sunt in cibis et venereis, in quibus oporteret esse summum bonum, si in sensu esset. Non est autem in his*. Non est igitur in sensu summum hominis bonum. * Cap. xxvii.

Amplius. Sensus diliguntur propter utilitatem, et propter cognitionem. Tota autem utilitas sensuum ad corporis bona refertur. Cognitio autem sensus ad intellectivam ordinatur: unde animalia intellectu carentia non delectantur in sentiendo nisi per comparationem ad utilitatem ad corpus pertinentem, secundum quod per sensus cognitionem consequuntur cibos vel venerea. Non est igitur in parte sensitiva summum hominis bonum, quod est felicitas.

1 eadem etiam] haec etiam eadem NZ. 4 etiam *om* Z. 10 delectationum] delectationes GP*c et supra ras.* N.
1 Non est autem *Ita* NZP; Nihil autem est *b*, Nihil autem (in his) est G, Nihil est autem *ceteri*. 7 non delectantur in sentiendo nisi] in sciendo delectantur non nisi αY *et* igitur *pro* nisi X; in sentiendo non delectantur nisi D. 9 secundum quod] sed αDXY.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM ostendit Sanctus Thomas quod felicitas non consistit in bonis fortunae neque in bonis corporis, vult nunc ostendere quod in nulla animae operatione consistit*[1]. * Cf. Comm. cap. xxvii, init.

I. Et primo, ostendit quod *summum hominis bonum non est in bonis sensitivae partis.*

Probat autem hoc, tum quia haec sunt homini et brutis communia.

Tum quia bonum intellectus est melius bono sensus: sicut intellectus est melior sensu.

Tum quia oporteret esse summum bonum in cibis et venereis: cum maximae delectationes secundum sensum in illis sint.

[1] Initio Commenti in cap. xxvii, ubi Ferrariensis se ad hoc capitulum refert, sic habetur: "Quarto, quod non in bonis animi, *quantum ad aliquas animae operationes*". Vid. etiam infra Comm. c. xxxvii, I.

Tum quia sensus diliguntur propter utilitatem, et propter cognitionem. Utilitas autem ista ad corporis bona refertur; et cognitio sensitiva ad intellectivam ordinatur.

II. Advertendum, secundum doctrinam Sancti Thomae $I^a II^{ae}$, q. III, a. 3, quod licet in operatione sensuum non consistat essentialiter beatitudo, ipsa tamen aliquo modo ad hominis beatitudinem pertinet. Ad imperfectam enim beatitudinem, qualis in hac vita haberi potest, antecedenter concurrit, *inquantum operatio intellectus operationem sensus praeexigit.* Ad perfectam autem beatitudinem, qualis habetur in patria, concomitanter se habet: *quia secundum Augustinum, in Epistola ad Dioscorum*, post resurrectionem, ex animae beatitudine fiet quaedam redundantia ad corpus et ad sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur.* * Ep. cxviii, cap. iii (P. L. xxxiii, 459).

CAPITULUM TRIGESIMUM QUARTUM

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON CONSISTIT IN ACTIBUS VIRTUTUM MORALIUM.

APPARET autem quod nec in operationibus moralibus consistit ultima felicitas hominis.

Felicitas enim humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima. Omnes autem operationes morales sunt ordinabiles ad aliquid aliud. Quod patet ex his quae inter eas sunt praecipuae. Operationes enim fortitudinis quae sunt in rebus bellicis, ordinantur ad victoriam et ad pacem: stultum enim esset propter se tantum bellare*. Similiter operationes iustitiae ordinantur ad pacem inter homines servandam, per hoc quod unusquisque quiete quod suum est possidet. Et similiter patet in omnibus aliis. Non * X *Ethic.*, vii, 6; s. Th., l. ii.

1 Apparet autem] Patet ergo NZ, Patet autem EG, Patet etiam *b*. operationibus] operibus NZ. 2 felicitas *post* hominis NZ; EG *legunt* felicitas humana. Non est enim ad *etc.*
4 ordinantur... servandam *Ita* NZ *et* conservandam *b*; inter homines ordinantur ad pacem servandam EGX, ad servandam pacem inter homines ordinantur *ceteri.*

est igitur in operationibus moralibus ultima hominis felicitas.

Adhuc. Virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis et exterioribus rebus. Non est autem possibile quod modificatio passionum vel rerum exteriarum sit ultimus finis humanae vitae: cum ipsae passiones et exteriores res sint ad aliud ordinabiles. Non est igitur possibile quod in actibus virtutum moralium sit ultima hominis felicitas.

Amplius. Cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens, oportet quod proprium eius bonum, quod est felicitas, sit secundum id quod est proprium rationi. Magis autem est proprium rationis quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum, non poterit esse optimum hominis, quod est felicitas: sed magis bonum quod est in ipsa ratione situm.

Item. Ostensum est supra * quod finis omnium rerum ultimus est assimilari ad Deum. Illud igitur secundum quod homo maxime assimilatur Deo, erit eius felicitas. Hoc autem non est secundum actus morales: cum tales actus Deo attribui non possint nisi metaphorice; non enim Deo convenit habere passiones, vel aliqua huiusmodi, circa quae sunt actus morales. Non est igitur ultima felicitas hominis, quae est ultimus eius finis, consistens in actibus moralibus. * Cap. xix.

Praeterea. Felicitas est proprium hominis bonum *. Illud igitur quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est eius ultima felicitas. Huiusmodi autem non est virtutum moralium actus: nam aliqua animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis; intellectualis autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus. * I *Eth.*, vii, 9 sqq.; s. Th. l. 10.

---

1 hominis felicitas] felicitas hominis constituta NZ; constituta *etiam b.* 3 Adhuc... 10 felicitas *(totum argumentum) hom om* EG. 4 conservetur] servetur NZ. passionibus] possessionibus αX; *item* 6 possessionum *et* 8 possessiones αXY. 14 autem *post* est αDY. 16 sit *om* αEGX*cd*. 17 quoddam] quiddam αE, quodam Z. institutum] constitutum WZ, constitute N.

8 circa quae sunt actus *Ita* DNZsG*b*; circa actus EG, quae sunt circa actus *ceteri.* 13 omnia bona humana] bona humana NZ, bona omnia *b.* 16 aliqua *Ita* NZ; alia *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., n. 1, init. SECUNDO * ostendit quod *ultima felicitas hominis non consistit in operationibus moralibus,* idest in actibus virtutum moralium: ut Diogenes Cynicus posuit, et Stoicorum schola *.

* Diog. Laert., VI, 104 (Didot); Cic. *de Fin.*, II, cap. xi, § 34.

I. *Et arguit primo sic.* Omnes morales operationes sunt ordinabiles ad aliud: sicut actus fortitudinis ad victoriam et pacem, et actus iustitiae ad servandam pacem inter homines. Ergo in ipsis non est ultima hominis felicitas. – Probatur consequentia. Quia felicitas humana non est ad ulteriorem finem ordinabilis, si sit ultima.

Circa probationem consequentiae, advertendum est quod, secundum mentem Aristotelis X *Ethic.**; et Sancti Thomae, ibid. lect. 12; et in QQ. *de Virtut.*, q. 1, a. 5, ad 8; et III Sent., d. xxxiv, q. 1, a. 4; et clarius *Verit.*, q. xiv, a 2, duplex est humana felicitas: *una scilicet activa sive civilis, quae consistit primo in actu prudentiae, quo homo et se et alios gubernat, et secundario in actibus aliarum virtutum moralium; alia speculativa, quae est actus sapientiae,* scilicet contemplatio summae veritatis. Quia autem activa felicitas ad speculativam ordinatur veluti quaedam eius dispositio, ideo non est simpliciter ultima felicitas: licet sit summum bonum in genere vitae activae et civilis. Propter hoc ergo dixit Sanctus Thomas hoc loco quod felicitas humana non est ordinabilis ad aliud *si sit ultima,* ut praeservaret se a felicitate activa et civili, quae quidem est aliqua hominis felicitas, sed est ad aliam ordinata, et non est ultima. – Simili ratione in principio capituli proposuit quod *ultima felicitas hominis non consistit in operationibus virtutum moralium:* ut, inquam, daret intelligere quod non negat aliquam felicitatem humanam in actibus huiusmodi virtutum consistere; sed quod negat in illis ultimam felicitatem esse, quae est simpliciter summum hominis bonum, et non solum in aliquo genere.

* Cap. vii, viii; s. Th., l. 10 sqq.

II. *Secundo.* Modificatio passionum vel rerum exteriorum non potest esse ultimus finis humanae vitae: cum ipsae passiones et res exteriores sint ad aliud ordinabiles. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia virtutes morales ad hoc sunt ut per eas in huiusmodi medium conservetur.

Adverte, ex doctrina Sancti Thomae in plerisque locis, praesertim I^a II^{ae}, q. lx, a. 2, quod virtutes morales distinguuntur quia quaedam sunt, sicut circa materiam, circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias: quaedam vero sunt circa operationes, sicut iustitia circa emptiones, venditiones, commutationes, et huiusmodi. Ideo hic dicitur quod virtutes morales ad hoc sunt ut per eas conservetur medium in passionibus intrinsecis, quae scilicet sunt motus appetitus sensitivi, non autem extrinsecus dumtaxat illatae; et exterioribus operationibus, et rebus circa quas huiusmodi exteriores operationes sunt.

III. *Tertio.* Bonum moralis virtutis est quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum. Ergo non est optimum hominis, quod est felicitas. – Probatur consequentia. Quia proprium hominis bonum est secundum id quod est proprium rationi: cum homo sit homo ex eo quod est rationem habens. Magis autem proprium rationis est quod ipsa in se habet, quam quod in alio facit.

Advertendum, ex Sancto Thoma, III *Sent.*, d. xxxiii *, a. 1, qu^a 1 et 2, quod *bonum virtutis moralis est bonum rationis,* idest, bonum quod est ratione regulatum: nam ratio dirigit et regulat omnes actus humanos; et in tantum aliquis actus humanus est bonus, in quantum rationi conformatur. Ideo hic dicitur quod bonum moralis virtutis est bonum a ratione *in aliis a se institutum:* quia videlicet in motibus appetitus et operationibus quae a virtute morali moderationem accipiunt, quae sunt alia a ratione, attenditur bonum ex ordine ad rationem; et ipsi actus qui a virtute morali producuntur, qui sunt a ratione extrinseci, sunt boni inquantum rationi conformantur. * Qu. 1.

IV. *Quarto.* Illud secundum quod homo maxime assimilatur Deo, est eius felicitas: cum finis omnium rerum sit Deo assimilari, ut ostensum est supra. Hoc autem non est secundum actus morales: cum tales actus Deo non conveniant nisi metaphorice, eo quod ipsi non conveniant passiones vel aliqua huiusmodi circa quae sunt actus morales. Ergo etc.

Advertendum hoc loco quod, licet summum bonum aliarum rerum consistat in aliquo bono ad quod per propriam operationem perveniunt, puta in gravi esse deorsum; hoc tamen in homine esse non potest. Quia quod in illis est summum bonum, in Deo formaliter non inventum, est id in quo maxime Deo assimilari possunt.

In homine autem non est sic. Nam praeter assimilationem ad Deum tanquam ad exemplar, quantum ad ea quae Deo formaliter non conveniunt; habet in se unde illi assimiletur secundum eandem rationem operationis supremae quae Deo convenit, scilicet secundum intelligere et velle, secundum quae creatura maxime Deo appropinquat. Ideo optime arguit Sanctus Thomas ultimam hominis felicitatem non consistere in operationibus moralibus, ex eo quod per ipsas homo non maxime Deo assimilatur, cum illae Deo non conveniant, sed alia habeat in se per quae magis appropinquat ad Deum et illi magis assimilatur, scilicet intelligere et velle, quae etiam sunt nobilissimae operationes divinae. Unde et Aristoteles, X *Eth.* *, ostendit in contemplatione maxime consistere hominis felicitatem quia dii, qui beati sunt, hanc solam operationem habent, non autem morales operationes: ideo secundum illam maxime homines diis similes sunt.

* Cap viii, 7; s. Th. l. 12.

V. Sed occurrit unum dubium. Videtur enim hic velle Sanctus Thomas quod nullae virtutes morales Deo proprie conveniant, sed tantum metaphorice. Hoc autem in primo libro * dixit verum esse de virtutibus moralibus quae sunt circa passiones: sed de iis quae circa operationes sunt, ut sunt iustitia et liberalitas, vult quod proprie Deo conveniant.

* Cap. xcii, xciii.

Respondetur, ex iis quae ibidem dicit Sanctus Thomas; et Prima, q. xxi, a. 1; Iª IIªᵉ, q. lxi, a. 5; item IV *Sent.*, d. xlvi*, a. 1, quod huiusmodi virtutes morales quae sunt circa actiones, dupliciter accipi possunt: scilicet secundum quod circa civiles actiones humanas sunt; et secundum quod absolute et communiter circa actiones versantur. Primo modo non conveniunt Deo, ut dicitur X *Ethicorum**: iustitia enim humana est circa emptiones et venditiones ac depositiones et huiusmodi; similiter liberalitas circa dationes pecuniarum et huiusmodi; quae non attribuuntur Deo proprie. Et sic intelligit Sanctus Thomas hoc loco. – Secundo autem modo Deo conveniunt. Et sic intellige superius primo libro. Est enim Deus rerum omnium naturalium distributor, et *bonorum omnium largitor,* absque retributione, proprie loquendo. Vide ibi primo libro, cap. xciii.

* Qu. 1.

* Loc. cit.

VI. *Quinto.* Actus morales non sunt maxime proprii homini inter bona humana respectu aliorum animalium, sed tantum actio intellectualis: cum alia animalia aliquid vel liberalitatis vel fortitudinis participent, non autem intellectualis operationis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia felicitas est proprium hominis bonum, et ideo quaerenda est in eo quod est maxime proprium homini.

Adverte quod bruta non dicuntur liberalitate et fortitudine participare quasi istae virtutes illis conveniant: sed quia habent aliquos actus similes actibus illarum virtutum; ad quos quidem non per electionem moventur, quod est de ratione virtutis, sed per naturalem instinctum.

VII. Attendendum etiam quod Stoici ad ponendum felicitatem in actibus moralibus movebantur, ut videtur Cicero in libro *de Finibus Bonorum et Malorum* * tangere, quia solum honestum bonum esse dicebant: honestum autem dicebant in virtute consistere, secundum quam homo bonus dicitur.

* Loc. cit. – Cf. *Tusculan.*, V, xxx, § 84.

Sed eorum ratio non concludit. Respondetur enim, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. v, a. 6; et IIª IIªᵉ, q. cxlv, quod *honestum* dupliciter accipi potest. Uno modo, ut dividit bonum humanum nobis per experientiam notum: ut proprie videntur accipere doctores dividentes bonum in *utile, delectabile* et *honestum.* Et sic honestum dicitur quod in rebus humanis est per se eligibile, tanquam existens secundum rationem ordinatum: et *honestum* idem est quod *virtus.* Sed tunc falsum est quod honestum sit ipsa ultima hominis felicitas. Immo ad ipsam felicitatem sicut ad finem ordinatur: quamvis in se etiam aliquam rationem bonitatis habeat, etiam si nihil aliud boni nobis per ipsum proveniret. – Alio modo potest accipi ut dividit bonum in communi: ut scilicet omne quod propter se appetitur, honestum dicitur. Et sic falsum est quod virtus tantum habeat rationem honesti. Immo ipsa Dei contemplatio magis habet rationem honesti: quia ita propter se appetitur quod nullo modo appetitur propter aliud; virtus autem ita propter se est appetibilis quod etiam propter aliud, scilicet propter consequendam beatitudinem, est appetibilis.

CAPITULUM TRIGESIMUM QUINTUM

QUOD ULTIMA FELICITAS NON SIT IN ACTU PRUDENTIAE.

Ex hoc etiam apparet quod neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas.

Actus enim prudentiae est solum circa ea quae sunt moralium virtutum. Non est autem in actibus moralium virtutum ultima hominis felicitas *. Neque igitur in actu prudentiae.

* Cap. praec.

Adhuc. Ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione. Optima autem hominis operatio, secundum id quod est proprium hominis, est in comparatione ad perfectissima obiecta. Operatio autem prudentiae non est circa obiecta perfectissima intellectus vel rationis: non enim est circa necessaria, sed circa contingentia operabilia*. Non est igitur in eius operatione ultima hominis felicitas.

* VI *Eth.*, vi, 1; s. Th. l. 5.

Amplius. Quod ordinatur ad alterum sicut ad finem, non est ultima hominis felicitas. Operatio autem prudentiae ordinatur ad alterum sicut ad finem: tum quia omnis practica cognitio, sub qua continetur prudentia, ordinatur ad operationem; tum etiam quia prudentia facit hominem bene se habere in his quae sunt ad finem eligenda, sicut patet per Aristotelem, in VI *Ethicorum* *. Non est igitur in operatione prudentiae ultima hominis felicitas.

* Cap. xiii, 7; s. Th. l. 11.

Item. Animalia irrationabilia non participant aliquid felicitatis: sicut probat Aristoteles in I *Ethicorum* *. Participant autem quaedam eorum aliquid prudentiae: ut patet per eundem in I *Metaphysicae* *. Igitur felicitas non consistit in operatione prudentiae.

* Cap. ix, 9; s. Th. l. 14. – Cf. lib. X, viii, 8; s. Th. l. 12.

* Cap. 1, 2; s. Th. l. 1.

12 circa *Ita* DNZ; erga *ceteri; item mox utroque loco.*
2 non est... 3 ad finem *hom om* NZ.

Commentaria Ferrariensis

Tertio * ostenditur quod *neque in actu prudentiae est ultima hominis felicitas,* ut Diogenes Cynicus et Stoici voluerunt: quamvis in ipso sit activa et civilis felicitas, ut in praecedenti capitulo *, de mente Aristotelis, dictum est.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

* Comm. n. 1.

I. *Et arguitur primo:* quia actus prudentiae est solum circa ea quae sunt virtutum moralium, in quibus non est ultima hominis felicitas *.

* Cap. praec.

Secundo. Quia ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione, quae est circa perfectissima obiecta.

Prudentiae autem operatio non est circa nobilissima obiecta intellectus vel rationis: cum sit circa contingentia tantum.

Tertio. Quia actus prudentiae ordinatur ad aliud sicut ad finem. Tum quia est practica cognitio. Tum quia prudentia facit hominem bene se habere in iis quae sunt ad finem: ut patet VI *Ethicorum.*

Quarto. Quia bruta aliquid prudentiae participant: ut patet I *Metaphysicae.* Nihil autem participant felicitatis: ut I *Ethicorum* ostenditur.

II. Circa primam rationem advertendum, ex doctrina Sancti Thomae I^{a} II^{ae}, q. LVIII, a. 3, ad 1; Tertio, d. XXIII, q. I, a. 4, qu^{a} 2, ad 3; *de Virt. Cardin.*, a. 1, ad 3, quod *prudentia est media inter intellectuales virtutes et morales: est enim secundum essentiam et subiectum virtus intellectualis; secundum materiam vero moralis, cum sit recta ratio agibilium, et sit virtutum moralium directiva.* Ideo hic dicitur quod actus prudentiae est solum circa ea quae sunt virtutum moralium, scilicet tanquam circa materiam.

2. Circa secundam rationem advertendum, ex Sancto Thoma I^{a} II^{ae}, q. LVII, a. 4, ad 2; et a. 5, ad 3; et II^{a} II^{ae}, q. XLVII, a. 5; et est de mente Aristotelis VI *Ethic.* *, quod licet prudentia et ars sint de numero virtutum intellectualium secundum essentiam et secundum subiectum, distinguuntur tamen ab habitibus intellectualibus speculativis, quia illi sunt circa necessaria, istae autem sunt circa contingentia aliter se habere: ars enim est circa *factibilia,* quae scilicet in materiam exteriorem transeunt; prudentia vero circa *agibilia,* quae scilicet sunt operationes immanentes in agente; est enim humanarum electionum regulatrix et gubernatrix, electio autem consequitur iudicium rationis de agendis, quod iudicium *est circa contingentia,* ut dicitur I^{a} II^{ae}, q. XIII, a. 6, ad 2. Ideo bene hic dicitur quod prudentia est circa contingentia.

* Cap. IV, V; s. Th. l. 3, 4.

3. Circa tertiam rationem advertendum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. V, a. 1, quod, cum duo in rebus agibilibus sint consideranda, scilicet finis, et ea quae sunt ad finem; affectionem et bonam dispositionem ad finem faciunt virtutes morales; prudentia vero dirigit in iis quae sunt ad finem, inquantum dirigit consilium et electionem, quae sunt circa ea quae sunt ad finem. Ideo hic dicitur quod prudentia facit hominem bene se habere in iis quae sunt ad finem.

4. Circa quartam, attendendum quod bruta aliquid prudentiae participare dicuntur, non quia virtus prudentiae aliquo modo in ipsis sit, cum [in] ipsis non sit ratio, prudentia autem sit *recta ratio agibilium,* ut dicitur VI *Ethicorum* *: sed quia in operibus suis aguntur simili modo quo prudens operatur. Quemadmodum enim prudens in suis operibus ordinate procedit, utpote ex ratione quid sibi agendum sit deliberans, ita bruta, ut I^{a} II^{ae}, q. XIII, a. 2, ad 3; et in I *Metaph.* *, Sanctus Thomas inquit, ex naturali instinctu *ad ordinatissimas quasdam operationes inclinantur, utpote a divina arte directa.* Unde prudentia in ipsis dicitur *naturalis quaedam existimatio de convenientibus prosequendis et nocivis fugiendis:* non autem cognitio qua, cum deliberatione, unum ordinatum ad finem alteri iudicatur esse praeeligendum, quod proprie ad rationem pertinet.

* Cap. V, 4; s. Th. l. 4.

* Lect. 1; ad cap. 1, 2.

CAPITULUM TRIGESIMUM SEXTUM

QUOD FELICITAS NON CONSISTIT IN OPERATIONE ARTIS.

Patet etiam quod neque in operatione artis.

Quia etiam artis cognitio practica est. Et ita ad finem ordinatur, et ipsa non est ultimus finis.

Praeterea. Operationum artis fines sunt artificiata. Quae non possunt esse ultimus finis humanae vitae: cum magis nos sumus fines omnium artificialium; omnia enim propter hominis usum fiunt. Non potest igitur in operatione artis esse ultima felicitas.

4 et ipsa] ipsa igitur NZ, et ideo ipsa P*d*.
2 omnium *om* NZ.

Commentaria Ferrariensis

Quarto * ostenditur quod *nec in operatione artis ultima hominis felicitas consistit.*

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Et arguitur, tum quia cognitio artis est practica: et ita ad finem ordinatur.

Tum quia artificiata sunt fines artis. Illa autem non sunt finis humanae vitae: sed e contrario nos artificialium finis sumus, cum omnia propter usum hominis fiant; scilicet aut immediate aut mediate.

CAPITULUM TRIGESIMUM SEPTIMUM

QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS CONSISTIT IN CONTEMPLATIONE DEI

Si igitur ultima felicitas hominis non consistit in exterioribus, quae dicuntur bona fortunae; neque in bonis corporis; neque in bonis animae quantum ad sensitivam partem; neque quantum ad intellectivam secundum actum moralium virtutum; neque secundum intellectuales quae ad actionem pertinent, scilicet artem et prudentiam: relinquitur quod ultima hominis felicitas sit in contemplatione veritatis.

Haec enim sola operatio hominis est sibi propria; et in ea nullo modo aliquod aliorum animalium communicat.

Haec etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem: cum contemplatio veritatis propter seipsam quaeratur.

Per hanc etiam operationem homo suis superioribus coniungitur per similitudinem: quia haec tantum de operationibus humanis in Deo et in substantiis separatis est.

Hac etiam operatione ad illa superiora contingit, cognoscendo ipsa quocumque modo.

Ad hanc etiam operationem sibi homo magis est sufficiens: utpote ad eam in parum auxilio exteriorum rerum egens.

Ad hanc etiam omnes aliae humanae operationes ordinari videntur sicut ad finem. Ad perfectionem enim contemplationis requiritur incolumitas corporis, ad quam ordinantur artificialia omnia quae sunt necessaria ad vitam. Requiritur etiam quies a perturbationibus passionum, ad quam pervenitur per virtutes morales et per prudentiam; et quies ab exterioribus perturbationibus, ad quam ordinatur totum regimen vitae civilis. Ut sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire videantur contemplantibus veritatem.

Non est autem possibile quod ultima hominis felicitas consistat in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum, quae est imperfectissima, sicut maxime universalis, rerum cognitionem in potentia continens; et est principium, non finis humani studii, a natura nobis proveniens, non secundum studium veritatis. Neque etiam secundum scientias quae sunt de rebus infimis: cum oporteat felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia. Relinquitur igitur quod in contemplatione sapientiae ultima hominis felicitas consistat, secundum divinorum considerationem.

Ex quo etiam patet inductionis via quod supra* rationibus est probatum, quod ultima felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei. * Cap. xxv.

---

2 et in ea *Ita* DNWYsEGZ*b*; et in eo CEFHX*c*, in eo BG, in ea Z, et in qua P*d*. aliorum animalium] aliorum αDWXY*cd*, aliud P. 4 Haec] Hoc P*c*. 6 quaeratur *Ita* NYZsG*b*; quaeritur *ceteri*. 7 suis] ss N, substantiis DP*d*. 8 haec] hoc P*c*. 11 contingit] attingit NZ, pertingit D, coniungitur P. 13 sibi *post* homo *b*P*c*. 14 in parum] ipsam Z, parum DGWYsEP. 15 egens] non egens NZ, agens X. 16 humanae *post* operationes αWYP*c*.

2 perturbationibus] passionibus αDWYP*c*. 12 veritatis *Ita* P; virtutis *ceteri*. 18 divinorum] divinam NZ.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod felicitas in nullo praedictorum consistit, concludit Sanctus Thomas *ipsam in Dei contemplatione consistere* *. Circa hoc autem duo facit: primo, praemittit quasdam conclusiones; secundo, infert propositum *. * Cf. Comment. cap. xxvii, init. * Num. iv.

I. Prima conclusio est: *Ultima hominis felicitas consistit in contemplatione veritatis.*

Probatur dupliciter. *Primo*, inducendo per omnia in quibus potest videri felicitas consistere. Et arguitur sic. Non consistit in bonis fortunae. – Non in bonis corporis. – Non in bonis animae quantum ad partem sensitivam; neque quantum ad intellectivam secundum actus morales, aut secundum actus prudentiae et artis. – Ergo in contemplatione veritatis.

Advertendum quod actus virtutum moralium ponuntur ad partem intellectivam pertinere, non quia sint actus ab intellectu eliciti, cum sint actus appetitus: sed quia sunt actus ratione regulati, inquantum appetitus sensitivus hominis, in quo sunt virtutes morales quae sunt circa passiones, subditur rationi; appetitus autem intellectivus, in quo sunt virtutes quae sunt circa operationes, per rationem dirigitur.

2. *Secundo* arguitur ex conditionibus verae felicitatis, quas Aristoteles I et X *Ethicorum* ponit. Contemplatio veritatis est homini propria. – Haec non ordinatur ad aliud sicut ad finem: cum propter seipsam quaeratur. – Per hanc homo substantiis superioribus coniungitur per similitudinem: cum haec sola de humanis operationibus in Deo et substantiis separatis sit. – Per hanc superioribus ipsa cognoscendo aliquo modo coniungitur. – Ad hanc homo sibi magis est sufficiens: utpote parum ad eam auxilio exteriorum rerum egens. – Ad eam omnes aliae operationes ordinari videntur sicut ad finem. Artificialia enim quae sunt ad vitam necessaria, ad incolumitatem corporis ordinantur, quae requiritur ad contemplationis perfectionem. Per virtutes quoque morales, et per prudentiam et artem, pervenitur ad quietem a perturbationibus, passionum scilicet interiorum; regimen vero totius vitae civilis ordinatur ad quietem ab exterioribus passionibus; quae quietes ad contemplationem requiruntur. – Ergo etc.

3. Advertendum primo, ex Sancto Thoma I^{a} II^{ae}, q. iv, a. 6, quod bona corporis dispositio ad veritatis contemplationem requiritur tam in hac vita quam in patria: non quidem ut ad ipsam beatitudinis operationem conferens, sed tanquam excludens invalitudinem, quae eam impedire posset.

Advertendum secundo, cum dicitur quod homo ad veritatis contemplationem est magis sibi ipsi sufficiens, quod licet, ut hic dicitur, omnes artes et omnia officia humana servire videantur contemplantibus veritatem, non tamen auxilio omnium indiget homo de necessitate ad contemplandum, sed per se habet vim contemplandi, rebus autem exterioribus non indiget nisi ad corporis sustentationem. In vita autem activa illis indiget non solum ad corporis sustentationem, sed etiam ad opera virtutis: liberalis enim ad actum liberalitatis indiget divitiis, quas aliis possit impertire; et sic de multis aliis virtutibus moralibus. Ideo hic dicitur quod homo parum indiget rebus exterioribus *ad veritatis contemplationem;* et quod est magis sufficiens sibi *ad hanc,* quam scilicet ad operationes vitae activae, in quas non potest nisi rebus exterioribus abundet.

II. Secunda conclusio est: *Ultima felicitas hominis non consistit in contemplatione quae est secundum intellectum principiorum,* scilicet primorum.

Probatur. Tum quia est imperfectissima: utpote maxime universalis, et rerum cognitionem in potentia continens.

Tum quia est principium, non autem finis humani studii: utpote a natura, non autem per studium virtutis* proveniens. * Cf. text. et var.

Adverte quod cognitio primorum principiorum naturaliter cognitorum dupliciter considerari potest: uno modo, ut est ipsorum principiorum per se; secundo modo, ut est cognitio aliquo modo conclusionum in ipsis virtualiter contentarum. Cum ergo hic dicitur quod illa cognitio est imperfectissima, non intelligitur ut est ipsorum principiorum secundum se: sic enim est perfectissima, cum sit maxime certa et evidentissima. Sed intelligitur ut est conclusionum in ipsis contentarum: sic enim est cognitio universalis et potentialis, non autem actualis et distincta. Et ideo respectu conclusionum est imperfectissima.

III. Tertia conclusio: *Ultima felicitas hominis non est in contemplatione veritatis secundum scientias quae sunt de*

rebus infimis. Probatur. Quia oportet felicitatem esse in operatione intellectus per comparationem ad nobilissima intelligibilia.

Adverte, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIªᵉ, q. III, a. 6, quod *res non perficitur aliquo inferiori se nisi inquantum in ipso est aliqua participatio superioris. Unde, cum res sensibiles sint intellectu inferiores, non perficitur intellectus earum formis inquantum tales formae sunt, sed inquantum in eis participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid huiusmodi.* Cum ergo felicitas ultima hominis dicit cognitionem intellectus perfectissimam, qua aliquo intelligibili perficitur, impossibile est ut consistat in scientia quae est de rebus infimis, idest de rebus sensibilibus, quae sunt intellectu humano inferiores. Et in hoc consistit ratio conclusionis.

IV. Ex praedictis conclusionibus infert Sanctus Thomas conclusionem principaliter intentam, scilicet quod *in contemplatione sapientiae, quae, inquam, est secundum divinorum considerationem, ultima hominis felicitas consistit.* Ex qua ulterius constat, per viam inductionis, quod *in contemplatione Dei ultima hominis felicitas consistit:* id quod superius multis rationibus est ostensum.

CAPITULUM TRIGESIMUM OCTAVUM

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE COMMUNITER HABETUR A PLURIBUS.

INQUIRENDUM autem relinquitur in quali Dei cognitione ultima felicitas substantiae intellectualis consistit. Est enim quaedam communis et confusa Dei cognitio, quae quasi omnibus hominibus adest: sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur, ut in primo libro * dictum est; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione statim homo in aliqualem Dei cognitionem pervenire potest. Videntes enim homines res naturales secundum ordinem certum currere; cum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt, ut in pluribus, aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis, vel si unus tantum est ordinator naturae, nondum statim ex hac communi consideratione habetur: sicut, cum videmus hominem moveri et alia opera agere, percipimus ei inesse quandam causam harum operationum quae aliis rebus non inest, et hanc causam *animam* nominamus; nondum tamen scientes quid sit anima, si est corpus, vel qualiter operationes praedictas efficiat.

* Cap. x.

Non est autem possibile hanc cognitionem Dei ad felicitatem sufficere.

Felicis enim operationem oportet esse absque defectu. Haec autem cognitio est multorum errorum admixtionem suscipiens. Quidam enim rerum mundanarum non alium ordinatorem esse crediderunt quam corpora caelestia: unde corpora caelestia deos esse dixerunt. – Quidam vero ulterius ipsa elementa et quae ex eis generantur: quasi aestimantes motus et operationes naturales quas habent, non ab alio ordinatore eis inesse, sed ab eis alia ordinari. – Quidam vero, humanos actus non alicuius ordinationi subesse credentes nisi humanae, homines qui alios ordinant, deos esse dixerunt. – Ista igitur Dei cognitio non sufficit ad felicitatem.

Amplius. Felicitas est finis humanorum actuum. Ad praedictam autem cognitionem non ordinantur humani actus sicut ad finem: immo quasi statim a principio omnibus adest. Non igitur in hac Dei cognitione felicitas consistit.

Item. Nullus propter hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat: quinimmo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur. Ex hoc autem quod praedicta Dei cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet: designatur enim per hoc maxime hominis stoliditas, quod tam manifesta Dei signa non percipit; sicut stolidus reputaretur qui, hominem videns, eum habere animam non comprehenderet. Unde et in Psalmo* dicitur: *Dixit insipiens in corde suo, Non est Deus.* Non est igitur haec Dei cognitio quae ad felicitatem sufficiat.

* Ps. XIII, 1; LII, 1.

Amplius. Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima, sicut cognitio quae haberetur de homine ex hoc quod movetur: est enim huiusmodi cognitio per quam res cognoscitur in potentia tantum; propria enim in communibus potentia continentur. Felicitas autem est operatio perfecta: et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est actu, et non secundum quod est potentia tantum; nam potentia per actum perfecta habet boni rationem. Non est igitur praemissa Dei cognitio ad felicitatem nostram sufficiens.

---

1 quali] qua NZ. 8 dictum *hic* NZ; *post* est *ceteri.* 19 ei inesse] enim esse *d*, in eo P. 24 Dei *Ita* NZ; *om ceteri.* 26 Felicis enim operationem *Ita* NZ; Felicitas enim operationum αDEGX*b*, Felicitatum enim operationum W, Felicitas (Felicitatis sG, Felicitatem P) enim operationem YsGZP*c*. oportet *hic* NZ; *post* esse *ceteri.* 32 et quae] quae αDWY*b*P*c*.

2 vero] rursus NZ. 11 propter hoc] per hoc αDWYP*c*, 12 careat] caret N. 17 Dei] divinitatis EG, deitatis Z, deitas N. reputaretur] reputatur NZ*b*. 18 eum *om* P; *pro* non, eum non P*d*. 21 sufficiat] sufficit αDWXY. 23 sibi *om* NZ. 25 haberetur] habetur NP*c*; EG *om hom* quae ... 26 cognitio.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM ostendit Sanctus Thomas felicitatem substantiae intellectualis in Dei contemplatione consistere, vult nunc ostendere in quali Dei cognitione consistat *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit in qua Dei cognitione non consistat felicitas; secundo, in qua consistat, circa finem capitis L *.

* Cf. Comment. cap. xxv, init.

* Vid. ibi Comment., *Advertendum postremo.*

Circa primum, ostendit primo *, quod *felicitas non consistit in cognitione Dei quae communiter habetur a*

* Cf. Comm. cap. seq., init.

pluribus. Et duo facit: Primo, declarat conclusionem; secundo eam probat *.

* Num. II.

I. Quantum ad primum, inquit quod per cognitionem communem Dei intelligit confusam quandam cognitionem quae quasi omnibus adest: sive quia, secundum aliquos, cognoscitur Deum esse tanquam per se notum; sive, quod verius est, quia videtur naturali ratione oportere esse aliquem ordinatorem rerum quas videmus. Quis autem, vel qualis sit, et an unus tantum sit ordinator naturae, non habetur statim ex hac communi consideratione. – Declaratur per similitudinem cognitionis animae ex motu et operibus aliis.

Hanc igitur cognitionem Dei inquit Sanctus Thomas ad felicitatem non sufficere.

2. Advertendum primo, quod Sanctus Thomas duas opiniones de esse Dei tangit, superius in I libro * adductas: quarum una dicebat quod Deum esse demonstrari non potest eo quod sit per se notum nobis, sicut et nota nobis sunt prima principia demonstrationis; altera vero dicebat quod non est per se notum nobis. Et quia prima opinio falsa est et secunda vera, ideo inquit Sanctus Thomas, *Secundum verius est*. Quia tamen ambae opiniones in hoc conveniunt quod aliqua cognitio Dei communis est quasi omnibus, ideo utramque ad sui propositi confirmationem adduxit.

* Cap. x-xii.

Advertendum secundo, quod non dixit hanc confusam Dei cognitionem omnibus adesse, sed *quasi omnibus*: quia haec actualis cognitio ab aliquibus removetur propter impedimentum virtutum sensitivarum. Sunt enim quidam quibus defectus rationis inest, eo quod male affectas habeant virtutes sensitivas interiores, ut patet in amentibus, et istis haec actualis cognitio non adest. Sed omnibus ratione utentibus videtur quandoque inesse. Nullus enim huiusmodi est cui non aliquando insit consideratio quod aliquis universi gubernator sit. Unde et Cicero, in I *Quaest. Tusc.* *, ait quod *nulla gens tam fera est, et nemo hominum tam immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio*.

* Cap. xiii, § 30.

II. Quantum ad secundum, *arguitur primo sic*. Haec cognitio multorum errorum admixtionem suscipit: ut patet ex eo quod quidam corpora caelestia; quidam vero ipsa elementa, utpote a quibus, secundum eos, alia ordinantur, et eorum motus et actiones a nullo ordinatore eis insunt; quidam vero homines qui alios ordinant, deos esse dixerunt. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia felicitatem oportet operationem perfectam esse.

Secundo. Ad istam cognitionem non ordinantur humani actus sicut in finem: immo *quasi a principio*, ab usu videlicet rationis, omnibus adest. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia felicitas est finis humanorum actuum.

Adverte quod de ratione felicitatis, cum sit ultimus finis, est ut sit ultima perfectio, ad quam homo suis operibus bene actis nititur pervenire. Ideo ex eo quod illa confusa cognitio a principio adest, utpote a natura proveniens, optime arguit Sanctus Thomas in ipsa humanam felicitatem non consistere.

Tertio. Ex eo quod praedicta cognitione aliquis caret, maxime vituperabilis apparet, et stolidus reputatur: iuxta illud Psalmi, *Dixit insipiens* etc. Ergo etc. – Probatur [consequentia]. Quia nullus per hoc vituperabilis apparet quia felicitate careat: quinimmo carentes ea et in ipsam tendentes laudantur.

Adverte quod carere felicitate non est vituperabile si secundum se accipiatur, ut patet in hominibus viventibus, et in pueris in solo originali decedentibus, inquantum sunt particulares personae. Et sic intelligit Sanctus Thomas. Carere tamen felicitate sua culpa, ut in damnatis contingit, vituperabile est, ratione culpae adiunctae, quae voluntaria est.

Quarto. Talis cognitio est imperfectissima: quia huiusmodi cognitio est per quam res cognoscitur in potentia tantum, cum propria in communibus potentia contineantur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia felicitas est operatio perfecta; et summum hominis bonum oportet esse secundum id quod est in actu, et non id quod est in potentia; cum potentia perfecta per actum habeat boni rationem.

Adverte quod ultima verba, scilicet, *potentia perfecta per actum habet boni rationem*, adducuntur pro ratione praecedentis propositionis. Et est sensus quod ideo summum bonum hominis non est id quod est in potentia, quia quod est in potentia, ut sic, non habet rationem boni, cum careat actu, ex quo aliquid habet ut sit bonum; sed omnem perfectionem et bonitatem habet inquantum potentia est perfecta per actum. Sic enim arguatur. Quod est in potentia, ut sic, non habet rationem boni, sed tantum quod habet actum. Ergo quod est in potentia, non potest esse summum bonum: oppositum enim consequentis repugnat antecedenti.

CAPITULUM TRIGESIMUM NONUM

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE HABETUR PER DEMONSTRATIONEM.

Rursus, est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur: cum per demonstrationem removeantur ab eo multa, per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur*. Ostendit enim demonstratio Deum esse immobilem, aeternum, incorporeum, omnino simplicem, unum, et alia huiusmodi, quae in libro primo de Deo ostendimus. Ad propriam autem alicuius rei cognitionem pervenitur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes: sicut enim proprium hominis est esse animal rationale, ita proprium eius est non esse inanimatum neque irrationale. Sed hoc interest inter utrumque cognitionis propriae modum, quod, per affirmationes propria cognitione de re habita, scitur quid est res, et quomodo ab aliis separatur: per negationes autem habita propria cognitione de re, scitur quod est ab aliis discreta, tamen quid sit remanet ignotum. Talis autem est propria cognitio quae de Deo habetur per demonstrationes. Non est autem nec ista ad ultimam hominis felicitatem sufficiens.

* Cf. lib. I, cap. xiv.

Ea enim quae sunt alicuius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus: ea enim quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem. Felicitas autem est finis

1 alia *om* NZ. 7 discretus] discretis BCG, districtus X, distinctus NZ.
13 enim] autem BDFNXYZ, vero Pc; *lac.* HW.

humanae speciei: cum omnes homines ipsam naturaliter desiderent. Felicitas igitur est quoddam commune bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint *orbati**. Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis pauci perveniunt, propter impedimenta huius cognitionis, quae in principio Libri* tetigimus. Non est igitur talis Dei cognitio essentialiter ipsa humana felicitas.

* I *Ethic.*, IX, 4; S. Th. l. 14.

* Lib. I, cap. IV.

Adhuc. Esse in actu est finis existentis in potentia, ut ex praemissis* patet. Felicitas igitur, quae est ultimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad ulteriorem actum. Talis autem cognitio per viam demonstrationis de Deo habita remanet adhuc in potentia ad aliquod ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo: posteriores enim conati sunt aliquid ad divinam cognitionem pertinens adiungere his quae a prioribus invenerunt tradita. Non est igitur talis cognitio ultima humana felicitas.

* Cap. XX, XXII.

Amplius. Felicitas omnem miseriam excludit: nemo enim simul miser et felix esse potest. Deceptio autem et error magna pars miseriae est: hoc est enim quod omnes naturaliter fugiunt. Praedictae autem cognitioni quae de Deo habetur, multiplex error adiungi potest: quod patet in multis qui aliqua vera de Deo per viam demonstrationis cognoverunt, qui, suas aestimationes sequentes, dum demonstratio eis deesset, in errores multiplices inciderunt. Si autem aliqui fuerunt qui sic de divinis veritatem invenerunt demonstrationis via quod eorum aestimationi nulla falsitas adiungeretur, patet eos fuisse paucissimos: quod non congruit felicitati, quae est communis finis. Non igitur est in hac cognitione de Deo ultima hominis felicitas.

Praeterea. Felicitas in operatione perfecta consistit. Ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo: unde scire aliter non dicimur nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, ut patet in I *Posteriorum**. Cognitio autem praedicta multum incertitudinis habet: quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui haec per viam demonstrationis invenire conati sunt. Non est igitur in tali cognitione ultima felicitas.

* Cap. II, 17; S. Th. l. 6.

Item. Voluntas cum consecuta fuerit ultimum finem, quietatur eius desiderium. Ultimus autem finis omnis cognitionis humanae est felicitas. Illa igitur cognitio Dei essentialiter est ipsa felicitas, qua habita non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. Talis autem non est cognitio quam philosophi per demonstrationes de Deo habere potuerunt: quia adhuc, illa cognitione habita, alia desideramus scire, quae per hanc cognitionem nondum sciuntur. Non est igitur in tali cognitione Dei felicitas.

Adhuc. Finis cuiuslibet existentis in potentia est ut ducatur in actum: ad hoc enim tendit per motum, quo movetur in finem*. Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile. Aliquid enim est existens in potentia cuius tota potentia potest reduci in actum: unde huius finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave, extra medium existens, est in potentia ad proprium *ubi*. Aliquid vero cuius potentia tota non potest simul in actum reduci, sicut patet de materia prima: unde per suum motum appetit successive in actum diversarum formarum exire, quae sibi, propter earum diversitatem, simul inesse non possunt. Intellectus autem noster est in potentia ad omnia intelligibilia, ut in Secundo* dictum est. Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili existere secundum actum primum, qui est scientia: licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio. Ex quo patet quod tota potentia intellectus possibilis potest reduci simul in actum. Hoc igitur requiritur ad eius ultimum finem, qui est felicitas. Hoc autem non facit praedicta cognitio quae de Deo per demonstrationem haberi potest: quia, ea habita, adhuc multa ignoramus. Non est igitur talis cognitio Dei sufficiens ad ultimam felicitatem.

* Vid. supra, *Adhuc Esse.*

* Cap. XLVII, fin.

---

6 de Deo] a Deo αX. 7 impedimenta] impedimentum αNY, impediment W. 9 Dei *hic* GNWZ, *ante* talis αDXY*b*, *post* cognitio E, *om* P*c*. 18 (co)nati sunt... 111 a 5 fit per studi(um) *lacuna in* N *duobus foliis excisis*. 20 igitur *om* BFXpEGHY, enim C, autem sG. 25 hoc est enim quod] hoc enim GZ, hoc enim quod X. 29 aestimationes] demonstrationes Z; *item* 33 demonstrationi. 38 operatione] cognitione YZ, *om* G; *pro* perfecta, divina Z.

2 haec *om* Y, hoc GP*c*. 16 existentis *post* in potentia αDWXYP*c*. 27 in actum *Ita* DWY*b*; in actu *ceteri*. 30 noster est] videtur esse αDXYPc 31 dictum] ostensum Z. 33 possibili] possibile BCHX, *om* W; Y *legit:* Duo autem intelligibilia simul in intellectu existere possibile est *etc.* qui] quae P*d*; *cf. var. seq.* 35 qui *Ita* DW*bc*; quae P*d*, quod *ceteri*; Z *vide* pA. 41 multa] multum BCDFXY.

Commentaria Ferrariensis

Secundo*, ostendit Sanctus Thomas quod *non sufficit ad humanam felicitatem cognitio Dei quae per demonstrationem habetur.*

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Sed notat primo, quod per demonstrationem habetur altior cognitio de Deo, et magis acceditur ad propriam eius cognitionem, quam per praemissam: eo quod per demonstrationem removeantur ab eo multa, per quorum remotionem ab aliis discretus intelligitur. Demonstratur enim ipsum esse immobilem, aeternum, incorporeum, etc.

Notat secundo quod, cum ad propriam rei cognitionem perveniatur non solum per affirmationes, sed etiam per negationes, differt tamen inter istos modos propriae cognitionis: quia per affirmationes proprias scitur de re quid est, et quomodo ab aliis separatur; per proprias vero negationes scitur quod est ab aliis separata, sed quid sit remanet ignotum. Et talis est propria cognitio quae habetur de Deo per demonstrationes. – De hoc modo cognoscendi Deum per negationes, determinatum est in I libro, cap. XIV.

I. Istis praesuppositis, *probatur conclusio primo* sic*. Felicitas est quoddam commune bonum, possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat aliquibus impedimentum quo sint orbati. Sed ad praedictam cognitionem pauci perveniunt, propter impedimenta huius cognitionis, quae in I libro sunt tacta. Ergo etc. – Probatur maior. Quia

* Cf. num. IV.

quae sunt unius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus: eo quod quae sunt a natura, aut semper aut in pluribus sint, et raro deficiant. Felicitas autem est finis humanae speciei: cum ipsam omnes homines naturaliter desiderent.

Adverte, cum dicitur omnes homines naturaliter desiderare beatitudinem, quod hoc, iuxta superius dicta, intelligitur de felicitate formaliter sumpta: idest, de felicitate quantum ad communem rationem nomine *felicitatis* importatam, quae est ratio perfecti et completi boni; naturaliter enim unusquisque desiderat complementum suae perfectionis, et supremum suum bonum. Non autem intelligitur de felicitate materialiter sumpta: idest de eo cui convenit ratio summi boni. – Item, intelligitur quantum ad specificationem actus: non autem quantum ad exercitium.

II. Circa istam rationem multipliciter dubitatur. Primo, circa processum rationis. Videtur enim fieri transitus ab *esse* ad *possibile,* et a *possibili* ad *esse.* Nam ad probationem maioris assumitur quod ea quae sunt unius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus; et concluditur quod *felicitas est bonum possibile provenire omnibus hominibus, nisi accidat impedimentum aliquibus;* cum deberet concludi quod *est bonum ad quod omnes aut plures homines perveniunt.* – Similiter sub maiori subsumitur minor de *inesse,* scilicet, *pauci perveniunt ad illam cognitionem:* cum tamen deberet subsumi, *pauci possunt ad illam pervenire.* – Et sic videtur processus falsus esse.

Secundo, quia per hanc rationem probaretur quod etiam felicitas quae in hac vita haberi potest, non consistit in cognitione Dei et substantiarum separatarum qualis potest haberi: nam et pauci ad ipsam perveniunt. Quod est contra Aristotelem, I et X *Ethicorum* *. (* Cf. supra, Comment. c. xxxvii, I, 2.)

Tertio, quia per hanc rationem etiam probaretur quod visio Dei per essentiam non est humana felicitas. Nam et ad hanc pauci perveniunt: iuxta illud *Matth.* xx*, *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* (* Vers. 16.)

III. Ad primum horum respondetur quod non est in hoc processu error. Nam maior, licet videatur loqui de *possibili* tantum, intelligitur tamen et de *inesse.* Sensus enim est quod felicitas est bonum quod potest omnibus adesse, idest, a cuius consecutione nullus prohibetur, nisi sint aliqui *orbati,* idest carentes aliquo principio naturae: et per consequens plures ad ipsam quandoque perveniunt. Unde ex illa propositione dat intelligere Sanctus Thomas sensum et sequentium et praecedentium propositionum. Illius enim propositionis, *Ea quae sunt unius speciei, perveniunt ad finem illius speciei ut in pluribus,* sensus est quod maior pars eorum quae continentur sub specie, habet potentiam perveniendi ad finem ultimum speciei; habetque sufficientia principia ad eius consecutionem; et consequitur ipsum finem; sicut et in aliis rebus naturalibus in paucioribus evenit quod effectus secundum speciei inclinationem non eveniat. Similiter et haec propositio, *Ad praedictam cognitionem de Deo habendam per viam demonstrationis, pauci perveniunt,* eodem modo intelligenda est. Sensus est enim quod ad cognitionem Dei per demonstrationem habendam, pauci sunt qui non impediantur: quia plures sunt quibus adsunt impedimenta ad talem cognitionem, de quibus in primo libro dictum est, quam qui illis impedimentis carent.

2. Ad secundum dicitur primo, quod felicitas perfecta, etiam naturalis, in hac vita haberi non potest: ut patet etiam per Aristotelem, in locis praeallegatis*. Unde cognitio substantiarum separatarum quae per scientias speculativas acquiritur, non est perfecta felicitas, sed quaedam perfectae felicitatis participatio. (* I *Eth.*, x. 16: s. Th. l. 16. – X, vii. 6 sqq.; s. Th. l. 11.)

Dicitur secundo, quod non sequitur ex hoc processu felicitatem possibilem haberi in hac vita, non consistere in cognitione Dei et substantiarum separatarum qualis in hac vita haberi potest, licet pauci in hac ad ipsam pervenire possint. Illa enim propositio, *Ea quae sunt unius speciei, possunt ad finem illius speciei ut in pluribus pervenire,* habet veritatem simpliciter considerata natura, et de fine naturae absolute sumpto: non autem considerata natura secundum statum aliquem determinatum, puta secundum statum huius vitae. Unde dicitur quod, considerata natura humana secundum se, et considerato fine talis naturae, plures pervenire possunt ad illum finem qui est cognitio substantiarum separatarum; et plures ad ipsum perveniunt, saltem post mortem. Non oportet autem quod ad illum finem plures in hac vita perveniant: quia sunt in hac vita multa quae a consecutione talis finis impediunt. Si qui tamen consequuntur aliquam similitudinem felicitatis in hac vita, eorum felicitas in cognitione substantiarum separatarum consistit.

Dicitur tertio, quod aliter loquendum est de iis quae ab alio tantum moventur ad finem consequendum: et aliter de iis quae sua operatione libere ad finis acquisitionem seipsa movent. In illis enim quae ab alio tantum moventur ad finem, plura consequuntur finem, si ad finem moveantur: et quia naturalia habent aliquod principium in se per quod a dante naturam moventur ad finem, ideo pro maiori parte finem consequuntur. In istis autem quae seipsa movent propria operatione ad acquirendum finem, verum est quod ut in pluribus ad finem perveniunt, non quidem absolute, sed *si ad acquisitionem finis operentur.* Et ideo, si omnes homines scientiis speculativis vacarent, tenderentque ad substantiarum separatarum cognitionem possibilem in hac vita haberi, pro maiori parte ad hunc finem pervenirent. Sed quia, propter occupationes huius vitae, et propter studii laborem, pauci ad hanc acquirendam cognitionem operantur, ideo pauci ad ipsam perveniunt, et sic pauci consequuntur naturae rationalis finem.

3. Ad tertium dicitur quod haec ratio concludit de fine qui naturae virtute acquiri potest: ut patet ex propositione hac assumpta, *Ea quae sunt a natura, sunt semper vel in pluribus, deficiunt autem in paucioribus.* Visio autem Dei per essentiam est finis virtutem naturae excedens. Ideo non oportet ipsum pluribus hominibus advenire, sed sufficit ut paucioribus adveniat: licet omnes homines sint vocati ad fidem et ad gloriam. – Inferius * vero ostendet Sanctus Thomas quod nec ipsa naturalis felicitas, ad quam omnes saltem post mortem perveniunt, est completa felicitas hominis. (* Cap. L.)

IV. *Secundo**. Cognitio de Deo per demonstrationem habita remanet in potentia ad aliquid ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo: posteriores enim conati sunt aliquid traditis de Deo ab antiquioribus adiungere. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia felicitas, quae est ultimus finis, est actus cui non adiungitur potentia ad ulteriorem actum: cum esse in actu sit finis existentis in potentia. (* Cf. num. 1.)

2. Sed non videtur ista ratio concludere. Per ipsam enim probaretur quod nullus videns divinam essentiam est beatus: quia, cum nullus videntium Deum ipsum comprehendat, visioni cuiuslibet beati adiungitur potentia ad aliquid de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo.

Respondetur quod dupliciter loqui possumus de potentia. Uno modo, ut nominat tantum carentiam alicuius perfectionis cum aptitudine ad eam suscipiendam. Et sic conceditur quod visioni cuiuscumque beati adiungitur potentia ad perfectiorem actum. Sed de potentia hoc modo sumpta non est sermo in hac ratione. – Alio modo, ut nominat huiusmodi carentiam formae et aptitudinem ad ipsam, et ultra hoc, tendentiam ad perfectionem: quando scilicet carens perfectione ad illam movetur. Et sic accipitur potentia hoc loco. Ille enim qui novit aliquid de Deo per demonstrationem, conatur aliquid ulterius de ipso cognoscere, vel idem nobiliori modo; vel saltem posteriores aliquid cognitioni ab aliis traditae conantur adiungere. Quod est signum cognitioni habitae adiungi potentiam ad ulteriorem actum tendentem et motam. Modo dicitur quod potentia hoc modo non adiungitur visioni beatorum. Quia neque videns Deum secundum aliquem gradum, movetur ad quaerendam visionem secundum altiorem gradum, sed eius appetitus in illo gradu visionis quem habet, quietatur; nec qui posterius efficitur beatus, quaerit addere ad visionem alterius beati,

cum talis visio non habeatur per rationis inquisitionem, sed per Dei gratiam. Sed de iis erit inferius* latior sermo.

* Cap. LV, LVI.

V. *Tertio.* Praedictae cognitioni multiplex error adiungi potest: ut patet in multis qui, aliquid de Deo per demonstrationem cognoscentes, dum circa aliqua eis demonstratio deesset, in multiplices errores inciderunt. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia felicitas omnem miseriam excludit. Deceptio autem et error est magna pars miseriae: unde omnes eam naturaliter refugiunt.

Si dicatur quod aliqui absque adiunctione erroris veritatem de Deo via demonstrationis invenerunt: – patet eos fuisse paucissimos. Quod non congruit felicitati: scilicet naturali, quae est *communis finis,* idest omnibus aut pluribus conveniens.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XXI, a. 4; et II^{a} II^{ae}, q. XXX, a. 1, quod, cum miseria felicitati opponatur; felicitas autem sit bonum intellectualis naturae tantum: oportet et miseriam, proprie loquendo, esse malum intellectualis tantum naturae; sive, inquam, contrarietur appetitui naturali ipsius, sive appetitui electivo. Quia ergo error et deceptio intellectus est malum ipsius intellectus; et per consequens magnum hominis malum, cum per intellectum homo sit homo: ideo dixit Sanctus Thomas quod error et deceptio est magna pars miseriae.

VI. *Quarto.* Praedicta cognitio multum incertitudinis habet. Quod demonstrat diversitas scientiarum de divinis eorum qui via demonstrationis processerunt. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia felicitas in operatione perfecta consistit; ad perfectionem autem cognitionis requiritur certitudo, ut patet I *Posteriorum.*

2. Sed videtur quod antecedens huius rationis contradictionem implicet. Si enim cognitio per demonstrationem habetur; demonstratio autem facit scire; non dicimur autem aliquid scire, ut habetur I *Poster.**, nisi cognoscamus quod impossibile est aliter se habere, quod est habere certam cognitionem: sequitur quod cognitio per demonstrationem sit certa. Et sic, dicere cognitionem habitam de Deo per demonstrationem habere multum incertitudinis, est dicere contradictoria.

* Loc. cit. in textu.

Responderi potest dupliciter. Primo, quod non loquitur Sanctus Thomas in illo antecedente praecise de cognitione Dei quae per demonstrationem causatur, quia, ut deducitur, talis cognitio certitudinem habet: sed de cognitione tali simul cum aliis cognitionibus adiunctis, quando aliquis, cum cognitione habita de Deo per demonstrationem, per discursum et ratiocinationem probabilem devenit in aliquam aliam cognitionem Dei non per demonstrationem. Accepta enim hac totali cognitione, in ipsa est multum incertitudinis: non ratione conclusionis demonstratae, sed ratione eorum quae probabiliter ita esse existimantur.

Secundo responderi potest, iuxta ea quae dicta sunt in I libro, cap. IV, quod non loquitur Sanctus Thomas de cognitione quam aliquis habet per veram demonstrationem apud ipsum existentem, quam scit esse demonstrationem; quia, ut arguitur, oportet talem cognitionem esse certam: sed loquitur de cognitione a philosophis per demonstrationem aliis tradita. Ista enim incertitudinem habet apud eum qui docetur, licet non apud docentem. Quamvis enim aliquis philosophus tradat conclusiones verissime demonstratas, tamen multi de huiusmodi conclusionibus dubitant, eo quod vim demonstrationis factae ignorent: quando praesertim videant a diversis, qui sapientes videntur, diversa et opposita doceri. Et ista videtur esse intentio Sancti Thomae: contra quam obiectio facta locum non habet.

VII. *Quinto.* Illa cognitio est essentialiter felicitas, qua habita, non restabit alicuius scibilis desideranda cognitio. Sed talis non est cognitio praedicta: cum, illa habita, alia desideremus scire nondum per illam cognitionem scita. Ergo etc. – Probatur maior.* Quia felicitas est ultimus finis cognitionis humanae. Voluntas autem cum fuerit ultimum finem consecuta, quietatur eius desiderium.

VIII. *Sexto.* Intellectus videtur esse* in potentia ad omnia intelligibilia. Ergo ad eius ultimum finem, qui est felicitas, requiritur ut sit totaliter reductus ad actum. Ergo etc.

* Cf. text. et var.

Probatur prima consequentia. Quia finis cuiuslibet existentis in potentia est ut educatur in actum secundum quod est possibile: ut scilicet cuius potentia tota non potest reduci in actum simul, reducatur in actum successive, ut est in materia prima respectu formarum; cuius vero potentia tota potest in actum reduci, totaliter in actum reducatur. Duo autem intelligibilia possunt simul in intellectu possibili esse secundum actum primum: licet forte non secundum actum secundum.

Secunda quoque consequentia probatur. Quia, habita cognitione de Deo quae per demonstrationem haberi potest, adhuc multa ignoramus.

2. Adverte circa antecedens, quod ly *videtur* non ponitur tanquam dubitationem continens: sed ut idem significat quod *est manifestum.* Nam clarum est intellectum posse omnia intelligibilia cognoscere: cum cognoscat materiam primam, quae est minimae entitatis; et Deum, qui perfectissimus est, et maxime a sensibus remotus.

Advertendum quoque, circa probationem primae consequentiae, quod, cum velit probare Sanctus Thomas sequi ultimum finem intellectus esse ut sit totaliter reductus in actum, assumit quod duo intelligibilia possunt simul esse in intellectu: cum tamen videatur quod debuerit assumere *omnia intelligibilia* simul posse esse in intellectu. Hoc enim facit ut ostendat quod eadem ratio est de duobus intelligibilibus totaliter diversis, et de omnibus. Nihil enim videtur repugnare quod plura intelligibilia possint simul esse, nisi quia sunt formae eiusdem generis, utpote eandem potentiam respicientes. Si autem hoc non obstat duobus intelligibilibus, non obstabit etiam omnibus: sicut et philosophus, IV *Phys.**, arguit, si duo corpora possunt simul esse in eodem loco, quod infinita simul esse possunt.

* Cap. VIII, 13; s. Th. l. 13.

Attendendum etiam, cum ait, *licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio,* quod non ideo addidit *forte* quasi apud ipsum dubium sit an duo intelligibilia possint simul esse in intellectu secundum actum perfectum, cum determinaverit in praecedentibus* ipsa illo modo simul in intellectu esse non posse: sed ut ostenderet non referre ad suum propositum quodcumque illorum oppositorum dicatur. Sufficit enim sibi quod duo intelligibilia, immo omnia, possunt in intellectu simul esse in actu primo: quidquid sit de actu secundo. Quia, cum per cognitionem habitam de Deo demonstrationis via non sint omnia intelligibilia in actu, neque primo, qui est habitualis scientia, neque secundo, qui est consideratio: optime sequitur quod ultima hominis felicitas in tali cognitione non consistit.

* Lib. II, cap. CI.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM

QUOD FELICITAS HUMANA NON CONSISTIT IN COGNITIONE DEI QUAE EST PER FIDEM

Est autem et alia Dei cognitio, quantum ad aliquid superior cognitione praedicta, qua scilicet Deus ab hominibus per fidem cognoscitur. Quae quidem quantum ad hoc cognitionem quae de Deo per demonstrationem habetur, excedit, quia quaedam de Deo per fidem cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, ratio demonstrans pervenire non potest, sicut in principio huius Operis* dictum est. Non est autem possibile neque in hac Dei cognitione ultimam hominis felicitatem consistere.

* Lib. I, cap. v.

Felicitas enim est perfecta intellectus operatio, sicut ex dictis* patet. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

* Cap. xxv.

Item. Ostensum est supra* quod ultima felicitas non consistit principaliter in actu voluntatis. In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas: intellectus enim assentit per fidem his quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus. Non est igitur in hac cognitione ultima hominis felicitas.

* Cap. xxvi.

Adhuc. Qui credit, assensum praebet his quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt: unde fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni. Non autem crederet aliquis non visis ab alio propositis nisi aestimaret eum perfectiorem cognitionem habere de propositis quam ipse habeat qui non videt. Aut igitur aestimatio credentis est falsa: aut oportet quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum. Quod et si ipse solum cognoscit ea quasi ab alio audiens, non potest hoc in infinitum procedere: esset enim vanus et absque certitudine fidei assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, quod certitudinem fidei credentium afferret. Non est autem possibile fidei cognitionem esse falsam neque vanam, ut ex dictis patet in principio Libri*: et tamen, si esset falsa et vana, in tali cognitione felicitas non posset consistere. Est igitur aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei: sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus; sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Cum igitur in summa Dei cognitione felicitas hominis consistat, impossibile est quod consistat in fidei cognitione.

* Lib. I, cap. vii.

Amplius. Per felicitatem, cum sit ultimus finis, naturale desiderium quietatur. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit. Non est igitur in cognitione fidei ultima hominis felicitas.

Praeterea. Cognitio de Deo dicta est finis inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, coniungit. Per cognitionem autem fidei non fit res credita intellectui praesens perfecte: quia fides de absentibus est, non de praesentibus. Unde et Apostolus dicit, II *Cor.* v[6,7], quod *quandiu per fidem ambulamus, peregrinamur a Domino.* Fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum voluntarie credens Deo assentiat: secundum quod dicitur *Ephes.* III[17], *habitare Christum per fidem in cordibus nostris.* Non est ergo possibile quod in cognitione fidei ultima felicitas humana consistat.

---

3 hominibus *Ita* HYZ*b*; omnibus *ceteri.* 8 demonstrans] demonstrationis Z. 12 intellectus] humani intellectus P*c.* 23 enim] autem WP*c.* 32 alio] aliquo GZP*c.*

1 Quod et si] Quod etiam si Z, Quod si et *b.* solum *Ita* XYZsE; non solum *ceteri*; P*c ante* quasi *addunt* sed. 2 alio] aliquo G, aliquo alio P*c.* 6 autem *Ita* DZsE; *om* αWX, igitur Y*b*, enim EGP*c.* 10 posset] possit αX*c.* hominis *om* Z. 12 veritatem *om* Z. 13 Christo ... Apostolis] de Christo ... de Apostolis Z.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.
* Cf. text. et var.: et infra n. VI, 2.

Tertio* ostenditur quod *neque in cognitione habita de Deo ab omnibus* per fidem,* (quae excedit cognitionem de ipso per demonstrationem habitam, in hoc quod quaedam per fidem de Deo cognoscimus ad quae, propter sui eminentiam, demonstratio pervenire non potest, ut in Primo dictum est) *humana felicitas non consistit.*

I. *Probatur autem primo sic.* In cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, (non autem ex parte obiecti): cum intellectus non capiat illud cui assentit credendo. Ergo in tali cognitione non consistit felicitas. — Probatur consequentia. Quia felicitas est perfecta intellectus operatio.

Ad evidentiam antecedentis, considerandum quod, cum operatio intellectus sit quasi quoddam medium inter intellectum et obiectum, ex utroque bonitatem aliquam et perfectionem accipit: ex obiecto quidem, inquantum tanto est operatio intellectus perfectior secundum speciem, quanto ad obiectum formale perfectius terminatur; ex intellectu vero sumitur eius perfectio inquantum intellectio per quam obiectum clarius et evidentius cernitur, est perfectior, ex eo quod magis de lumine se tenente ex parte intellectus participat. Actus ergo fidei ex parte obiecti formalis, est maxime perfectus: quia, ut habetur II[a] II[ae], q. I, a. 1; et *Verit.,* q. XIV, a. 8; et III *Sent.,* d. XXIV, a. 1*, eius obiectum formale est veritas prima, quae omnem aliam rationem formalem intelligibilem excedit. Sed ex parte intellectus, est imperfectus: quia neque per lumen naturale intellectus, neque per lumen fidei infusae, videtur id quod creditur in particulari, ut scilicet intellectus videat et clare apprehendat id quod creditur verum

* Qu.[a] 1.

esse, videndo habitudinem praedicati ad subiectum; licet lumen fidei faciat intellectum videre ea quae fidei subsunt esse credenda, ut dicitur IIª IIªᵉ, q. I, a. 4, ad 2 et 3; sed adhaeret intellectus particulari credibili ex imperio voluntatis inclinantis intellectum ad eius assensum. Hoc est ergo quod dicit Sanctus Thomas: quoniam, inquam, in cognitione fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima ex parte intellectus, cum intellectus *non capiat,* idest non comprehendat neque clare et aperte videat, *illud cui assentit credendo.* Prima enim principia ipso suo lumine immediate videt intellectus; conclusiones vero scitas videt ex principiis, a quibus illas dependere cognoscit; sed propositiones creditas neque immediate in seipsis videt ex suo aut ex superaddito lumine fidei, neque per resolutionem ad aliquid visum et apparens intellectui. Et propterea imperfectissima est illarum cognitio ex parte intellectus.

II. *Secundo.* Voluntas in cognitione fidei principalitatem habet: quia intellectus assentit per fidem iis quae sibi proponuntur, quia vult, non autem ex ipsa evidentia rei necessario tractus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ultima felicitas hominis non consistit principaliter in actu voluntatis.

Ad evidentiam antecedentis, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. II, a. 1; III *Sent.*, d. XXIII, q. II, a. 2*; et *Verit.*, q. XIV., a. 1, quod fides cum intellectu, qui est habitus primorum principiorum, et cum scientia, quae est habitus conclusionum demonstratarum, convenit in hoc, quod ita per fidem intellectus est determinatus totaliter ad unam partem contradictionis, sicut per habitum principiorum et per habitum conclusionum. Sed differunt quantum ad causam determinationis. Circa prima enim principia determinatur intellectus ex ipsismet principiis et lumine naturali intellectus: quia statim, cognitis terminis, ipsorum veritas apparet et manifesta est intellectui. Circa conclusiones vero determinatur intellectus virtute primorum principiorum: ex ipsa, inquam, ratione qua ostenditur conclusio a veritate primorum principiorum dependere, quae ratio cogit intellectum ad assentiendum conclusioni. Et sic in cognitione tam primorum principiorum, quam conclusionum deductarum ex illis, intellectus determinatur ex ipsa rei evidentia, et ex ratione quam apud seipsum habet. Circa ea autem quae sunt fidei, determinatur immediate intellectus, non ex aliquo existente in intellectu, sed ex ipsa voluntate credentis, qui eligit determinate adhaerere uni parti, quia est aliqua ratio qua iudicatur bonum esse et conveniens assentire et adhaerere dicenti et revelanti, utpote quia revelans est dignus fide et non falleret. Quae quidem ratio, inquantum ostendit bonum esse ut rei propositae adhaereatur, sufficit movere voluntatem, et ipsam inclinare ad eligendum assentire illi determinate: licet non sufficiat per se movere intellectum ad assentiendum, cum nullam rei evidentiam faciat. Voluntas autem, sic mota ex illa ratione, imperat intellectui ut firmiter adhaereat huic parti determinate, puta quod Deus est trinus in personis et unus in essentia. Propterea ergo optime inquit Sanctus Thomas quod in cognitione fidei principalitatem habet voluntas. Unde et Augustinus ait* quod *cetera potest homo nolens, credere non nisi volens.*

* Qu.ª 1.

* *In Io.*, Tr. XXVI, 2.

Advertendum tamen, cum inquit Sanctus Thomas, in probatione antecedentis, quod intellectus assentit iis quae sunt fidei *quia vult,* quod impropria locutio est, consueta tamen apud philosophos. Non enim, proprie loquendo, intellectus vult, cum intellectus et voluntas sint potentiae distinctae: sed dicitur intellectus credere quia vult, inquantum ex imperio voluntatis movetur ad credendum. Unde proprie dicetur quod *homo per intellectum credens assentit iis quae sunt fidei quia vult:* improprie vero *intellectus credit quia vult,* inquantum homo per intellectum motum a voluntate credit.

III. *Tertio* *. Est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei: sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, ut de * Christo credimus; sive immediate a vidente accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis. Ergo etc.

* Cf. num. IX.

* Cf. text. et var.; et infra VI, 2.

Patet consequentia. Quia in summa Dei cognitione felicitas hominis consistit.

Probatur antecedens. Credens habet cognitionem similem magis auditui quam visioni: cum praebeat assensum iis quae sibi ab alio proponuntur, quae ipse non videt. Sed non crederet quis proponenti non visa, nisi existimaret eum de illis perfectiorem notitiam habere quam ipse habeat. Ergo, cum ista existimatio non sit falsa, cum fides non possit esse falsa, ita erit quod proponens habeat perfectiorem cognitionem propositorum. Non est autem processus in infinitum, ut scilicet hic ab alio audiat, et ille ab alio, in infinitum: tunc enim esset vanus et absque certitudine fidei assensus, quia non esset devenire ad aliquod primum certum, quod certitudinem fidei eorum qui credunt afferret; quod fidei non convenit. Ergo est devenire ad aliquem videntem ea quae proponit. Ergo etc.

2. Circa istam propositionem, *Fides magis habet cognitionem similem auditui quam visioni,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. I, a. 4; et III *Sent.*, d. XXIV, a. 2, quod illa videri dicuntur intellectu quorum essentia intellectui praesentatur, et quae vel ex seipsis intellectum ad sui cognitionem movent, vel per aliud ex se cognitum ab intellectu: ea autem de quibus est fides, non sunt intellectui secundum suam essentiam praesentia, tanquam per se aut per aliud cognitum moventia intellectum. Ideo cognitio fidei non est visio intellectiva, proprie loquendo de visione: quamvis largo modo possit dici visio, inquantum omnis cognitio visio potest dici. Et propterea visioni corporali non assimilatur, sed magis assimilatur auditui: quia auditu cognoscimus ea quae, cum nobis praesentia non sint, nobis recitantur; et similiter per fidem adhaeremus iis quae nostro intellectu non videmus.

IV. Circa processum autem huius rationis statim occurrit dubium. Quia posset aliquis dicere quod, licet in cognitione eorum quae ab alio proponuntur credenda et non videntur, sit devenire ad aliquem habentem claram eorum notitiam; non tamen oportet ut illud primum habens evidentiam talium sit aliquis homo, sed est Deus, a quo aliquis homo, puta Moyses sive quicumque alius propheta, primo et immediate cognitionem fidei accepit, et ille aliis proposuit credenda, et illi aliis, quousque ad nos pervenit. Et sic ultima consequentia non tenet, scilicet, *Ergo est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei:* sed quod cognitio Dei de iis quae nobis credenda proponuntur, est altior nostra cognitione fidei.

V. Ad evidentiam huius difficultatis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. V, a. 1; et *Verit.*, q. XVIII, a. 3, quod, cum *fides sit ex auditu,* ut dicitur *ad Rom.* X*, sicut duplex est auditus et locutio, scilicet exterior sive corporalis, et interior ac spiritualis, ita duplex est fides. Una quae oritur in cordibus fidelium per auditum exteriorem: cum scilicet Deus per aliquos homines aliis credenda proponit. Et ista est fides quae nobis, sive communi statui fidelium convenit, ex eo quod adhaeremus revelationibus Prophetis et Apostolis factis, qui suis praedicationibus fideles ad fidem traxerunt. – Alia est quae oritur in aliquibus per spiritualem locutionem, qua Deus aliquibus per internam inspirationem credenda revelat, nullo hominis ministerio utens: sicut est fides Apostolorum et Prophetarum, qui ab ipso Deo per intrinsecam illuminationem sunt de credendis instructi, quae alios docere debebant.

* Vers 17.

Conveniunt utraque fides in hoc quod utraque habet pro formali obiecto divinam veritatem: propter quod dicitur esse una fides modernorum et antiquorum. – Conveniunt etiam quia utraque est aenigmatica cognitio: inquantum per nullam ipsarum videtur essentia divina, sive veritas prima; neque, inquam, per seipsam, neque per rationem naturalem.

Differunt autem, primo, secundum quandam nobilitatem ex modo recipiendi. Nobilius est enim et altius cognitionem fidei a Deo per internam illuminationem accipere, quam mediantibus hominibus per exteriorem locutionem: quia per primum modum Deus est magis praesens homini, et

homo magis de propinquo ad Deum accedit; et propterea habet sub aenigmatica cognitione minus obscuram notitiam de iis quae credit, et magis firmam ac stabilem, quam per secundum modum. – Differunt secundo, ut patet ex iis quae dicit Sanctus Thomas ibidem in IIª IIªᵉ, quod, licet quantum ad id quod est formale in obiecto fidei, fides sit in omnibus fidelibus communiter, inquantum videlicet in iis quae fidei sunt omnes inhaerent primae veritati, assentiendo illis eo quod sunt a Deo revelata; quantum tamen ad ea quae materialiter credenda proponuntur, est differentia: quia primi, qui divinitus per intrinsecam illuminationem de rebus divinis sunt instructi, quaedam de divinis mysteriis manifesta et aperta cognitione cognoscere potuerunt quae nos, solo lumine fidei, non possumus nisi credendo cognoscere; sicut et in praesenti statu quaedam sunt credita ab uno quae sunt manifeste scita ab alio, ut Deum esse unum.

VI. Ad dubium ergo dicitur quod dupliciter possumus interpretari processum Sancti Thomae. Primo, ut velit deducere ad hoc quod oportet devenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo *altiorem omni cognitione fidei,* utpote per quam videantur clare omnia quae sunt per fidem tradita. Et sic non videtur intendere. Quia non ponit ipse quod primi qui acceperunt fidem per internam illuminationem, sicut Apostoli et Prophetae, sicut etiam angeli ante confirmationem, et homo ante peccatum, habuerint claram et evidentem notitiam omnium quae sub fide nostra cadunt: licet, ut diximus, ponat de Adam ante peccatum, et de angelis ante confirmationem, posse dici quod quaedam de divinis mysteriis aperte cognoverint quae nos per fidem tenemus. Similiter, ab alio homine fidem non acceperunt: et per consequens non oportet reducere eorum fidem in aliquam hominis altiorem cognitionem de Deo quam sit cognitio fidei; sed oportet omnium fidem ultimo reducere in divinam cognitionem et divinam sapientiam, a qua ad nos divina mysteria pervenerunt.

2. Secundo possumus interpretari quod oportet devenire ad aliquam cognitionem hominis de Deo *altiorem fide quam pro praesenti statu communiter omnes fideles habent.* Et sic videtur intelligere. Tum quia in principio capituli ostendit se loqui de cognitione qua Deus *ab omnibus* per fidem cognoscitur*. - Tum quia deducit quod oportet devenire ad aliquod primum quod *ex se,* idest non ex relatione alterius hominis, certum sit de iis quae creduntur, et aliis credentibus certitudinem afferat. Sufficit autem ad hoc ut aliquis sit qui a Deo per internam illuminationem cognitionem fidei acceperit. Sicut enim is qui ab alio aliquid immediate audit, dicitur ex se habere certitudinem quod ille id dixerit, quia non ab alio id accipit, sed per se audivit; ille autem qui non immediate ab illo audivit, sed ab alio qui audivit, non dicitur ex se certus esse quod primus id dixerit, sed narranti se audivisse credit: ita qui ea quae sunt fidei ab aliis hominibus dicentibus ea esse a Deo revelata, audiunt, non ex seipsis habent de illis certitudinem tanquam de revelatis a Deo, sed tantum credunt ea praedicantibus; qui autem a Deo acceperunt per internam illuminationem, certo sciunt ex seipsis, virtute divini luminis in eis infusi, esse sibi illa a Deo revelata; et ex hoc aliorum fides habet certitudinem, et non proceditur in infinitum.

* Cf. text. et var.

Vult ergo habere Sanctus Thomas quod est aliqua hominis cognitio de Deo altior cognitione fidei quam communiter fideles habent, scilicet cognitio primorum quibus facta est a Deo fidei revelatio. Illa enim est perfectior, quia et abundantiori lumine facta est; et certior, in hoc quod cognoscebant manifeste illa quae cognoscebant et praedicabant, sibi fuisse a Deo revelata; et etiam quia de aliquibus claram notitiam habuerunt de quibus nos fidem duntaxat habemus; et quoniam poterant, tanquam magis Deo propinqui, per illam illuminationem plura manifeste cognoscere de divinis mysteriis et effectibus quam nos possimus.

Unde explicans Sanctus Thomas esse aliquam hominis cognitionem de Deo altiorem fide, declarat per disiunctionem: *sive,* inquiens, *ipse homo fidem proponens immediate videat veritatem, sicut credimus Christo*: sive a vidente immediate accipiat, sicut credimus Apostolis et Prophetis.* Ac si diceret: Quomodocumque fides ad nos ex hominibus perveniat; sive, inquam, immediate ex ipso Christo clare vidente ea quae nobis credenda proponit; sive ex hominibus qui non habent evidentiam omnium quae nobis proponunt, sed eorum cognitionem accipiunt ab aliquo habente evidentiam, sicut sunt Apostoli et Prophetae: oportet ut sit devenire ad hominem habentem perfectiorem notitiam de iis quae nobis credenda proponit, quam communis status hominum per fidem habeat. Si enim ipse habeat evidentiam horum quae proponit, constat quod eius notitia est altior. Si autem non habeat claram notitiam, sed ab eo accipiat immediate per internam illuminationem qui claram notitiam habet: constat etiam quod eius notitia est altior nostra, utpote propinquior clarae notitiae, et per consequens minus aliquo modo obscura, et magis firma ac stabilis, magisque a dubietatis motibus seiuncta.

* Vid. supra III, init.

3. Patet igitur quod obiectio non est contra intentionem rationis. Quia non intendit Sanctus Thomas deducere, ut obiectio supponit, quod oporteat devenire ad cognitionem hominis videntis clare et manifeste omnia quae credimus: sed absolute, quod est devenire ad aliquam cognitionem hominis nostra fide, quae nostro scilicet statui competit, perfectiorem; sive illa sit visio clara eorum quae credimus, sicut est in Christo; sive sit a clara illorum visione per internam inspirationem causata, ut fuit in Apostolis et Prophetis.

VII. Attendendum autem quod, cum dicitur, *sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sive a vidente immediate accipiat,* quod ly *immediate* dupliciter potest construi. Uno modo, ut in prima determinet illud participium *proponens,* ut sit sensus quod immediate proponens, puta Christus, qui immediate Apostolis et etiam Iudaeis fidem proposuit, *videat,* idest, aperte et clare cognoscat, veritatem eorum quae nos credimus: in alia vero determinet ly *accipiat,* ut sit sensus quod proponens fidem accipiat immediate cognitionem ab habente claram notitiam, et non mediantibus hominibus quibus fuerit prius facta de credendis revelatio. – Alio modo, quod determinet in utraque propositione *videntem:* ut sit sensus, *sive is qui proponit fidem videat immediate veritatem, sive accipiat ab eo qui immediate videt.* Licet autem uterque sensus litterae adaptari possit, secundus tamen mihi convenientior videtur: cum secundum ipsum in utraque ly *immediate* referatur ad unam intentionem. - Pro quo sciendum, ex doctrina Sancti Thomae in quaestione *de Veritate* adducta*, art. 1; ad 1; et art. 3, quod cognoscere veritatem de Deo contingit dupliciter. Uno modo, per ipsam divinam essentiam unitam intellectui: ut est in beatis. Alio modo, per aliquam speciem intellectualem: sive sit species a creaturis accepta; sive sit a Deo in intellectu causata. Prima dicitur cognitio *immediata,* quia videlicet non est per aliquam speciem quae sit similitudo Dei, tanquam per medium: secunda vero dicitur *mediata,* quia est mediante tali similitudine. Prima etiam est clara notitia veritatis, quia per ipsam videtur ipsa Dei essentia, de quo veritates cognoscuntur: secunda autem est aenigmatica et obscura, quia similitudo illa per quam est cognitio, non repraesentat Deum perfecte, sed imperfecte et deficienter.

* Qu. XVIII; vid. n. V.

Sensus ergo propositionis Sancti Thomae est quod est aliqua cognitio hominis de Deo altior cognitione fidei quae communiter habetur: sive ipse homo proponens credenda cognoscat veritatem videndo ipsam divinam essentiam per ipsammet, et per consequens videndo clare et aperte veritatem eorum quae proponit, sicut Christus, qui, cum simul esset viator et comprehensor, ipsam divinam essentiam videbat; sive cognoscat veritatem, non quidem videndo divinam essentiam, et per consequens non videndo clare, sed accipiendo cognitionem a vidente ipsam, sicut Prophetae et Apostoli, qui per aliquam similitudinem spiritualem divinae sapientiae, qua Deus et se et alia

cognoscit, a Deo in eorum mentibus impressam, veritatem eorum quae nobis proposuerunt credenda, cognoverunt.

2. Attendendum quoque quod Apostoli dupliciter a vidente essentiam divinam cognitionem fidei susceperunt: scilicet a Christo, qui beatus erat, per corporalem auditum; et a Deo per internam illuminationem, quando Spiritum Sanctum acceperunt. Videtur autem Sanctus Thomas hic loqui de cognitione Apostolorum secundum quod ipsam a Deo acceperunt, non autem secundum quod eam acceperunt a Christo: quia illa sola cognitio hominis viatoris de Deo est altior communi fide, quae per interiorem inspirationem, et per similitudinem divinae sapientiae menti impressam, accipitur. Unde et ipsos in eodem ordine cum Prophetis ponit; quos constat a solo Deo, non autem ab homine talem cognitionem accepisse: et in QQ. *de Veritate,* ubi supra *, ait quod *in Apostolis et Prophetis orta est fides per auditum interiorem.*

* Qu. xviii, a. 3.

VIII. Sed occurrit dubium. Nam etiam fides nostra est infusa in mente cuiuscumque fidelis; et est quoddam spirituale lumen. Et sic videtur quod fides primorum qui tradiderunt fidem nobis, non sit altior nostra fide quia illam habuerint per internam inspirationem, non autem nos.

Respondetur quod duo ad fidem requiruntur: scilicet quod homini credibilia proponantur quae explicite credere debet; et assensus credentis ad ea quae proponuntur. Quantum ad secundum, fides nostra et fides primorum fidelium conveniunt: in utrisque enim est habitus infusus quo iis quae credenda proponuntur, homo firmiter adhaeret et assentit, et quo illuminatur intellectus ad cognoscendum illa esse credenda. Sed quantum ad primum differunt: quia nobis, quibus ab hominibus per auditum corporalem credenda proponuntur, voces significativae exhibentur exterius, quae sunt signa illarum rerum quae debemus explicite credere; illis autem qui a Deo per internam inspirationem huiusmodi rerum cognitionem accipiunt, exhibetur non exterior vox, sed aliquod divinae essentiae signum, scilicet aliqua spiritualis similitudo divinae sapientiae, qua explicite credenda innotescunt. Unde Sanctus Thomas, *Verit.*, q. 12, a. 1, ad ult.*, ponit differentiam inter prophetiam et fidem, *quia prophetia perficit intellectum secundum se, et ideo oportet ut ea ad quae propheta est instructus, possit distincte inspicere: fides autem perficit intellectum in ordine ad affectum, unde nihil habet nisi ut per ipsam intellectus sit paratus ad assentiendum iis quae Deus credi mandat. Et sic non oportet quod habens habitum fidei distincte cognoscat omnia credibilia.*

* Al. *ad 4 in contrarium.*

Ex quibus patet quod, licet tam fides nostra quam antiquorum, qua rebus fidei firmiter adhaeremus, sit a Deo causata in mente fidelis, et sit quoddam lumen faciens nos cognoscere credibilia in communi, scilicet quod sint credenda; ea tamen quae explicite credere debemus, illis altiori modo et altiori lumine proposita sunt, scilicet lumine divinae sapientiae a mentibus ipsorum participato, quod potest quoddam *propheticum lumen* appellari; nobis autem sensibili voce, a nostro intellectu adinventa, proponuntur. Et propter hoc illorum cognitio est altior, utpote firmior et stabilior nostra; ac etiam aliqua ex parte manifestior, inquantum per illam internam illuminationem ad plura divina mysteria cognoscenda mens eorum extendebatur, et minus obscure et distincte singula credenda cognoscebat. Unde consequentia adducta non tenet.

IX. *Quarto* *. Cognitio fidei non quietat desiderium, sed magis accendit: quia unusquisque desiderat videre quod credit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia per felicitatem quietatur desiderium.

* Vid. num. iii.

Ultimo. Per cognitionem fidei non fit res credita praesens intellectui perfecte: cum sit de absentibus, ut patet per Apostolum, II *Cor.*, v. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia cognitio de Deo dicta est finis inquantum ultimo fini rerum, scilicet Deo, coniungit. – Addit Sanctus Thomas quod fit tamen per fidem Deus praesens affectui, cum credens voluntarie Deo assentiat. Quod significat Apostolus *Ephes.* iii.

Advertendum quod res dicitur praesens intellectui perfecte, quando secundum suam essentiam intellectui praesentatur aut per seipsam, aut per sui perfectam et adaequatam similitudinem. Dicitur autem praesens affectui, quando in ipsam per amorem affectus inclinatur. Quia ergo Deus, de quo aliqua creduntur, per suam essentiam non praesentatur intellectui, sed bene affectus ipsius in illum inclinatur, utpote volens assentire iis quae ab ipso dicuntur, quod non esset nisi affectus inclinaretur in Deum; ideo bene hic dicitur quod per cognitionem fidei non fit res credita praesens intellectui perfecte (licet, inquam, fiat praesens imperfecte), sed bene per fidem fit Deus praesens affectui. – Posset etiam dici quod per fidem fit Deus praesens affectui consequenter: inquantum ex fide quis in Dei amorem accenditur.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM PRIMUM

UTRUM IN HAC VITA HOMO POSSIT INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS PER STUDIUM ET INQUISITIONEM SCIENTIARUM SPECULATIVARUM.

Habet autem et adhuc aliam cognitionem de Deo intellectualis substantia. Dictum est enim in secundo libro * quod intellectualis substantia separata, cognoscendo essentiam suam, cognoscit et quod est supra se, et quod est sub se, secundum modum suae substantiae. Quod praecipue necesse est si illud quod est supra ipsam, sit causa eius: cum oporteat in effectibus similitudinem inveniri causae. Unde, cum Deus sit causa omnium substantiarum intellectualium creatarum, ut ex superioribus * patet, necesse est quod intellectuales substantiae separatae, cognoscendo suam essentiam, cognoscant per modum visionis cuiusdam ipsum Deum: res enim illa per intellectum visionis modo cognoscitur, cuius similitudo in intellectu existit, sicut et similitudo rei corporaliter visae est in sensu videntis. Quicumque ergo intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ea *quid est*, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur.

* Cap. xcvi sqq.

* Lib. II, cap. xv

1 et adhuc] adhuc YZ, adhuc et D. 6 secundum] et secundum Pc.
5 visionis *post* modo Z. 10 aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur *(nempe* Deus*) Ita* Z *et sine* cognoscatur W; aliqua (illarum *addit* D) praedictarum cognoscantur αDXPc, aliqua praedicta (-rum *marg.*) substantiarum cognoscatur Y, aliqua (aliquo sE) praedictorum cognoscatur E, aliqua praehabendarum (aliquo praehabendorum sG) cognoscatur G, aliqua praedictarum cognoscatur *b*.

Quia ergo quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscunt substantias separatas*; considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet. Intellectus enim noster, secundum statum praesentem, nihil intelligit sine phantasmate; quod ita se habet ad intellectum possibilem, quo intelligimus, sicut se habent colores ad visum, ut patet ex his quae in Secundo* tractata sunt. Si igitur per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus, possit pervenire aliquis nostrum ad intelligendas substantias separatas, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas; et per consequens, videndo ipsas substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem per cognitionem quae est ex phantasmatibus, nullo modo possit pervenire ad intelligendas substantias separatas, non erit possibile quod homo in statu huius vitae praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

* Pro hoc cap. et immed. sqq., vid. Averroem in III *de Anima*, text. 36, ff. 174 v - 187 (Ven. 1562): ad cap. VII, § (Didot).

* Cap. LIX, LXXIV.

Quod autem ex cognitione quae est per phantasmata, ad intelligendum substantias separatas pervenire possimus, aliqui diversimode posuerunt. Avempace namque posuit quod per studium speculativarum scientiarum possumus, ex his intellectis quae per phantasmata cognoscimus, pervenire ad intelligendas substantias separatas*. Possumus enim actione intellectus extrahere quidditatem rei cuiuslibet habentis quidditatem quae non est sua quidditas. Est enim intellectus natus cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas: cum intellectus proprium obiectum sit *quod quid est*. Si autem illud quod primo per intellectum possibilem intelligitur, est aliquid habens quidditatem, possumus per intellectum possibilem abstrahere quidditatem illius primo intellecti; et si illa quidditas habeat quidditatem, possibile erit iterum abstrahere quidditatem illius quidditatis; et cum non sit procedere in infinitum, oportet quod stetur alicubi. Potest igitur intellectus noster pervenire via resolutionis ad cognoscendam quidditatem non habentem aliquam quidditatem. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Potest igitur intellectus noster, per cognitionem horum sensibilium quae ex phantasmatibus accipitur, pervenire ad intelligendas substantias separatas.

* Vid. Averr. loc. cit.

Procedit autem ad idem ostendendum per aliam similem viam. Ponit enim quod intellectum unius rei, ut puta equi, apud me et apud te multiplicatur solum per multiplicationem specierum spiritualium, quae sunt diversae in me et in te. Oportet igitur quod intellectum quod non sustentatur in aliqua huiusmodi specie, sit idem apud te et apud me. Sed quidditas intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere, ut probatum est, non habet aliquam speciem spiritualem et individualem: cum quidditas intellecti non sit quidditas individui, neque spiritualis neque corporalis, cum intellectum, inquantum est huiusmodi, sit universale. Intellectus igitur noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est unus apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. Est igitur intellectus noster natus cognoscere substantiam separatam.

Si autem diligenter consideretur, viae istae frivolae invenientur. Cum enim intellectum, inquantum huiusmodi, sit universale, oportet quod quidditas intellecti sit quidditas alicuius universalis, scilicet generis vel speciei. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligatur quidditas substantiae separatae.

Praeterea. Non est eiusdem rationis forma quae secundum esse non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quae separatur secundum esse a tali subiecto, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto. Non enim est eadem ratio magnitudinis, et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas medias inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali materia: nisi forte, secundum Platonicos, ponamus rerum species separatas; quod est ab Aristotele improbatum*. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta substantiis separatis, quae nullo modo sunt in materia. Non igitur per hoc quod hae quidditates intelliguntur, substantiae separatae intelligi possunt.

* I *Metaph.*, IX; s. Th. l. 14 sqq.

Adhuc. Si quidditas substantiae separatae detur esse eiusdem rationis cum quidditate generis vel speciei istorum sensibilium, non poterit dici quod sit eiusdem rationis secundum speciem nisi dicamus quod species horum sensibilium sint ipsae substantiae separatae, sicut Platonici posuerunt. Remanet igitur quod non erunt eiusdem rationis nisi quantum ad rationem quidditatis inquantum est quidditas. Haec autem est ratio communis, generis scilicet et substantiae. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit nisi remotum genus ipsarum. Cognito autem genere, non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia. Non poterit igitur intelligi

24 cognitione] intellectus *addit* Z. 31 extrahere] abstrahere Z, exercere E. 45 non habentem aliquam *Ita* XZ; non habendam aliquam EG, substantiae separatae non habentem aliam P*d*, non habentem aliam *ceteri*. 48 horum sensibilium *Ita* Z; *om* GYP*c*, intellectus *ceteri*. 52 intellectum ... multiplicatur] intellectus ... multiplicantur GY, intelligibilia ... multiplicatur Z.

13 viae istae frivolae invenientur] istae rationes frivolae inveniuntur Z; *pro* istae, isti BC. 19 accipimus] accepimus EZ. 21 igitur *om* αG. 27 esse *Ita* Z; se *ceteri*. 41 sunt *Ita* DWsE; est *ceteri*. hae quidditates intelliguntur] dictae quidditates intelligantur Z. 45 esse *post* rationis Z. 48 ipsae *om* GYZ. 50 erunt] sit Z. 53 et substantiae] et speciei substantiae EG, et speciei et substantiae P*c*, substantiae *b*; Y *legit:* generis et speciei scilicet et substantiae; sE: generis scilicet et non speciei substantiae.

substantia separata per intellectum quidditatum horum sensibilium.

Amplius. Maior est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio. Sed intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis: caecus enim natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, nullo modo potest pervenire ad intelligendam quidditatem coloris. Multo igitur minus per hoc quod intelligat aliquis quidditatem sensibilis substantiae, poterit intelligere quidditatem substantiae separatae.

Item. Si etiam ponamus quod substantiae separatae orbes moveant, ex quorum motibus causantur formae sensibilium*, hic modus cognitionis substantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum. Nam per effectum scitur causa vel ratione similitudinis quae est inter effectum et causam: vel inquantum effectus demonstrat virtutem causae. Ratione autem similitudinis, ex effectu non poterit sciri de causa *quid est,* nisi sit agens unius speciei: sic autem non se habent substantiae separatae ad sensibilia. Ratione autem virtutis, hoc etiam non potest esse nisi quando effectus adaequat virtutem causae: tunc enim per effectum tota virtus causae cognoscitur; virtus autem rei demonstrat substantiam ipsius. Hoc autem in proposito dici non potest: nam virtutes substantiarum separatarum excedunt effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. Non est igitur possibile quod per sensibilium intellectum devenire possumus ad intelligendum substantias separatas.

* Cf. supra cap. XXII, sq.

Adhuc. Omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium, ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Si igitur per hoc quod intelligimus naturas et quidditates istorum sensibilium, pervenimus ad intelligendas substantias separatas, oportet quod intelligere substantias separatas contingat per aliquam scientiarum speculativarum. Hoc autem non videmus: non est enim aliqua speculativa scientia quae doceat de aliqua substantiarum separatarum *quid est,* sed solum *quia sunt.* Non est igitur possibile quod per hoc quod intelligimus naturas sensibilium, perveniamus ad intelligendas substantias separatas.

Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem speculativam scientiam quamvis adhuc non sit inventa: hoc nihil est, quia non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias praedictas devenire. Omnia enim propria principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus, ut patet in fine *Posteriorum**. Sensibilia autem non sufficienter ducunt in cognitionem rerum immaterialium, ut per superiores rationes est probatum. Non est ergo possibile aliquam scientiam esse per quam ad intelligendas substantias separatas perveniri possit.

* Lib. II, XV, 5, 6; s. Th. l. 20.

1 quidditatum horum sensibiiium *Ita* Z; horum sensibilium quidditatum EGX, harum quidditatum sensibilium *b*, horum quidditatum CFH, harum quidditatum BDWYsFHP*c*. 4 sensibilis] sensibilium Z. 7 sensibilis *om* Z. 8 quidditatem soni] sonum Z. 10 aliquis] quis CYP*c*, *om* Z. 24 sensibilia] haec sensibilia EG*b*.
3 possumus] possimus DEGWY*b*P*c*. intelligendum] intelligendas BZ. 7 naturas et] etiam Z. 15 possibile] verum Z. 31 perveniri] pervenire *b*Pc.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

QUARTO* ostendit Sanctus Thomas quod *felicitas hominis non consistit in cognitione Dei habita ex quidditativa cognitione substantiarum separatarum.*

Circa hoc autem duo facit: primo ostendit, discurrendo per philosophorum positiones, quod homo in statu viae non potest substantias separatas quidditative cognoscere; secundo, declarat quod in cognitione substantiarum separatarum qualem illi philosophi posuerunt, non consistit humana felicitas, cap. XLIV.

Circa primum duo facit: primo, proponit intentum; secundo, exequitur propositum, in hocmet capitulo*.

* Num. II.

I. Quantum ad primum, notat primo, ex superius ostensis in secundo libro, quod substantiae separatae, ex eo quod Deus est ipsarum causa, cognoscendo suam essentiam, quae est quaedam Dei similitudo, cognoscunt ipsum Deum per modum cuiusdam visionis: eo quod res illa per intellectum modo visionis cognoscatur cuius similitudo in intellectu existit, ut patet ex visu corporali.

Notat secundo, tanquam ex praecedentibus sequens, quod quicumque intellectus apprehendit quidditative substantiam separatam, videt Deum altiori modo quam aliqua praedictarum cognitionum cognoscatur: idest, quam communi ipsius cognitione quae omnibus adest; et cognitione demonstrativa; et cognitione per fidem.

Notat tertio quod, quia quidam posuerunt ultimam felicitatem hominis esse in hac vita per hoc quod cognoscit substantias separatas, considerandum est utrum homo in hac vita possit pervenire ad cognoscendum substantias separatas ex phantasmatibus, qui est modus sibi proprius in hac vita. Si enim hoc possit, possibile erit quod aliquis in hac vita intelligat substantias separatas; et per consequens, videndo ipsas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum. Si autem illud non possit, non erit possibile ut homo in statu viae praedictum modum divinae cognitionis assequatur.

2. Circa primum dictum, considerandum quod rem videri per intellectum dupliciter dicitur. Quandoque enim idem est quod ipsius essentiam perfecte ut in se est cognosci. Aliquando vero, prout distinguitur contra cognosci per relationem alterius et per auditum: et sic, cognosci per similitudinem sui existentem in intellectu est videri. Cum ergo hic dicitur quod substantia separata, cognoscendo se, cognoscit Deum *per modum visionis,* non accipit *visionem* primo modo, quia, ut alibi* ostendit, substantia creata naturali cognitione non potest videre divinam essentiam ut in se est: sed accipit *visionem* secundo modo, ut scilicet cognoscere Deum modo visionis, distinguitur contra cognoscere ipsum per fidem, quod est per auditum cognoscere, de quo modo tractatum est in praecedenti capitulo.

* Infra, cap. II.

3. Circa secundum et tertium dictum, advertendum quod, sicut videns aliquid in quo aliud repraesentatur, videt et ipsum repraesentatum, licet videat ipsum in alio, non in se; sicut videns speculum videt ea quae in speculo repraesentantur: ita cognoscens per intellectum aliquam es-

sentiam perfecte quae est alterius intelligibilis naturalis similitudo, cognoscit etiam ea quae per talem essentiam repraesentantur, dum ipsa essentia et ut re cognita, et ut ratione cognoscendi utitur; sicut, quia divina essentia est similitudo omnium creaturarum repraesentativa, ideo Deus, suam essentiam intuendo, omnia alia intuetur. Quia ergo substantiae separatae essentia est quaedam similitudo Dei, per cuius inspectionem ipsa substantia separata Deum naturali cognitione cognoscit; ideo, si intellectus humanus in via ad hoc perveniat quod ipsam essentiam substantiae separatae perfecte cognoscat, ipsum etiam Deum, naturaliter per essentiam substantiae separatae repraesentatum, cognoscet.

Propterea in secundo dicto inquit Sanctus Thomas quod quicumque intellectus apprehendit substantiam separatam cognoscendo de ipsa *quid est,* videt Deum altiori modo quam fide et demonstratione cognoscatur: quia videlicet cognoscere ipsum secundum quod per essentiam substantiae separatae repraesentatur intellectui cognoscentis, est cognoscere ipsum altius quam per creaturas sensibiles, et per auditum ab aliis.

In tertio quoque dicto ait quod intellectus noster, videndo substantias separatas, participabit modum illius cognitionis quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum: quia scilicet, sicut ex eo quod substantia separata, intelligens suam essentiam, utitur ipsa etiam ut ratione intelligendi Deum, cuius est participata similitudo; ita et intellectus noster, intelligens essentiam substantiae separatae, intelliget per ipsam cognitam Deum; et sic erit similis modus cognitionis, ex parte medii cognoscendi in quo Deus cognoscetur.

* Vid. init. Comment.

II. Quantum ad secundum*, ostendit Sanctus Thomas *intellectum nostrum non posse ex phantasmatibus cognoscere quidditates substantiarum separatarum.*

Circa hoc autem tria facit: primo, ostendit quod non potest eas cognoscere eo modo quo posuit Avempace; secundo, quod non eo modo quo posuit Alexander, cap. seq.; tertio, quod non eo modo quo posuit Averroes, cap. XLIII.

* Num. III.

Circa primum duo facit: primo, ponit positionem Avempaces; secundo, illam improbat*.

Posuit ergo Avempace quod per studium scientiarum speculativarum, ex iis intellectis quae per phantasmata cognoscimus, possumus pervenire ad intelligendas substantias separatas. Hoc autem dupliciter declarat. Primo. Per intellectum possibilem, qui natus est cognoscere quamlibet quidditatem inquantum est quidditas, cum eius proprium obiectum sit *quod quid est,* possumus abstrahere quidditatem cuiuslibet habentis quidditatem quod non est sua quidditas. Et sic, cum non sit procedere in infinitum, erit successive devenire, via resolutionis, ad cognoscendam quidditatem substantiae non habentem aliam quidditatem; qualis est quidditas substantiae separatae. Hanc viam, ut inquit Commentator, III *de Anima,* commento 36*, tetigit Avempace *in Epistola quam appellavit Continuationem Intellectus.*

* Vid. text. huius cap., *Quia ergo,* marg.

* Apud Averr. loc. cit.

Secundo idem declarat *in libro de Anima**: quia intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectum est idem apud omnes. Talis autem est quidditas substantiae separatae. – Assumptum declaratur. Quia, cum intellectum unius rei apud me et apud te multiplicetur solum per multiplicationem specierum spiritualium, oportet ut intellectum quod in huiusmodi specie non sustentatur, sit idem apud me et apud te. Quidditas autem intellecti quam intellectus noster natus est abstrahere, cum non sit quidditas individui, – eo quod intellectum, inquantum huiusmodi, sit universale – non habet aliquam speciem spiritualem et individualem.

2. Adverte circa secundam viam huius positionis, quod per *formas spirituales,* secundum quas dicit Avempace diversificari intellecta, intelligit, non species intelligibiles, sed species et formas imaginabiles: ut Sanctus Thomas exponit IV *Sent.,* d. XLIX, q. II, a. I. *Sicut enim natura speciei non diversificatur nisi ut principiis individuantibus est coniuncta, ita, inquit Avempace, forma intellecta non diversificatur nisi secundum quod diversis formis imaginabilibus coniungitur,* quae scilicet individuales sunt, et conditiones individui repraesentant.

Utraque istarum viarum convenit in hoc fundamento, quod, quia intellectus noster potest abstrahere quidditates rerum materialium, ideo etiam potest cognoscere quidditates separatas. Propter hoc dixit Sanctus Thomas secundam viam esse *similem primae.*

III. Arguit Sanctus Thomas hoc fundamentum, quod etiam Themistii fuit*, frivolum esse, cum ipsa Avempace positione.

* Apud. Averr., loc. cit.

Primo sic. Quidditas universalis, scilicet generis vel speciei horum sensibilium, quae est quidditas intellecti cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam. Ergo est omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Ergo non potest, per hoc quod intelligitur quidditas rei sensibilis per phantasmata, intelligi quidditas substantiae separatae.

Advertendum quod, licet per id quod est omnino dissimile alteri secundum propriam differentiam, possit deveniri in aliqualem ipsius cognitionem, inquantum in aliquo communi conveniunt, aut inquantum unum est alterius effectus, sicut per cognitionem creaturarum devenimus in cognitionem Dei: non possumus tamen per ipsum devenire in talem illius cognitionem qualis est cognitio qua videtur ipsa quidditas ut est in seipsa; cum unumquodque quod per alterum cognoscitur, aut per simile cognoscatur, aut aliquo modo per contrarium. Ideo optime arguit Sanctus Thomas, ex eo quod est omnimoda dissimilitudo inter quidditatem materialem et quidditatem immaterialem, non posse per quidditatis materialis cognitionem quidditatem immaterialem cognosci.

IV. *Secundo:* et est confirmatio praecedentis. Quidditas generis vel speciei rerum sensibilium non potest separari secundum esse ab hac individuali natura: nisi forte, praetermisso Aristotele, velimus Platonem sequi. Ergo est omnino dissimilis substantiis separatis. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia non est eiusdem rationis forma quae secundum se* non potest separari ab aliquo subiecto, cum illa quae separatur secundum esse, licet utraque secundum considerationem accipiatur absque tali subiecto: sicut non est eadem ratio magnitudinis, et substantiae separatae.

* Vid. text. et var.

V. *Tertio.* Si huiusmodi quidditates ponantur esse eiusdem rationis, hoc non erit nisi quantum ad rationem quidditatis inquantum est quidditas: cum non possint esse eiusdem rationis secundum speciem, nisi forte Platonicos sequamur ponentes species horum sensibilium esse ipsas substantias separatas. Ergo per sensibiles quidditates de substantiis separatis non poterit aliquid intelligi nisi remotum genus ipsarum. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia ratio quidditatis est ratio communis, generis scilicet et speciei substantiae*. – Secunda etiam probatur. Quia, cognito genere, non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia.

* Vid. text. et var.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum quod quidditas dicitur *essentia rei secundum quod per definitionem significatur.* Essentia autem proprie convenit substantiis et complete: sicut et substantia sola complete et proprie definitur et habet esse. Ideo dicit Sanctus Thomas de quidditate quod eius ratio est *communis generi et speciei substantiae:* quia videlicet tam genus quam species substantiae sunt quidditates quaedam secundum quod in abstracto significantur, et solae substantiae proprie et perfecte quidditatem habent, sicut et definitionem. – Alia littera habet *genus* et speciei et substantiae.* Et tunc esset sensus quod est communis omni generi, omni speciei, et omni substantiae, scilicet completae. – Ex hoc ergo quod ratio quidditatis est communis generi et speciei substantiae, habetur quod est veluti remotum genus cuiuslibet substantiae separatae: sive nomine *generis* intelligamus id quod proprie genus est, scilicet substantiam, quae est genus generalissimum, quae est communis et omnibus generibus et omnibus speciebus sub ea contentis;

* Legendum videtur *generi;* cf. statim.

sive nomine *generis* intelligamus rationem omnem communem pluribus generibus et pluribus speciebus, sicut substantia divisa per *primam* et *secundam* de genere generalissimo substantiae praedicatur, et de omnibus speciebus substantiae et individuis. Et ideo, utro modo accipiatur *genus*, sequitur quod per cognitionem quidditatum materialium non poterit cognosci de substantiis immaterialibus nisi genus remotum ipsarum, scilicet *substantia* et *quidditas*, in qua sola materiales et immateriales quidditates conveniunt, ut substantiae et quidditates sunt: quia non potest unum ducere in cognitionem alterius ratione similitudinis inter ipsa, nisi quantum ad illam rationem in qua conveniunt et similia sunt.

VI. *Quarto.* Intelligere quidditatem unius sensibilis non sufficit ad intelligendam quidditatem alterius sensibilis: non enim caecus natus, per hoc quod intelligit quidditatem soni, intelligit coloris quidditatem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia maior est distantia substantiae separatae a sensibilibus quam unius sensibilis ab alio.

Quinto. Si ponamus substantias separatas ex motibus orbium causare formas sensibilium, hic modus non est in proposito sufficiens. Et arguitur sic. Neque ratione similitudinis sensibilium ad substantias separatas, neque ratione virtutis demonstratae, potest ex quidditate sensibili cognosci quidditas substantiae separatae. Ergo etc.

Antecedens probatur. Pro prima quidem parte, quia sensibilia non sunt eiusdem speciei cum substantiis separatis. – Pro secunda vero parte, quia nullus effectus sensibilis adaequat virtutem substantiae separatae: cum virtutes substantiarum separatarum excedant effectus omnes sensibiles quos intellectu comprehendimus, sicut virtus universalis effectum particularem. – Consequentia quoque ostenditur. Quia per effectum non scitur causa nisi aut ratione similitudinis inter causam et effectum: aut inquantum effectus demonstrat virtutem causae. – De materia huius rationis determinatum est in praecedentibus *. [* Cap. xxii sq.]

VII. *Sexto.* Per nullam scientiarum speculativarum contingit scire de aliqua substantiarum separatarum *quid est:* cum nulla hoc doceat, sed tantum *quia sunt.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnia intelligibilia in quorum cognitionem per inquisitionem et studium devenimus, ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent.

Si dicatur quod possibile est esse aliquam talem scientiam speculativam, quamvis adhuc non sit inventa: hoc nihil est. Quia sensibilia non sufficienter ducunt nos in cognitionem rerum immaterialium, ut est ostensum. Omnia autem principia cuiuscumque scientiae dependent ex principiis primis indemonstrabilibus per se notis, quorum cognitionem a sensibilibus accipimus.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *super Boetium, Trin.*, art. ult. *, [* Lect. II, qu. ii, a. 4.] quod cum, tam in demonstrationibus quam in inventionibus definitionum, in scientiis speculativis semper procedatur ex aliquo prius noto; et non sit processus in infinitum in huiusmodi resolutione: necesse est devenire ad aliqua prima per se nota, tam in propositionibus quam in conceptibus; sicut sunt primae propositiones indemonstrabiles, et conceptio entis omnibus notissima, et similiter conceptio unius, et aliorum huiusmodi. Quo fit ut ea tantum via demonstrationis aut definitionis in scientiis cognosci possint ad quae haec ipsa naturaliter nota se possunt extendere, quae sunt prima nostrae cognitionis principia, sicut et causa particularis non potest nisi contenta sub universali causa producere. Ista autem nobis naturali lumine intellectus agentis nota sunt. Quo quidem lumine nihil homini manifestatur nisi inquantum per ipsum phantasmata fiunt actu intelligibilia. Phantasmata autem a sensu accipiuntur. Ideo ista principia naturaliter nota non se extendunt nisi ad ea quorum cognitionem ex iis quae sensu percipimus, accipere possumus.

Propterea optime deducit Sanctus Thomas, ex eo quod per quidditates sensibiles non possumus quidditates immateriales cognoscere, quod nulla scientia speculativa humana potest esse quae nos ducat in notitiam huiusmodi quidditatum, cum omnes scientiae ex talibus principiis naturaliter notis procedant.

VIII. Ex his rationibus relinquit Sanctus Thomas tanquam manifestam rationum Avempace solutionem. Constat enim utramque consequentiam falsam esse: scilicet hanc, *Intellectus noster potest abstrahere quidditatem, Ergo potest cognoscere quidditatem per se abstractam;* similiter et hanc, *Intellectus noster natus est intelligere quidditatem cuius intellectus est unus apud omnes, Ergo et quidditatem immaterialem ac separatam.*

Si quis autem diceret quod Avempace non adducit illas rationes tanquam demonstrativas simpliciter, sed tanquam ostendentes a signo: ex eo enim quod videmus intellectum intelligere quidditatem abstractam, et ipsam abstrahere etiam si in infinitum esset abstrahibilis, signum nobis est quod etiam quidditates per seipsas abstractas potest intelligere: – respondetur quod illud non est sufficiens signum. Quia quantumcumque intellectus noster multas abstrahere possit quidditates, omnes illae quidditates per ipsum abstractae sunt aliquo modo eiusdem rationis, inquantum omnes sunt quidditates rerum materialium. Quidditas autem ex se separata non est eiusdem rationis cum quidditatibus per intellectum abstractis: cum sit omnino extra genus materialium. Ideo non est simile.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SECUNDUM

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA COGNOSCERE SUBSTANTIAS SEPARATAS SICUT PONIT ALEXANDER.

Quia vero Alexander posuit quod intellectus possibilis est generabilis et corruptibilis, utpote *quaedam praeparatio naturae humanae consequens commixtionem elementorum*, ut in Secundo * habitum est; [* Cap. lxii.] non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur: posuit quod intellectus possibilis noster nunquam potest pervenire ad intelligendas substantias separatas; posuit tamen quod nos, secundum statum praesentis vitae, possumus substantias separatas intelligere *. [* Cf. Averr. III, *de An.*, loc. cit. in cap. praec.]

Quod quidem ostendere nitebatur hoc modo. Unumquodque quando pervenerit ad complementum in sua generatione, et ad ultimam perfectionem suae substantiae, complebitur operatio sua propria, sive actio sive passio: sicut enim operatio substantiam sequitur, ita operationis perfectio perfectionem substantiae; unde animal, cum

1 posuit] etiam posuit Z. 4 naturae *post* humanae αDWXYP*c*. 8 potest] possit P*c*. 9 substantias *post* separatas αDWX.
3 quod quidem *Ita* WXYZsEH*b*P*c*; per quod quidem α, per quod EG. 4 quando pervenerit] quando pervenitur αWXY*bc*, cum pervenit Z. 7 sua *hic* YZsG; *om* BC, *ante* operatio D*b*, *post* propria *ceteri*.

fuerit ex toto perfectum, poterit per se ambulare. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam *species intelligibiles factae per intellectum agentem existentes in intellectu possibili,* operatio est duplex: una ut faciat intellecta in potentia esse intellecta in actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem. Quando igitur complebitur generatio intellectus in habitu, complebitur in ipso utraque praemissarum operationum. Semper autem accedit ad complementum suae generationis, dum novas species intellectas acquirit. Et sic necesse est quod quandoque sua generatio compleatur, nisi sit impedimentum: quia nulla generatio est ad infinitum tendens. Complebitur igitur quandoque utraque operationum intellectus in habitu, per hoc quod omnia intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum primae operationis; et per hoc quod intelliget omnia intelligibilia, et separata et non separata.

Cum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas, secundum eius opinionem, ut iam dictum est; intendit quod intelligemus per intellectum in habitu substantias separatas, inquantum intellectus agens, qui ab ipso ponitur substantia separata, fiet forma intellectus in habitu et nobis ipsis; ita quod per eum intelligemus sicut nunc intelligimus per intellectum possibilem; et, cum de virtute intellectus agentis sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia potentia, et intelligere substantias separatas, in statu illo intelligemus substantias separatas, et omnia intelligibilia non separata.

Et secundum hoc, per hanc cognitionem quae est ex phantasmatibus, pervenimus in cognitionem substantiae separatae; non quasi et ipsa phantasmata et intellecta per ea sint medium aliquod ad cognoscendas substantias separatas, prout accidit in scientiis speculativis, sicut posuit opinio superior*; sed inquantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens. Et hoc est primum in quo differunt hae duae opiniones.

* Cap. praec.

Unde, quando intellectus in habitu fuerit perfectus per huiusmodi species intelligibiles in nobis factas ab intellectu agente, fiet ipse intellectus agens nobis forma, ut dictum est. Et nominat ipsum *intellectum adeptum*, de quo dicunt Aristotelem dicere quod sit ab extrinseco. Et sic, licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana, sicut superior ponebat opinio; per eas tamen homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam. Et hoc est secundum in quo differt secunda opinio a prima.

Tertio autem differt per hoc quod, secundum primam opinionem, intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum. Secundum vero hanc secundam opinionem, est e converso: nam propter hoc quod nobiscum continuatur ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas.

Haec autem irrationabiliter dicuntur. Intellectus enim in habitu, sicut intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro esse generabilis et corruptibilis. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum: propter hoc enim ponit intellectum possibilem, qui unitur nobis ut forma, esse generabilem et corruptibilem, intellectum vero agentem, qui est incorruptibilis, esse substantiam separatam. Cum igitur intellectus agens, secundum Alexandrum, ponatur esse quaedam substantia separata aeterna, impossibile erit quod intellectus agens fiat forma intellectus in habitu.

Praeterea. Forma intellectus, inquantum est intellectus, est intelligibile, sicut forma sensus est sensibile: non enim recipit aliquid intellectus, per se loquendo, nisi intelligibiliter, sicut nec sensus nisi sensibiliter. Si igitur non potest intellectus agens esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile erit quod sit forma eius.

Item. Intelligere aliquo tripliciter dicimur. Uno modo, sicut intelligimus intellectu, qui est virtus a qua egreditur talis operatio: unde et ipse intellectus intelligere dicitur, et ipsum intelligere intellectus fit intelligere nostrum. – Alio modo, sicut specie intelligibili: qua quidem dicimur intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva per eam perficitur in actu, sicut vis visiva per speciem coloris. – Tertio modo, sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius.

Si igitur homo quandoque per intellectum agentem intelligat substantias separatas, oportet aliquo modorum dictorum hoc dici. Non autem dicitur hoc modo tertio: quia non concedit Alexander quod intelligat intellectum agentem vel intellectus possibilis, vel intellectus in habitu. – Nec etiam secundo modo: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae cuius illa species intelligibilis est forma; non autem concedit Alexander quod intellectus possibilis, vel intellectus in habitu, intelligat substantias separatas; unde non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas per intellectum agentem sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem. – Si autem sicut per virtutem intellectivam, oportet

---

14 sua *om* Pc. 22 et separata *Ita* Z; separata *ceteri.* 24 secundum *Ita* XZ; iam secundum, *omisso mox* iam, *ceteri.* 29 et nobis] et in nobis ZP*c*, in nobis *b*, nobis sG. 30 per intellectum] et per intellectum αX*c*. 33 potentia] in potentia ZP. et] etiam αWX*cd*, et etiam DsEGP. 34 substantias] omnes substantias EG*b*P*c*. 39 non quasi et ipsa phantasmata et *Ita* Z; non quasi (quod EGP*c*) ipsa phantasmata *ceteri.* 40 sint *Ita* DYsEP*c*; sicut *ceteri.* 47 Unde quando] Unde p̄ quando BC, Unde EG.

5 continuetur] continetur αXY. 13 aeternum ... corruptibilis *hom om* EGW; aeternum ... generabilium et corruptibilium *b*. 19 secundum Alexandrum *post* esse Z. 25 aliquid *post* intellectus αDWXYP*c*. 29 erit] est Z. 30 aliquo *Ita* ZP; aliquid *ceteri.* 31 qui *Ita* DZ*b*P*c*; quae *ceteri.* 35 qua *Ita* YZsEG*b*P*c*, quo (quidem) modo W, quo *ceteri.* 39 medio *Ita* DWXZ*b*P*c*; medie α, in eo EGY. 43 modorum *om* Z. 47 secundo *Ita* YsEP*c*; primo *ceteri.* per speciem *Ita* EGXYP*c*; speciem *ceteri.* 49 species intelligibilis est forma *Ita* DY*b*P*c* *et* est *post* forma EGX; species est forma intelligibilis αWZ. Non] Nec αWXYP*c*.

quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere hominis. Hoc autem esse non potest nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse: impossibile enim est, si sint duae substantiae secundum esse diversae, quod operatio unius sit operatio alterius. Erit igitur intellectus agens unum secundum esse cum homine. Non autem secundum esse accidentale: quia iam non esset intellectus agens substantia, sed accidens; sic enim ex colore et corpore fit unum secundum esse accidentale. Relinquitur igitur quod intellectus agens sit cum homine unum secundum esse substantiale. Erit igitur vel anima humana, vel pars eius, et non aliqua substantia separata, sicut Alexander ponit. Non igitur secundum opinionem Alexandri potest poni quod homo intelligat substantias separatas.

Amplius. Si intellectus agens quandoque fiet forma istius hominis, ita quod per ipsum intelligere possit, eadem ratione poterit fieri forma alterius hominis per ipsum similiter intelligentis. Sequetur ergo quod duo homines simul per intellectum agentem intelligent sicut per formam suam. Hoc autem est ita quod ipsum intelligere intellectus agentis sit intelligere intelligentis per ipsum, ut iam dictum est. Erit ergo idem intelligere duorum intelligentium. Quod est impossibile.

Ratio etiam sua frivola omnino est. Primo quidem quia, quando perficitur generatio alicuius generis, oportet quod perficiatur sua operatio, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum generis altioris: cum enim perficitur generatio aeris, habet generationem et motum completum sursum, non tamen ut moveatur ad locum ignis. Similiter autem, cum completur generatio intellectus in habitu, complebitur eius operatio, quae est intelligere, secundum suum modum: non autem secundum modum quo intelligunt substantiae separatae, ut scilicet intelligat substantias separatas. Unde ex generatione intellectus in habitu non potest concludi quod homo quandoque intelligat substantias separatas.

Secundo, quia eiusdem virtutis est complementum operationis cuius est operatio ipsa. Si igitur intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, sequitur quod intellectus in habitu intelligat quandoque substantias separatas. Quod Alexander non ponit: sequeretur enim quod intelligere substantias separatas contingeret per scientias speculativas, quae sub intellectu in habitu comprehenduntur.

Tertio, quia eorum quae generari incipiunt, completur generatio ut in pluribus: cum omnes generationes rerum sint a causis determinatis, quiae consequuntur effectus suos vel semper vel in maiori parte. Si igitur ad completionem generationis sequitur etiam complementum actionis, oportet etiam quod operatio completa consequatur ea quae generantur vel semper, vel in maiori parte. Intelligere autem substantias separatas non consequuntur qui ad generationem intellectus in habitu student, neque in pluribus neque semper: quinimmo nullus professus est se ad hanc perfectionem pervenisse. Non est igitur complementum operationis intellectus in habitu intelligere substantias separatas.

---

9 iam *om* Z. 12 cum homine *post* unum Z*b*. 14 vel *pr. loco om* EGZ. et non] non Z. 19 Amplius] Item Z. fiet] fieret Z, fiat Y. 27 iam *om* Z. 30 etiam] autem Z; frivola *post* est Z*b*. 35 generationem et motum completum sursum] operationem motus completam in sursum Z.

3 autem] etiam Z. 27 operatio completa] operationem completam αDWXY*b*; *pro* consequatur, consequantur DY*b*. 30 qui] quod αG.

Commentaria Ferrariensis

Exclusa Avempaces positione, vult Sanctus Thomas et Alexandri positionem excludere *. Unde primo eius positionem, ut ab Averroe in III *de Anima* * recitatur, explicat, atque ad opinionem Avempaces comparat; secundo, eam reprobat *; tertio, eius rationi respondet **.

* Cf. Comm. cap. praec., n. II.
* Loc. cit. In text. et in cap. praec.
* Num. II.
** Num. VI.

I. Posuit ergo primo Alexander quod nunquam intellectus noster possibilis potest pervenire ad cognoscendas substantias separatas: quia est generabilis et corruptibilis, utpote existens *praeparatio humanae naturae consequens commixtionem elementorum*, ut in Secundo habitum est.

Posuit secundo quod, hoc non obstante, nos possumus, secundum statum praesentis vitae, substantias separatas intelligere. Quia cum, quando unumquodque pervenerit ad complementum generationis et ad ultimam perfectionem suae substantiae, compleatur eius operatio propria, sive actio sive passio; quando intellectus habitualis, qui nihil aliud est quam *species intelligibiles factae per intellectum agentem existentes in intellectu possibili*, fuerit completa generatio, dum scilicet non acquiret amplius novas species, complebitur eius duplex operatio; omnia enim intellecta in potentia faciet in actu, quod est complementum illius suae operationis quae est facere intellecta in potentia esse intellecta in actu; intelliget etiam omnia intelligibilia separata et non separata, in quo completur eius secunda operatio, quae est intelligere intellecta in actu. – Quomodo aliqua operatio sit actio, et aliqua passio, ostensum est superius in hoc tertio libro, capite XXII.

Posuit tertio quod, cum intellectus possibilis non possit tales substantias intelligere, intelligemus ipsas per intellectum in habitu, inquantum intellectus agens, qui secundum ipsum est substantia separata, fiet forma intellectus in habitu in * nobis ipsis, ita quod per eum intelligemus sicut nunc per intellectum possibilem: cum ipsius sit facere omnia intellecta in actu quae sunt intelligibilia in potentia, et intelligere substantias separatas.

* Cf. text. et var.

2. Ex iis sequitur primo, quod per cognitionem quae est ex phantasmatibus pervenimus in cognitionem substantiae separatae, non tanquam phantasmata intellecta sint medium ad ipsas cognoscendas, ut contingit in scientiis speculativis, secundum opinionem Avempaces: sed inquantum species intelligibiles sunt quaedam dispositiones in nobis ad talem formam quae est intellectus agens.

Sequitur secundo, quod in scientiis speculativis non est perfectio ultima humana, ut posuit Avempace: sed per eas homo disponitur ad ultimam perfectionem consequendam, scilicet ad hoc ut intellectus agens fiat nobis forma. Ipsumque intellectum sic formatum nominat Alexander *intellectum adeptum*, de quo dicunt aliqui Aristotelem dicere quod sit ab extrinseco.

Sequitur tertio, quod per hoc quod continuatur nobiscum intellectus agens ut forma, intelligimus ipsum et alias substantias separatas: non autem intelligere intellectum agentem est causa quod continuetur nobiscum, ut voluit Avempace.

3. Quia Sanctus Thomas, in secundo dicto positionis Alexandri, ait hominem per intellectum in habitu, sive per habitum intellectualem, facere intelligibilia in actu; in tertio vero dicto, ait hoc per intellectum agentem fieri: considerandum est quod hoc utrique illorum attribuitur, sed diversimode. Dupliciter enim loqui possumus de intelligibili in actu: scilicet quantum ad actum primum, et quantum ad actum secundum. Esse intelligibile in actu primo, est esse abstractum a materia, et esse unitum intellectui per modum formae qua intelligit. Esse vero intelligibile in actu secundo, est actualiter obiici actui intelligendi et esse eius terminum.

Tripliciter ergo possumus, quantum ad hoc, ponere diversitatem inter intellectum agentem et intellectualem habitum, qui dicitur alio nomine *species intelligibilis*. Uno modo, quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo, inquantum causat in intellectu possibili species intellectuales a phantasmatibus abstractas. Species vero intellectualis facit intelligibilia in actu secundo, inquantum intellectus, factus in actu per speciem, format conceptum in quo sibi res actualiter obiicitur tanquam terminus intrinsecus actus intelligendi. – Secundo modo, comparando utrumque ad actum primum. Quia intellectus agens facit intelligibilia in actu primo efficienter: species vero intelligibilis formaliter, quia species ipsa est id quo res dicitur actu intelligibilis in intellectu. – Tertio modo, comparando utrumque ad actum secundum. Quia intellectus agens facit intelligibilia in actu secundo mediate: species vero immediate, tanquam forma per quam intellectus possibilis conceptum et verbum producit. Ideo inquit Sanctus Thomas quod hanc actionem quae est intelligibilia in potentia facere intelligibilia in actu, habet intellectus in habitu *ex parte intellectus agentis*.

II. Contra hanc opinionem arguit Sanctus Thomas *primo* sic*. Intellectus in habitu, sicut et intellectus possibilis, ponitur ab Alexandro generabilis et corruptibilis. Ergo impossibile est quod intellectus agens fiat eius forma. – Probatur consequentia. Quia, secundum ipsum, intellectus agens ponitur quaedam substantia separata aeterna. Aeternum autem non potest fieri forma generabilis et corruptibilis, secundum eum, qui propter hoc ponit intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem quia unitur nobis ut forma.

* Cf. init. Comment.

Adverte quod ista propositio Alexandri, *Aeternum non potest esse forma rei generabilis et corruptibilis*, non est universaliter vera, nam anima intellectiva potest esse aeterna, scilicet ab aeterno producta, et tamen est forma rei generabilis et corruptibilis, scilicet corporis humani: sed habet veritatem de forma a materia dependente secundum esse. Nam sequitur: *A materia secundum esse dependet: Ergo non potest esse sine materia: Ergo, materia corrupta, et ipsum corrumpatur necesse est: Ergo non est aeternum*. Sed si etiam aliquid sit aeternum (voco *aeternum* quod non habet principium suae durationis), non repugnat sibi quod sit forma rei corruptibilis elevata supra ipsam, et ab ipsa non dependens secundum esse.

III. *Secundo*. Forma intellectus, inquantum intellectus, est intelligibile: cum intellectus non recipiat aliquid, per se loquendo, nisi intelligibiliter. Ergo, si intellectus agens non potest esse intelligibile per intellectum in habitu, impossibile est ut sit forma eius.

Advertendum quod haec ratio concludit duo dicta Alexandri non posse simul stare: scilicet quod intellectus agens sit forma intellectus in habitu; et quod intellectus in habitu non intelligat intellectum agentem, sed tantum sit dispositio ad hoc ut intellectus agens nobis uniatur ut forma ut per ipsum intelligamus, ut voluit Alexander.

Circa id quod dicitur, *intellectum nihil recipere, per se loquendo, nisi intelligibiliter*, attendendum quod addidit *per se loquendo*, quia per accidens, idest ratione virium sensitivarum, potest dici recipere aliquid non intelligibiliter: puta dum, laeso organo phantasiae, impeditur a sua operatione; tunc enim dicitur per accidens recipere, quia id quo ad suam operationem indiget, materialiter alteratur, et materialiter recipitur.

IV. *Tertio*. Si homo per intellectum agentem intelligat quandoque substantias separatas, intelliget ipso aut sicut virtute intellectiva a qua egreditur operatio quae est et intelligere intellectus et intelligere nostrum; aut sicut specie intelligibili qua perficitur vis intellectiva; aut sicut medio per cuius cognitionem devenimus in cognitionem alterius. Non tertium: quia nec intellectus possibilis, nec intellectus in habitu, secundum Alexandrum, intelligit intellectum agentem. – Non etiam secundum: quia intelligere per speciem intelligibilem attribuitur virtuti intellectivae cuius illa species intelligibilis est forma; non concedit autem Alexander quod intellectus possibilis, aut intellectus in habitu, intelligat substantias separatas. – Non denique primum: quia intelligere intellectus agentis esset intelligere hominis; hoc autem esse non potest, secundum positionem Alexandri, quia tunc intellectus agens non esset substantia separata, ut ipse voluit. Probatur sequela. Quia non potest esse ut idem sit intelligere hominis et intellectus agentis nisi ex substantia intellectus agentis et substantia hominis fiat unum secundum esse: cum impossibile sit duas esse substantias diversas secundum esse, et quod operatio unius sit operatio alterius. Non autem fiet ex illis unum secundum esse accidentale: quia tunc intellectus agens non esset substantia. Ergo secundum esse substantiale. Ergo vel erit anima humana; vel pars eius, scilicet potentialis; et per consequens non substantia separata.

2. Circa illam propositionem, *Impossibile est esse duas substantias diversas secundum esse, et quod operatio unius sit operatio alterius*, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Tertio, d. XVIII, a. 1, ad 5, quod dupliciter potest actio dici una: scilicet simpliciter; et aggregatione. Similiter potest operatio unius dici operatio alterius dupliciter: scilicet simpliciter; et per adiunctionem. Simpliciter dicitur operatio unius esse alterius operatio, quando eadem numero operatio quae ab uno egreditur, etiam egreditur ab alio: et sic hoc est impossibile. Secundum adiunctionem autem, quando operatio unius adiungitur operationi alterius ad unius effectus productionem: quod contingit quando unum agens non potest per se perficere effectum, sed multi simul; sicut, cum multi simul trahunt navem, sunt multae actiones simpliciter, ut actio egreditur ab agente, sed est una actio aggregatione; et unius actio potest dici actio alterius, inquantum unus actione alterius iuvatur ad complendum effectum. Loquitur ergo Sanctus Thomas ad primum sensum, non ad secundum.

V. *Quarto*. Qua ratione intellectus agens fiet forma quandoque istius hominis, eadem ratione et alterius. Ergo tunc per intellectum agentem duo homines intelligent sicut per formam suam. Ergo erit idem intelligere duorum intelligentium: cum sic per intellectum agentem homo intelligat quod eius intelligere sit intelligere intelligentis per ipsum. Hoc autem est impossibile. Ergo etc.

VI. Ad fundamentum positionis Alexandri, scilicet quod complementum operationis intellectus in habitu sit intelligere substantias separatas, respondet Sanctus Thomas negando ipsum*. Et primo, respondet ad eius rationem: dicens quod, cum perficitur generatio alicuius generis, eius quidem operatio perficitur, sed tamen secundum modum sui generis, non autem secundum modum altioris generis. Et sic, completo intellectu in habitu, completur eius intelligere secundum modum suum: non autem secundum modum substantiarum separatarum, ut scilicet substantias separatas intelligat.

* Cf. init. Comment.

2. Secundo, probat illud fundamentum esse falsum, dupliciter. Primo quia, si intelligere substantias separatas sit complementum operationis intellectus in habitu, quandoque intelliget substantias separatas. Et per consequens, per scientias speculativas, quae continentur sub intellectu in

habitu, intelligerentur substantiae separatae. Quod Alexander non ponit.

Secundo, quia intelligere substantias separatas consequeretur eos qui ad generationem intellectus in habitu student, aut semper aut in pluribus. Cum enim eorum quae generari incipiunt, generatio ut in pluribus compleatur; si ad completionem generationis sequitur complementum actionis, oportet completam operationem pluribus eorum quae generantur advenire. Hoc autem constat esse falsum: quinimmo nullus professus est se ad hanc perfectionem devenisse. Ergo etc.

3. Circa primam harum rationum dubitatur: cum inquit Sanctus Thomas quod Alexander non ponit intellectum in habitu intelligere quandoque substantias separatas. Videtur enim hoc contradicere ei quod superius* narravit in secundo dicto Alexandri. Nam ibi dixit Alexandrum voluisse quod, completo intellectu in habitu, complebitur eius secunda operatio, per hoc quod intelliget omnia intelligibilia, *separata et non separata*.

* Parag. *Quod quidem.*

Respondetur quod posuit Alexander, ut ex supra* dictis patet, intellectum in habitu non intelligere substantias separatas tanquam id a quo egreditur ipsa operatio: et sic in hac prima ratione intendit Sanctus Thomas. Posuit tamen quod per ipsum homo intelligit inquantum est dispositio ad hoc ut intellectus agens uniatur nobis ut forma per quam intelligamus. Unde dicitur intellectus in habitu, apud Alexandrum, intelligere substantias separatas, non formaliter quidem, sed dispositive. Et sic intellexit Sanctus Thomas superius.

* Num. IV.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM TERTIUM

Fragmentum ex A, 48 r a 1.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS SICUT PONIT AVERROES.

Quia vero maxima difficultas est in opinione Alexandri ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu totaliter corruptibilem*, Averroes faciliorem viam se existimavit adinvenisse ad ostendendum quod quandoque intelligamus substantias separatas, ex hoc quod ponit intellectum possibilem incorruptibilem, et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem*.

* Cf. cap. praec., init.

* Cf. Averr. III *de Anima*, loc. cit. in cap. XLI, *Quia ergo*.

Ostendit enim primo, quod necesse est ponere quod intellectus agens se habeat ad principia naturaliter cognita a nobis vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Intellectus enim in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu: utrumque enim experimur in nostra potestate existere. Hoc autem quod est facere intellecta in actu, magis proprie notificat intellectum in habitu quam intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere. Sunt autem quaedam in nobis facta intellecta in actu naturaliter, non ex studio aut ex nostra voluntate, sicut prima intelligibilia. Haec autem facere intellecta actu non contingit per intellectum in habitu, per quem fiunt intellecta in actu ea quae scimus ex studio: sed magis sunt initium intellectus in habitu; unde et habitus horum intelligibilium ab Aristotele, in VI *Ethicorum**, *intellectus* dicitur. Fiunt autem intellecta in actu per solum intellectum agentem. Per haec autem fiunt intellecta in actu alia, quae ex studio scimus. Facere igitur haec consequentia intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, quantum ad prima principia; et ipsius intellectus agentis. Una autem actio non est duorum nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam. Oportet igitur quod intellectus agens comparetur ad prima principia intellectus in habitu vel sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam.

* Cap. VI, 2; s. Th. l. 5.

Quod quidem qualiter possit esse, sic ostendit. Intellectus possibilis, cum sit, secundum eius positionem, quaedam substantia separata*, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas, et etiam prima intellecta speculativa. Est igitur subiectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto, alterum eorum est sicut forma alterius: sicut, cum color et lux sint in diaphano sicut in subiecto, oportet quod alterum, scilicet lux, sit quasi forma alterius, scilicet coloris. Hoc autem necesse est quando habent ordinem ad invicem: non in his quae per accidens coniunguntur in eodem subiecto, sicut albedo et musica. Sunt autem intellecta speculativa et intellectus agens ordinem ad invicem habentia: cum intellecta speculativa sint facta intellecta in actu per intellectum agentem. Habet se igitur intellectus agens ad intellecta speculativa quasi forma ad materiam. Oportet igitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quae sunt quoddam subiectum ipsorum, quod etiam intellectus agens continuetur nobiscum, inquantum est forma intellectorum speculativorum. Quando igitur intellecta speculativa sunt in nobis solum in potentia, intellectus agens continuatur nobiscum solum in potentia. Quando autem aliqua intellecta speculativa sunt in nobis in actu et aliqua in potentia, continuatur nobis partim actu et partim in potentia: et tunc dicimur moveri ad

* Cf. lib. II, cap. LIX.

1 est *post* ex hoc Z. 11 se habeat *post* a nobis Z. 20 intelligere] etiam intelligere EGZ*b*. 21 intellecta *om* αDY; *lac.* W. intelligere] etiam intelligere Z. autem] enim P*c*. 24 Haec] Hoc G*b*P*c*. 31 Per haec] Per hoc *b*P*c*.
14 sicut cum ... sint] sicut ... sunt Z. 16 quasi *om* Z. 28 quoddam] quasi quoddam P*d*. 34 sunt] insunt P*d*. 36 tunc *om* Z.

continuationem praedictam; quia quanto plura intellecta in actu fuerint in nobis facta, perfectius intellectus agens continuatur nobis. Hic autem profectus et motus ad continuationem fit per studium in scientiis speculativis, per quas vera intellecta acquirimus, et falsae opiniones excluduntur, quae sunt extra ordinem huius motus, sicut monstruosa extra ordinem naturalis operationis. Unde et ad hunc profectum iuvant se homines, sicut iuvant se invicem in scientiis speculativis. Quando ergo omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta † in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma, et intelligemus per ipsum perfecte, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Unde, cum ad intellectum agentem pertineat intelligere substantias separatas, intelligemus tunc substantias separatas, sicut nunc intelligimus intellecta speculativa. Et haec erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit *sicut quidam Deus**.

† Reincipit Autog. Vat., 48 r a 1. - Vid. Lib. II, cap. LX, p. 420, b 31.

* Loc. cit., f. 186 r.

Huius autem positionis destructio ex praemissis sufficienter apparet: procedit enim ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata.

Primo quidem, supra* ostensum est quod intellectus possibilis non est aliqua substantia separata a nobis secundum esse. Unde non oportebit quod sit subiectum substantiarum separatarum: praecipue cum Aristoteles dicat quod intellectus possibilis est *in quo est omnia fieri**; unde videtur quod sit subiectum solum illorum quae sunt facta intellecta.

* Lib. II, cap. LIX.

* III *de An.*, v, 1; s. Th. l. 10.

Item. De intellectu agente etiam supra* ostensum est quod non est aliqua substantia separata, sed pars animae: cui Aristoteles attribuit hanc operationem, scilicet *facere intellecta in actu**, quae est in nostra potestate. Unde non oportebit quod intelligere per intellectum agentem sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas: alias semper intelligeremus eas.

* Lib. II, cap. LXXVI.

* Loc. cit.

Adhuc. Si intellectus agens est substantia separata, non copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu, secundum eius positionem, sicut nec intellectus possibilis: licet intellectus possibilis se habeat ad illas species sicut materia ad formam, intellectus autem agens e converso sicut forma ad materiam. Species autem factae intellectae in actu copulantur nobiscum, secundum eius positionem, propter phantasmata, quae ita se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum, ad intellectum vero agentem sicut colores ad lucem, ut ex verbis Aristotelis in III *de Anima** patet. Non autem lapidi, in quo est color, potest attribui neque actio visus ut videat, neque actio solis ut illuminet. Ergo, secundum positionem praedictam, homini non poterit attribui neque actio intellectus possibilis ut intelligat; neque actio intellectus agentis ut intelligat substantias separatas, vel ut faciat intellecta in actu.

* Cap. v, 1.

Amplius. Secundum positionem praemissam, intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma nisi per hoc quod est forma speculativorum intellectorum, quorum etiam ponitur forma per hoc quod eadem actio est intellectus agentis et illorum intellectorum, scilicet facere intellecta actu. Non igitur poterit esse forma nobis nisi secundum quod communicant in actione eius intellecta speculativa. Haec autem non communicant in operatione eius quae est intelligere substantias separatas, cum sint species rerum sensibilium: nisi redeamus ad opinionem Avempace, quod quidditates substantiarum separatarum possint cognosci per ea quae intelligimus de istis sensibilibus*. Nullo igitur modo per viam praedictam poterimus intelligere substantias separatas.

* Cf. cap. XLI.

Praeterea. Intellectus agens secundum alium ordinem comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus; et ad substantias separatas, quarum non est factivus, sed cognoscitivus tantum, secundum eius positionem. Non igitur oportet, si copuletur nobis per hoc quod est factivus intellectorum speculativorum, quod copuletur nobis secundum quod est cognoscitivus substantiarum separatarum: sed in tali processu est deceptio manifeste *secundum accidens*.

Adhuc. Si per intellectum agentem cognoscimus substantias separatas, hoc non est inquantum intellectus agens est forma huius vel illius intellecti speculativi, sed inquantum fit forma nobis: sic enim per ipsum possumus intelligere. Fit autem forma nobis etiam per prima intellecta speculativa, secundum quod ipse dicit. Ergo statim a principio homo potest per intellectum agentem intelligere substantias separatas.

Si autem dicatur quod non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa intellectus agens, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas: – hoc non est nisi quia illa intellecta speculativa non adaequant perfectionem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia intellecta speculativa simul accepta adaequant illam perfectionem intellectus agentis secundum quod intelligit substantias separatas: cum omnia haec non sint intelligibilia nisi inquantum sunt facta intellecta; illa

---

1 plura] plus Z, magis plura sG*b*. 2 in nobis *om* Z. perfectius] tanto perfectius Z. 3 nobis *Ita* Z; in nobis *ceteri*. 4 profectus et motus *Ita* DE*b*; perfectus et motus BFHWXc, perfectus motus CGY, perfectus modus Z. (per studi–)um *Finis lacunae in* N. 5 quas *Ita* DNWYZ*b*; quos αEGX, quod sEP*c*; *pro* vera, vero EG. 9 ad hunc profectum *Ita* DYsE*b*P; ad hunc perfectum αEGWX*cd*, ad (per Z) hunc perfectum motum NZ. 12 in actu *Reincipit* A, *usque ad totum cap. 67*. 17 intelligemus ... separatas *hom om* BCDGY. 19 haec] hoc GZP*c*. hominis *casu bis* A. 21 Huius N *incipit novum capitulum; rubricator titulum addit et delet*. 22 sufficienter] evidenter Z. procedit] procedunt NZ. 35 hanc] hac A *casu*. 39 possimus] possumus α*b*Pc. 45 species *om* NZ. 46 agens *casu deest in* A; NZ *om* intellectus ... ad materiam. 48 intellectae] intellectivae αEWX. nobiscum sG; nobis. 49 propter A *solus*; per. 52 lucem] invicem αX, lumen D.

6 vel ut] iam ut W; *pro* intellecta, intellectas N, intellectus Z; P *legit:* attribui neque intellectus possibilis ut intelligat substantias separatas, neque actio intellectus agentis ut faciat intellectas in actu. 8 praemissam] praedictam αDWY*b*P*c*. 14 actu A solus; in actu. 17 operatione NZ; actione. 20 quod ... possint] qui ... posuit P*d*. 41 homo potest ... intelligere] homo ... intelligeret pA, *in secunda redactione* intelligeret *casu non mutatum est*. 45 possimus] possumus αZ. 47 illa NZ; *om* W, ipsa *ceteri*.

vero sunt intelligibilia secundum suam naturam. Non igitur per hoc quod omnia speculativa intelligibilia sciemus, oportebit quod ita perfecte intellectus agens fiat nobis forma quod per ipsum intelligamus substantias separatas. Vel, si hoc non requiritur, oportebit dicere quod, intelligendo quodlibet intelligibile, intelligamus substantias separatas.

b 3 intelligamus W; intelligimus.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comm. cap. XLI, n. II.
* Cf. num. v.

Post opinionem Avempace et Alexandri, venit confutanda Averrois opinio*. Ideo Sanctus Thomas primo ipsam opinionem explicat; secundo, eam refellit*.

I. Quantum ad primum, inquit quod, quia maxima in opinione Alexandri est difficultas ex hoc quod ponit intellectum possibilem in habitu esse totaliter corruptibilem, Averroes faciliorem viam se invenisse existimavit ad ostendendum nos quandoque substantias separatas intelligere, ex hoc quod intellectum possibilem incorruptibilem ponit, et a nobis secundum esse separatum, sicut et intellectum agentem.

Unde *dixit primo,* in III *de Anima,* comm. 36, quod intellectus agens ad principia a nobis naturaliter cognita se habet aut sicut agens ad instrumentum, aut sicut forma ad materiam: quia facere intellecta in actu est actio et intellectus in habitu, et intellectus agentis; una autem actio non est duorum nisi unum eorum comparetur ad alterum sicut agens ad instrumentum, vel sicut forma ad materiam.

Ad manifestationem autem primae propositionis, notat quod intellectus in habitu, quo intelligimus, non solum habet hanc actionem quae est intelligere, sed etiam hanc quae est facere intellecta in actu. Quod quidem declarat, quia per ipsum intellectum in habitu, quantum ad prima principia, quae fiunt intellecta in actu, per solum intellectum agentem fiunt intellecta in actu, aliaque ex studio acquirimus. Sed licet utraque istarum actionum conveniat intellectui in habitu, facere tamen intellecta in actu magis notificat intellectum in habitu quam intelligere: quia prius est facere intellecta in actu quam intelligere.

Dixit secundo, quod hoc modo intellectus agens comparatur ad prima intellecta quo modo forma ad materiam. Nam, cum intellectus possibilis, secundum ipsum, sit substantia separata, intelligit intellectum agentem et alias substantias separatas, et etiam prima intellecta speculativa. Ideo oportet ut sit subiectum utrorumque. Quaecumque autem conveniunt in uno subiecto et habent ordinem ad invicem, sicut habent intellecta speculativa et intellectus agens, qui ea facit intellecta in actu, alterum eorum est sicut forma alterius: ut patet in luce respectu coloris, quorum utrumque recipitur in diaphano. Ex quo sequitur quod, cum intellecta speculativa sint nobis copulata per phantasmata, quod etiam intellectus agens copuletur nobis, inquantum est ipsorum forma.

Dixit tertio, quod secundum quod intellecta speculativa copulantur nobis aut in potentia, aut in actu completo, aut partim in actu et partim in potentia, ita proportionaliter et intellectus agens nobis copulatur. Unde quanto plura intellecta in actu in nobis fuerint facta, tanto perfectius intellectus agens continuatur nobis. Perfectus autem motus* ad continuationem istam fit per studium in scientiis speculativis: et ad hunc profectum se iuvant homines, sicut et in scientiis speculativis. * Cf. text. et var.

Dixit quarto quod, cum omnia intellecta in potentia fuerint in nobis facta in actu, tunc intellectus agens perfecte copulabitur nobis ut forma: et tunc per ipsum intelligemus substantias separatas, sicut nunc perfecte intelligimus per intellectum in habitu. Et hoc erit ultima hominis felicitas, in qua homo erit *sicut quidam Deus.*

II. Circa primum dictum Averrois, considerandum primo, quod quando duo ad unam operationem ordine quodam concurrunt, ita scilicet quod uni operatio per alterum convenit, oportet quod unum comparetur ad alterum aut sicut agens principale ad instrumentum, sicut artifex in sectione se habet ad serram; aut sicut forma ad materiam, sicut in calefactione se habet calor ad ignem. Conveniunt autem isti duo modi, ut inquit Sanctus Thomas Prima Parte, q. LXXXVIII, a. 1, quia utrobique unum comparatur ad alterum *sicut perfectio ad perfectibile, et sicut actus ad potentiam.* Cum ergo intellectus agens et intellectus in habitu conveniant in una operatione, quae intellectui in habitu per intellectum agentem communicatur, oportet quod altero illorum modorum comparetur intellectus agens ad intellectum in habitu. Et licet utroque modo comparetur, praetermisso tamen primo modo, Averroes prosequitur secundum, utpote magis deservientem sibi, et magis congruentem suae positioni, dum arbitratur tam intellectum agentem quam intellectum in habitu recipi in intellectu possibili: quae enim in uno subiecto conveniunt tanquam ad unam operationem illi etiam subiecto convenientem ordinata, convenientius dicuntur se habere ut forma et materia, quam ut agens principale et instrumentum; quamvis et illud de ipsis vere aliquando dici possit.

Non approbo autem interpretationem quorundam Averroistarum dicentium quod in principio intellectus agens est agens respectu intellectus speculativi, et intellectus in habitu respectu eiusdem est instrumentum; in fine vero unum est ut forma, alterum ut materia. Nam assignat Averroes rationem quare unum est ut forma et alterum ut materia, quod ista actio quae est facere intellecta speculativa in actu, est utriusque actio. Constat autem quod ista actio convenit istis in principio generationis habitus speculativi respectu nostri. Ergo iste respectus formae ad materiam non convenit eis tantum in fine, sed etiam in principio.

2. Attendendum secundo, cum dicitur quod *intellectui in habitu convenit facere intelligibilia in actu et intelligere,* quod per *intellectum in habitu* duo possumus intelligere: scilicet aut habitum primorum principiorum tantum, ut videlicet distinguitur ab habitu conclusionum ex primis principiis deductarum, qui apud Averroem *intellectus speculativus* vocatur; aut habitum omnia intellecta facta, tam videlicet prima quam secundaria, comprehendentem. Primo modo non videtur accipi ab Averroe. Nam cum intelligere fiat cum quadam receptione intellecti in actu, ratione cuius inquit Averroes, III *de Anima,* comm. 36*, quod est *actio de genere passionis;* hoc quod est intelligere non conveniet ipsi habitui primorum principiorum neque ratione ipsorum principiorum, neque ratione intellectus agentis, cuius sunt instrumentum; et sic non poterit dici de intellectu in habitu quod sibi utraque illarum actionum conveniat. * Fol. 183 v.

Accipitur ergo secundo modo. Aperte enim hinc constat utramque illarum actionum intellectui in habitu convenire: ratione tamen diversorum quae in ipso includuntur. Sibi enim inquantum est circa prima principia, convenit hoc quod est facere intellecta in actu virtute intellectus agentis, cuius sunt veluti instrumenta et veluti materia: nam primo convenit intellectui agenti talis actio; ipsis autem primis principiis ratione intellectus agentis, inquantum ex ipsis, a nobis per intellectum agentem naturaliter cognitis, studio et exercitio alia a nobis innotescunt. Unde Sanctus Thomas, de mente Averrois, inquit quod *facere intellecta secundaria in actu est actio intellectus in habitu, quantum ad prima principia, et intellectus agentis:* quasi diceret: Est actio intellectus in habitu, non quidem quantum ad omnia sub ipso contenta, sed tantum ratione primorum principiorum.

Alia autem actio, quae est intelligere ea quae ex studio et voluntate nostra facta sunt intellecta in actu, cuiusmodi sunt intentiones rerum materialium, convenit huic intellectui inquantum est circa ipsa secundaria intellecta, sed ratione intellectus possibilis. Nam sicut intellectus agens est primum cui convenit facere intellecta in actu, ita intellectus possibilis est primum cui convenit ea recipere et intelligere.

3. Attendendum tertio, cum dicitur ab Averroe, de mente Alexandri *, quod *facere intellecta in actu est prius quam intelligere, et propterea magis notificat intellectum in habitu,* quod triplicem prioritatem hic possumus intelligere: scilicet prioritatem nobilitatis; prioritatem praesuppositionis; et prioritatem appropriationis. Omnibus enim istis modis verificari potest quod facere intellecta in actu est prius quam intelligere, ut scilicet receptionem intellecti in actu dicit. Est enim nobilitate prius: quia, ut inquit Averroes *, *illud est de genere actionis, istud vero de genere passionis;* constat autem quod agere nobilius est quam recipere, saltem respectu unius et eiusdem. Est etiam prius naturaliter, tanquam praesuppositum alteri: nam prius intelligimus fieri intellecta in actu quam illa recipi. Est etiam prius secundum appropriationem: quia hoc est proprium intellectui, non autem illud; quia facere intellecta in actu nulli animali virtuti convenit, nec etiam proportionaliter; sed recipere intellecta in actu convenit etiam sensui proportionaliter, nam et sensus recipit sensata in actu.

* Loc. cit. f. 183 v.

* Vid. supra in hoc num. II, 2.

Propter has prioritates, convenienter dicitur quod magis proprie notificatur natura intellectus in habitu per hoc quod est facere intellecta in actu, quam per hoc quod est intelligere. Nam magis proprie notificatur natura alicuius per propriam et digniorem et naturaliter priorem operationem, quam per eam quae communis est sibi et aliis, et est indignior et posterior.

4. Attendendum quarto, cum inquit Sanctus Thomas *prima intellecta esse initium intellectus in habitu,* quod hoc dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut prima pars rei dicitur eius initium. Sic enim constat quod prima intellecta sunt initium intellectus in habitu: nam primum per intellectum agentem solum fiunt ipsa prima intellecta in actu; deinde per intellectum agentem simul cum primis intellectis, fiunt intellecta alia, quae studio et exercitatione acquirimus. – Alio modo, ut causa effectiva rei dicitur eius initium. Et sic etiam prima principia sunt initium intellectus in habitu quantum ad secundaria intellecta: sunt enim ipsorum causa. – Propter utrumque horum Aristoteles habitum primorum principiorum, ut ab habitu aliorum distinguitur, sive ut prima pars a secunda sive ut causa ab effectu, vocavit *intellectum:* quia videlicet ab ipso tota nostra cognitio intellectiva originatur, sicut et a virtute intellectiva.

III. Circa secundum dictum Averrois *, attendendum quod ad hoc ut intellectus possibilis aliquid essentialiter intelligat, necesse est ut ex ipso et intelligibili fiat unum, ut multoties, de mente Aristotelis, superius * est dictum. Hoc autem non potest esse nisi aut ipsum intelligibile sit omnino idem quod intelligens; aut in ipso intellectu recipiatur. Ideo Averroes, arbitratus intellectum agentem esse substantiam a materia separatam et per se actu intellectam, ac distinctam ab intellectu possibili; ex hoc quod intellectus possibilis ipsum intellectum agentem intelligit, concludit quod intellectus possibilis est subiectum intellectus agentis, quemadmodum et aliorum intellectorum.

* Num. I. *Dixit secundo.*

* Cf. lib. II, cap. LIX, *Praeterea. Intellectus;* cap. XCVIII, *Et hoc.*

2. Sed dubium occurrit circa id quod dicitur, *intellectum possibilem esse subiectum intellectus in habitu.* Nam oppositum videtur dici ab Averroe in III *de Anima,* commento 20 *, ubi vult quod habitus scientiarum sunt in virtute cogitativa sicut in subiecto: id quod etiam Sanctus Thomas, in secundo Libro *, de mente Averrois adduxit.

* Ad cap. V, 2.

* Cap. LX, init.

Respondetur quod non pro eodem accipiuntur habitus scientiae qui est in cogitativa, secundum Commentatorem; et intellectus in habitu, qui ab ipso ponitur in intellectu possibili. Nam per habitum scientiae qui est in cogitativa, accipit quandam dispositionem et habilitatem, ex studio et exercitio in cogitativa causatam, qua faciliter et prompte homo est dispositus ad copulationem cum intellectu possibili, ut in commento allegato patet. Per intellectum autem in habitu, intelligit ipsa intellecta, sive ipsas intentiones et similitudines intelligibilium, quae in intellectu possibili ponuntur, et nobiscum per phantasmata copulantur.

IV. Circa ultimum dictum *, cum inquit Averroes quod in perfecta copulatione intellectus agentis cum homine, *homo erit sicut Deus,* adverte quod dupliciter possumus istam similitudinem interpretari. Primo, quod sit similitudo quantum ad cognitionem substantiarum immaterialium dumtaxat, et maxime ipsius Dei. Et tunc sensus est quod homo ultimate felix est sicut Deus, quia sicut Deus substantias separatas, et praesertim seipsum, perfecte cognoscit, in quo eius beatitudo consistit, ita et homo, cum fuerit perfecte intellectui agenti copulatus, substantias separatas et Deum intelliget.

* Num. I, *Dixit quarto.*

Secundo modo, potest importari similitudo quantum ad universalitatem entium et cognitorum. Sicut enim Deus in se rerum omnium perfectiones continet et omnia cognoscit, ita et homo, cum et omnia intellecta et intellectus agens sibi fuerint perfecte copulata, erit omnia intelligibiliter, et omnia cognoscet.

Cetera quae circa hanc opinionem tanguntur, in secundo Libro sunt explicata *.

* Cap. LIX sqq.

V. Sed contra ipsam arguit multipliciter Sanctus Thomas *: quoniam procedit ex suppositione multorum quae in superioribus sunt improbata.

* Cf. init. Comment.

Primo. Hoc fundamentum, scilicet quod intellectus possibilis sit substantia separata, est superius improbatum. Ergo propter illud fundamentum non oportet ut sit subiectum substantiarum separatarum, ut arguit haec opinio.

Confirmatur. Quia videtur apud Aristotelem quod sit subiectum solum eorum quae fiunt intellecta in actu: cum dicat quod est *quo est omnia fieri.*

Adverte quod substantiae separatae sunt quidem intellectae in actu, quia sunt omnino abstractae a materia. Sed hoc convenit eis per naturam, non per actionem intellectus agentis. Ideo non habent recipi in intellectu possibili: cuius est recipere ea dumtaxat quae per intellectum agentem fiunt intellecta in actu.

VI. *Secundo.* Intellectus agens non est substantia separata, sed pars animae, cui Aristoteles attribuit hanc operationem, scilicet *facere intellecta in actu,* quae est in nostra potestate. Ergo non oportet quod intelligere per ipsum sit nobis causa quod possimus intelligere substantias separatas. – Probatur consequentia. Quia alias semper eas intelligeremus.

2. Advertendum primo quod, secundum positionem praedictam, tota ratio quare possumus intelligere substantias separatas est quia nobis continuari potest intellectus agens, cuius est intelligere substantias separatas, et quod per continuationem eius perfectam nobiscum illas intelligemus. Si autem ponamus quod intellectus agens sit pars animae, sequitur quod sit semper nobis secundum suam essentiam unitus. Ideo optime deducit Sanctus Thomas quod per ipsum semper substantias separatas intelligamus.

Si quis autem diceret quod, licet intellectus agens sit pars animae, et per consequens sit semper unitus nobis secundum substantiam, non tamen est nobis semper unitus secundum omnem suam actionem et virtutem, sed tunc tantum quando intellectus possibilis fuerit perfectus omnibus intellectis in actu; ideo non sequitur quod homo semper intelligat substantias separatas: – hoc nihil est. Quia non ponitur, secundum praedictam positionem, requiri intellecta in actu nobis continuari ad hoc quod substantias separatas intelligamus, nisi quoniam sunt medium et dispositio ad hoc ut intellectus agens nobis copuletur secundum suam substantiam: quia tunc per ipsum possumus substantias separatas intelligere. Ergo, secundum Averroem, sola unio substantiae intellectus agentis nobiscum est causa quod intelligamus substantias separatas:

unio enim secundum actionem et virtutem intelligendi substantias separatas, sequitur copulationem substantiae eius nobiscum. Ergo, si posuerimus nullam requiri dispositionem acquisitam ad hoc quod nobis substantia intellectus agentis uniatur, sed sit semper nobis naturaliter unitus, utpote pars animae existens; sequitur quod semper per ipsum substantias separatas intelligamus.

3. Circa hoc quod ait Sanctus Thomas, Aristotelem attribuere intellectui agenti *hanc operationem quae est facere intelligibilia in actu, quae operatio est in nostra potestate*, advertendum quod per *intellectum in actu* duo significari possunt: scilicet aut ipsa sola species intelligibilis in intellectu possibili causata; aut quodcumque intellectum quod actum intelligendi terminat. Per intellectum ergo in actu non est accipiendum hoc loco quodcumque obiectum terminans actum intelligendi: quia hoc facere pertinet ad intellectum possibilem et ad habitum primorum principiorum, secundum quod intellectus format conceptum quidditatis rei, vel per discursum pervenit ad cognitionem actualem eius quod in potentia tantum cognoscebat. Sed accipiendae sunt species intelligibiles: has enim ipse intellectus agens in intellectu possibili, simul cum phantasmate, immediate causat. Et dicitur hoc esse in potestate nostra, quia est in nostra potestate phantasiari, et sic ordinare phantasmata in imaginatione ut sint conveniens instrumentum intellectus agentis ad causandam huiusmodi speciem: non enim quaecumque phantasmata confusa et inordinata sunt eius conveniens instrumentum.

VII. *Tertio*. Secundum hanc positionem, nec intellectus agens nec intellectus possibilis copulatur nobiscum nisi per species factas intellectas in actu. Intellecta in actu nobis non copulantur nisi per phantasmata. Phantasmata, secundum Aristotelem, se habent ad intellectum possibilem sicut colores ad visum; ad agentem sicut colores ad lucem. Ergo neque actio intellectus possibilis homini potest attribui, ut intelligat substantias separatas*: neque actio intellectus agentis, ut faciat intellecta in actu. — Probatur consequentia. Quia constat quod lapidi, in quo est color (sicut scilicet phantasmata in homine), neque actio visus attribui potest, ut videat; neque actio lucis, ut illuminet.

* Cf. text. et var. b 6, P *legit* etc.

VIII. *Quarto*. Secundum hanc positionem, intellectus agens non potest esse forma in nobis nisi secundum quod in actione eius intellecta speculativa communicant. Sed in hac operatione quae est intelligere substantias separatas, communicare non possunt: cum sint species rerum sensibilium. Ergo etc. — Maior constat. Quia intellectus agens non ponitur continuari nobiscum ut forma nisi per hoc quod est forma intellectorum speculativorum. Istorum etiam ponitur forma per hoc quod eorum et intellectus agentis est eadem actio, scilicet facere intellecta in actu.

Adverte quod haec ratio habet pro fundamento quod, cum duae actiones intellectui in habitu conveniant, ut superius* est ostensum; sicut intellectus agens non ponitur forma intellectorum speculativorum quantum ad prima intellecta, nisi inquantum actio intellectus agentis quae est *facere intellecta in actu*, est etiam actio ipsorum intellectorum; ita etiam non debet poni forma ipsorum quantum ad secunda intellecta, quibus convenit alia actio, quae est *intelligere* (eo scilicet modo quo ipsa dicuntur intelligere: quia videlicet intellectus possibilis et homo per illa intelligit), nisi quia actio intellectus agentis quae est *intelligere substantias separatas*, est etiam actio ipsorum. Quod cum non sit, quia talia intellecta secundaria sunt species rerum sensibilium, ex quidditatibus autem sensibilibus non possunt cognosci substantiae separatae, ut contra Avempace est ostensum*: sequitur quod intellectus agens non potest ipsorum forma esse; et per consequens neque forma in nobis. Et sic constat quod ista positio, quae ponit quod substantias separatas possimus intelligere per hoc quod intellectus agens continuatur nobiscum ut forma, vana est et frivola.

* In hoc cap.

* Cap. XLI.

IX. *Quinto*. Aliter intellectus agens comparatur ad intellecta speculativa, quorum est factivus; et aliter ad substantias separatas, quarum est intellectivus tantum; secundum Averrois positionem. Ergo non oportet, si copulatur nobis per hoc quod est illorum factivus, quod copuletur etiam secundum quod est separatorum cognoscitivus: sed est deceptio *secundum accidens*.

Adverte quod in hac argumentatione, *Intellectus agens unitur nobis ut forma per hoc quod est factivus intellectorum sensibilium. Sed ipse intelligit substantias separatas. Ergo et hoc modo nobis copulatur*, committitur manifeste, ut ait Sanctus Thomas, deceptio et fallacia *accidentis*: ex eo enim quod intellectus agens et homo sunt aliquo modo unita, arguitur tanquam si omnibus modis essent unita, in quo fallacia *accidentis* committitur. Unde, supposita opinione Commentatoris quod intellectus agens sit substantia separata, dicitur ad illam minorem, *Intellectus agens intelligit substantias separatas*, quod accidit intellectui agenti quod intelligat substantias separatas secundum quod unitur nobis, quia illud convenit sibi, non secundum quod nobis copulatur, sed secundum quod a nobis est separatus: sicut accidit *animali* quod sit genus inquantum est idem homini, licet vere *animal* sit genus.

X. *Sexto*. Per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas inquantum ipse fit forma in nobis. Ergo homo a principio hoc potest. Sed hoc ista positio non dicit. Ergo etc. — Probatur consequentia. Quia fit forma in nobis etiam per prima intellecta speculativa: (supple) quae nobis a principio insunt.

Si dicatur quod intellectus agens non fit perfecte forma per quaedam intellecta speculativa, ut per ipsum possimus intelligere substantias separatas, sed per omnia: contra. Hoc non est nisi quia ipsa intellecta speculativa non adaequant virtutem intellectus agentis in intelligendo substantias separatas. Sed nec omnia simul adaequant illam perfectionem: cum non sint intelligibilia nisi quia facta sunt intellecta, illa vero sint intelligibilia secundum suam naturam. Ergo etc.

Adverte quod haec ratio supponit quod intellectus agens, secundum positionem praedictam, non fiat forma in nobis nisi quia fit forma intellectorum speculativorum; illorum vero non fiat forma nisi quia communicant in actione quae est intelligere substantias separatas, ut in quarta ratione est ostensum*. Sic enim constat quod aut a principio possumus intelligere substantias separatas, quia a principio sunt in nobis prima intellecta naturaliter nota, quibus mediantibus intellectus agens fit forma in nobis. Aut, si hoc non potest esse, quia prima intellecta, cum non adaequent virtutem intellectus agentis, non possunt in illa operatione communicare, sequitur quod nunquam illud possimus: quia nec omnia quae facta sunt intellecta, possunt in illa operatione communicare, cum nec etiam omnia illa simul sumpta intellectus agentis virtutem adaequent.

* Num. VIII.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM QUARTUM

A' 48 r b 14.

Titulus periit resecta membrana.

QUOD ULTIMA FELICITAS HOMINIS NON CONSISTIT IN COGNITIONE SUBSTANTIARUM SEPARATARUM QUALEM PRAEDICTAE OPINIONES FINGUNT.

Non est autem possibile neque felicitatem humanam in tali cognitione substantiarum separatarum ponere sicut praedicti philosophi posuerunt*.

* Cf. cap. XLI sqq.

Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile. Quod autem intelligere substantias separatas homini sit impossibile secundum praedictas positiones, ex dictis est manifestum. Non est igitur in tali cognitione substantiarum separatarum felicitas hominis constituta.

Praeterea. Ad hoc quod intellectus agens uniatur nobis ut forma ita quod per ipsum intelligamus substantias separatas, requiritur quod generatio intellectus in habitu sit completa, secundum Alexandrum*; vel quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu, secundum Averrois*; quae duo in idem redeunt, nam secundum hoc intellectus in habitu generatur in nobis, secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu. Omnes autem species rerum sensibilium sunt intellectae in potentia. Ad hoc igitur quod intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat in actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes, operationes et motus eorum. Quod non est possibile aliquem hominem scire per principia scientiarum speculativarum, per quas movemur ad continuationem intellectus agentis, ut ipsi dicunt: cum ex his quae nostris sensibus subsunt, ex quibus sumuntur principia scientiarum speculativarum, non possit perveniri ad omnia praedicta cognoscenda. Est igitur impossibile quod aliquis homo ad illam continuationem perveniat per modum ab eis assignatum. Non est igitur possibile quod in tali continuatione sit hominis felicitas.

* Supra cap. XLII.
* Cap. praec.

Adhuc. Dato quod talis continuatio hominis ad intellectum agentem sit possibilis qualem ipsi describunt, planum est quod talis perfectio paucissimis hominum advenit; in tantum quod nec ipsi, nec aliqui, quantumcumque in scientiis speculativis studiosi et periti, ausi sunt talem perfectionem de se profiteri. Quinimmo omnes plurima a se asserunt ignorata: sicut Aristoteles quadraturam circuli*, et rationes ordinis caelestium corporum, in quibus, ut ipsemet dicit in II *de Caelo**, non nisi topicas rationes reddere potest; et quid sit in eis necessarium et eorum motoribus, aliis reservat in XI *Metaphysicae**. Felicitas autem est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, *nisi sint orbati*, ut Aristoteles dicit in I *Ethicorum**. Et hoc etiam verum est de omni fine naturali alicuius speciei, quod ipsum consequuntur ea quae sunt illius speciei ut in pluribus. Non est ergo possibile quod ultima hominis felicitas in continuatione praedicta consistat.

* *Categ.*, cap. v, 18 (ed. Didot).
* Cap. v, 2; s. Th. l. 7.
* Cap. VIII, 5; Comment. s. Th. lib. XII, l. 9.
* Cap. IX, 4; s. Th. l. 14.

Patet autem quod nec Aristoteles, cuius sententiam sequi conantur praedicti philosophi, in tali continuatione ultimam felicitatem hominis opinatus est esse. Probat enim in I *Ethicorum** quod felicitas hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam: unde necesse fuit quod de virtutibus determinaret, quas divisit in virtutes morales et intellectuales. Ostendit autem in X* quod ultima felicitas hominis est in speculatione. Unde patet quod non est in actu alicuius virtutis moralis; nec prudentiae nec artis, quae tamen sunt intellectuales. Relinquitur ergo quod sit operatio secundum sapientiam, quae est praecipua inter tres residuas intellectuales, quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VI *Ethicorum**: unde et in X *Ethicorum*** sapientem iudicat esse felicem. Sapientia autem, secundum ipsum, est una de scientiis speculativis, *caput aliarum*, ut dicit in VI *Ethicorum**: et in principio *Metaphysicae** scientiam quam in illo libro tradere intendit, sapientiam nominat. Patet ergo quod opinio Aristotelis fuit quod ultima felicitas quam homo in vita ista acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest. Ille autem posterior modus cognoscendi res divinas, non per viam scientiarum speculativarum, sed quodam generationis ordine naturali, est confictus ab expositoribus quibusdam.

* Cap. XIII, 1, 20; s. Th. l. 19, 20.
* Cap. VII; s. Th. l. 10, 11.
* Cap. VII, 3; s. Th. l. 6.
** Cap. VIII, 13; s. Th. l. 13.
* Loc. cit.
* Cap. I, 12; s. Th. l. 1.

1 H *om. totum capitulum.* neque *om* ZP. 15 tali *om* αDWY. 16 hominis *om* αDW. 30 virtutes sGZ; virtutes et omnes N, *om* Z, virtutes et *ceteri*. 37 possit perveniri EGPc; posset perveniri N, possit (possent Z, possunt Y) pervenire *ceteri.* 39 aliquis... 41 possibile quod *hom om* αDWY. in tali] tali αW.

5 circuli *om* EG. caelestium *hic* EGNX; *post* corporum. 6 de Caelo] et Mundo *addunt* ZpG. 8 eorum] earum αX aliis *om* NZ, in aliis E. 13 quod NZ; quia. 14 consequuntur] consequentur Pc. 20 ultimam felicitatem hominis A *solus*; felicitatem hominis NZ, hominis ultimam felicitatem *ceteri.* 25 in X] eiusdem libri *addunt* αDYX*b*Pc *et sine* libri W. 29 ergo Z; *om* W, igitur *ceteri.* 34 iudicat] indicat EGYPc, vindicat D. 36 dicit] dicitur αDWXYPc, dicit Aristoteles G. 39 fuit quod] fuit BW. 40 vita ista] hac vita Pc. 41 sit] si BC, sed F, scilicet W, esset Y. 42 scientias *post* speculativas αDWY. potest] non potest EGX.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas non posse nos intelligere substantias separatas sicut praedicti philosophi posuerunt, vult nunc ostendere quod in cognitione huiusmodi substantiarum separatarum non consistit humana felicitas *.

* Cf. Comment. cap. xli, init.

I. *Et arguit primo sic.* Intelligere substantias separatas est homini impossibile secundum praedictas positiones, ut ex dictis patet. Ergo in tali cognitione ipsarum non est felicitas humana constituta. – Probatur consequentia. Quia tunc homo esset in vanum; et naturale eius desiderium de felicitate, quae est finis hominis, esset inane.

Adverte quod, cum *vanum* dicatur, ut patet ex Aristotele, II *Phys.**, *quod non consequitur finem ad quem est*, ex eo assumit Sanctus Thomas in vanum fieri quod sit ad aliquem finem ad quem pervenire non potest: sic enim constat quod tale nunquam finem consequitur. Idcirco, si homo ordinatur ad cognoscendas substantias separatas tanquam ad finem; et impossibile est ut illas cognoscat: sequitur, ut deducit Sanctus Thomas, quod sit factus in vanum. Simili ratione sequitur quod naturale desiderium sit inane et frustra: quia videlicet nunquam implebitur.

* Cap. vi, 6; s. Th. l. 10.

Attendendum tamen quod, licet non repugnet aliquid esse finem naturae, et tamen impediri in aliquibus particularibus naturam ne illum finem assequatur, ut in operibus naturae videmus; repugnat tamen aliquid esse finem naturae et esse impossibile ut ad illud natura perveniat: quia natura non inclinat neque movet ad impossibile, ut dicitur II *Caeli*, text. 51 *. Ideo Sanctus Thomas primo proponit quod non potest poni felicitas hominis, quae est eius finis, in eo ad quod homo pervenire non potest: deinde illud probat, quia, si admitteretur illud esse finem et felicitatem, tunc homo in vanum esset. Quod nullus sapiens de aliqua tota natura diceret: licet de aliquo individuo naturae non sit inconveniens quod sit in vanum respectu alicuius finis, quando scilicet non pervenit ad aliquem finem a natura intentum.

* Al. text. 50. - Cap. viii, 8; s. Th. l. 13.

II. *Secundo.* Ad hoc ut intellectus agens copuletur alicui, oportet quod intelligat actu per intellectum speculativum omnes naturas rerum sensibilium, et omnes virtutes et operationes et motus eorum. Sed hoc est impossibile aliquem scire per principia scientiarum, per quas, ut ipsi dicunt, movemur ad ipsam continuationem. Ergo impossibile est quod homo ad illam continuationem perveniat per modum ab illis assignatum. Ergo etc. – Maior Probatur. Quia tam secundum Alexandrum, quam secundum Averroem, ad hoc ut intellectus agens uniatur nobis ut forma, requiritur quod omnia intellecta speculativa sint facta in nobis in actu. Omnes autem rerum sensibilium species sunt intellectae in potentia. – Minor quoque probatur. Quia ex iis quae nostris sensibus subsunt, ex quibus praedicta principia sumuntur, non potest perveniri ad omnia praedicta cognoscenda.

Circa hoc quod dicitur, *neminem posse omnium sensibilium naturas, et omnes virtutes et operationes et motus eorum intelligere,* considerandum quod hoc non dicit impossibilitatem simpliciter, quae, inquam, est impossibilitas per implicationem contradictionis; non enim, cum dico, *Homo omnia huiusmodi cognoscit,* praedicatum repugnat subiecto: sed dicit impossibilitatem quae est ex defectu aut debilitate potentiae, sicut dicimus hominem aegrum non posse ambulare. Sic enim, quia prima principia, ex quibus in nobis originatur scientia, debilia in nobis sunt; non se extenduntque nisi ad ea quae sensibus subsunt, aut ad quae per huiusmodi sensata manuducimur: nequimus per huiusmodi principia omnia praedicta cognoscere. Nam quae unius hominis sensibus subsunt, non valent in omnium nos rerum sensibilium notitiam ducere, neque ratione similitudinis, neque ratione causalitatis: multa enim, et quasi infinita sunt quorum unum neque est alteri simile, neque illius est aliquo modo effectus aut causa.

III. *Tertio.* Data etiam possibilitate huiusmodi continuationis hominis ad intellectum agentem, constat quod talis perfectio paucissimis hominum advenit, nec etiam ipsis philosophis. Unde omnes plurima a se asserunt ignorata: sicut patet de Aristotele circa quadraturam circuli, et circa ea quae ad corpora caelestia pertinent. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia felicitas, ut dicitur I *Ethicorum*, est quoddam commune bonum, ad quod plures pervenire possunt, *nisi sint orbati,* idest, nisi careant aliquo principio ad acquirendam virtutem necessario: quemadmodum amentibus accidit, in quibus est defectus rationis propter aliquam virium sensitivarum indispositionem. Verum etiam est hoc de omni fine naturali alicuius speciei.

Circa probationem consequentiae, attendendum est quod illud assumptum habet veritatem de felicitate naturali, ad quam virtute suae naturae potest pervenire unusquisque. Unde et subiunxit Sanctus Thomas quod illud verum est *de omni fine naturali.* Nam, cum natura in paucioribus deficiat, ea quae sunt unius speciei, pro maiori parte habent principia sufficientia ad acquisitionem finis suae speciei; et, dum moventur ad illum, tandem eum assequuntur. Idcirco, cum non pluribus, immo forte nullis eorum qui studio vacant et acquisitioni scientiarum, contingat ut ad illam perfectam continuationem cum intellectu agente per suum studium perveniant; manifeste relinquitur felicitatem hominis naturalem, sive ultimum eius naturalem finem, in praedicta continuatione non consistere.

IV. *Quarto.* Aristoteles, I *Ethicorum*, probat felicitatem hominis esse operationem ipsius secundum virtutem perfectam. In X autem ostendit ipsam esse in speculatione; et, ut ex ipso ibidem habetur, in actu sapientiae consistit. Sapientia autem, apud ipsum, VI *Eth.* et I *Metaph.*, est una de scientiis speculativis, et est *caput* aliarum scientiarum. Ergo opinio Aristotelis, cuius sententiam praedicti sequi conantur, fuit quod ultima hominis felicitas quam homo in hac vita acquirere potest, sit cognitio de rebus divinis qualis per scientias speculativas haberi potest. Ergo non consistit, secundum ipsum, in tali continuatione: sed iste modus cognoscendi res divinas post adeptionem scientiarum speculativarum, est ab ipsius expositoribus, scilicet Alexandro et Averroe, confictus.

2. Circa Aristotelis opinionem statim occurrit dubium. Nam constat quod pauci sunt, in comparatione ad totam hominum multitudinem, qui perveniant ad illam cognitionem rerum divinarum quae per scientias speculativas habetur. Sed de ratione felicitatis, secundum ipsum Aristotelem, est quod plures ad eam perveniant, ab ipsaque pauciores deficiant. Ergo in tali cognitione non consistit humana felicitas. Et sic ex ipsius dicto sequitur oppositum suae positionis.

Respondetur quod non est de ratione felicitatis huius vitae, apud Aristotelem, quod maior pars hominum ad illam perveniat: sed quod possit sua virtute pervenire, et quod, si moveatur ad illam, suo motu eam assequatur; quia pauci homines sunt qui sint *orbati,* et principiis naturalibus ad acquirendam virtutem careant *. Et sic etiam pauci sunt qui studio et acquisitioni scientiarum speculativarum vacent, qui eam cognitionem rerum divinarum in qua humana felicitas consistit, non assequantur. Unde non sequitur oppositum positionis ipsius ex suo dicto.

* Cf. supra cap. xxxix, *Ea enim,* et Comment. ibid.

3. Si autem instetur, ex verbis Sancti Thomae hic* et in praecedentibus*, quod finem naturalem alicuius speciei *consequuntur ea quae sunt illius speciei ut in pluribus;* et sic non sufficit quod possint illum assequi, et quod, dum moventur ad illum, eum assequantur: – dicitur, ut superius* etiam respondebatur, quod utique finem naturalem alicuius speciei maior pars eorum quae sub specie continentur, assequitur: non tamen oportet ut in quolibet statu illius naturae hoc eveniat, sed sufficit quod in aliquo statu contingat. Sic autem verum est quod finis

* Parag. *Adhuc dato.*
* Cap. xxxix.
* Ibid., Comment. ii, iii.

naturalis hominis est rerum divinarum cognitio, ad quam homo potest naturaliter pervenire; et quod maior pars hominum ad illam perveniet, aut forte omnes, non quidem in hac vita, sed post mortem; licet modum quo tunc res divinas homo intelliget, ab Aristotele non habeamus. Unde et ipse Aristoteles posuit quod homo non consequitur felicitatem perfectam in hac vita, sed *suo modo* *: quasi vellet dicere quod aliquando, post hanc vitam, perfectam beatitudinem assequetur, quae est absolute finis humanae naturae; in hac autem vita homo quidem consequi potest beatitudinem imperfectam. Sed et pauci sunt qui ad eam perveniant: quia pauci sunt qui in scientiis speculativis se exerceant, propter impedimenta huius vitae, de quibus dictum est in praecedentibus *. Unde cognitio rerum divinarum in hac vita per scientias speculativas acquisita, non est simpliciter finis humanae naturae: sed est finis ipsius pro isto statu mortali, in quo multa sunt impedientia et retrahentia a consecutione talis finis.

* I *Ethic.*, x. 16: s. Th. l. 16.

* Lib. I, cap. iv.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM QUINTUM

A 48 v a 8.

Titulus periit membrana resecta.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA INTELLIGERE SUBSTANTIAS SEPARATAS.

Quia ergo secundum modos praedictos substantiae separatae non possunt cognosci a nobis in vita ista *, inquirendum restat utrum aliquo modo in vita ista substantias ipsas separatas intelligere possimus.

* Cf. cap. XLI sqq.

Quod autem hoc sit possibile, nititur ostendere Themistius* per locum *a minori*. Substantiae enim separatae sunt magis intelligibiles quam materialia: haec enim sunt intelligibilia inquantum sunt facta intellecta in actu per intellectum agentem; illa vero sunt secundum seipsa intelligibilia. Si ergo intellectus noster comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere illas substantias separatas.

* Paraphr. *de Anima*, III, c. LI. (Ven. 1502). - Cf. Averr., III *de Anima*, Comment. 36. f. 179 (ed. cit.).

Haec autem ratio, secundum diversas opiniones de intellectu possibili, diversimode iudicanda est. Si enim intellectus possibilis non sit virtus a materia dependens; et sit iterum secundum esse a corpore separatus, ut Averroes ponit: sequetur quod nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat; unde quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt sibi magis intelligibilia. Sed tunc sequi videtur quod, cum nos a principio per intellectum possibilem intelligamus, quod a principio intelligamus substantias separatas: quod patet esse falsum.

Sed hoc inconveniens evitare Averroes nititur, secundum ea quae de eius opinione praedicta sunt *: quae patet esse falsa ex praemissis.

* Cap. XLIII.

Si autem intellectus possibilis non est a corpore separatus secundum esse, ex hoc ipso quod est tali corpori unitus secundum esse, habet quendam necessarium ordinem ad materialia, ut nisi per illa ad aliorum cognitionem pervenire non possit. Unde non sequitur, si substantiae separatae sint in seipsis magis intelligibiles, quod propter hoc sint magis intelligibiles intellectui nostro. Et hoc demonstrant verba Aristotelis in II *Metaphysicae* *. Dicit enim ibidem quod difficultas intelligendi res illas *accidit ex nobis, non ex illis: nam intellectus noster se habet ad manifestissima rerum sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis*. Unde, cum per materialia intellecta non possint intelligi substantiae separatae, ut supra * ostensum est, sequetur quod intellectus possibilis noster nullo modo possit intelligere substantias separatas.

* S. Th. l. 1; Did. lib. I α, 1, 2.

* Cap. XLI.

Hoc etiam apparet ex ordine intellectus possibilis ad agentem. Potentia enim passiva ad illa solum est in potentia in quae potest proprium eius activum: omni enim potentiae passivae respondet potentia activa in natura; alias potentia passiva esset frustra, cum non possit reduci in actum nisi per activam *; unde videmus quod visus non est susceptivus nisi colorum, qui illuminantur per lucem. Intellectus autem possibilis, cum sit virtus quodammodo passiva, habet proprium agens sibi respondens, scilicet intellectum agentem, qui ita se habet ad intellectum possibilem sicut se habet lux ad visum. Non est igitur intellectus possibilis in potentia nisi ad illa intelligibilia quae sunt facta per intellectum agentem. Unde et Aristoteles, in III *de Anima* *, describens utrumque intellectum, dicit quod intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, agens vero *quo est omnia facere*; ut ad eadem utriusque potentia referri intelligatur, huius activa, illius passiva. Cum ergo substantiae separatae non sint factae intellectae in actu per intellectum agentem, sed solum materialia, ad haec sola se extendit possibilis intellectus. Non igitur per ipsum possumus intelligere substantias separatas.

* VIII *Metaph.*, 1, 3 sqq.; s. Th. l. 1.

* Cap. v, 1; s. Th. l. 10.

Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est: nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur *, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad substantias sepa-

* Lib. II *Metaph.*, Commento 1.

1 ergo EG; vero NZ*b*, igitur *ceteri*. 4 vita] via A, *quod casui adscribimus, cum quo congruo modo explicari possit non videamus*. 19 secundum esse ZP; secundum se. 23 sibi] ei αDWXYPc. 29 praedicta] dicta ZpGPc. 34 ut nisi ... non possit] ut non nisi ... possit αDWXYsZP*c*, ut nisi ... possit *b*.

5 Unde cum ... possint] Unde cum ... possunt *c et sine* cum P*d*. 7 sequetur] sequitur GWY, sequitur itaque P. 18 qui] q (quae) A *casu*. 35 et A *solus*; *om*.

ratas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem. Quod tali ratione probat ibidem. Quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent: sicut si esset aliquod visibile quod nullo visu videri posset.

Quae quidem ratio quam frivola sit, apparet. Etsi enim a nobis nunquam illae substantiae intelligerentur, tamen intelliguntur a seipsis. Unde nec frustra intelligibiles essent: sicut nec sol frustra visibilis est, ut Aristotelis exemplum prosequamur, quia non potest ipsum videre vespertilio; cum possit ipsum videre homo et alia animalia.

Sic ergo intellectus possibilis, si ponitur corpori unitus secundum esse, non potest intelligere substantias separatas. Interest tamen qualiter de substantia ipsius sentiatur. Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis, ut quidam posuerunt*, sequitur quod ex sua substantia determinatur ad intelligendum materialia. Unde necesse est quod nullo modo intelligere possit substantias separatas: quia impossibile erit ipsum esse separatum. – Si autem intellectus possibilis, quamvis sit corpori unitus, est tamen incorruptibilis et a materia non dependens secundum suum esse, sicut supra* ostendimus; sequitur quod obligatio ad intelligendas res materiales accidat ei ex unione ad corpus. Unde, cum anima a corpore tali fuerit separata, intellectus possibilis intelligere poterit ea quae sunt secundum se intelligibilia, scilicet substantias separatas, per lumen intellectus agentis, quae est similitudo in anima intellectualis luminis quod est in substantiis separatis.

* Cf. supra cap. XLII.

* Lib. II, cap. LXXIX sqq.

Et haec est sententia nostrae fidei de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem, et non in hac vita.

---

7 nullo A *solus*; a nullo. posset EG; possit. 10 tamen intelliguntur *om* E, (tamen P*c*) intelligerentur GsEP*c*. 14 ipsum *om* G, *post* videre αDWXY.
14 quae] quot Z, quod sZP.

Commentaria Ferrariensis

Viso quod non possumus substantias separatas intelligere in hac vita per illos modos quos praedicti philosophi posuerunt, restat inquirendum an sit aliquis modus quo ipsas in hac vita intelligere possimus. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, ostendit quod dictum est; secundo, removet quoddam dubium, in capite sequenti.

Circa primum duo facit: primo, ostendit nos non posse in hac vita tales substantias intelligere; secundo, inquirit an aliquando illas intelligere possimus *.

* Num. VI.

Circa primum duo facit: primo, adducit rationem Themistii qua probat nos posse substantias separatas intelligere; secundo, ad eam respondet, et simul suum confirmat propositum *.

* Num. II.

I. Quantum ad primum, arguit Themistius, in tertio suae *Paraphrasis* libro, capite L *, sic, per locum *a minori*. Substantiae separatae sunt magis intelligibiles quam materialia: cum sint secundum seipsa intelligibilia, illa vero fiant intelligibilia per intellectum agentem. Ergo, si noster intellectus comprehendit haec materialia, multo magis natus est intelligere substantias separatas.

* Al. cap. LI.

Adverte quod haec ratio dicitur *a minori* esse: quia minus videtur quod noster intellectus comprehendat minus intelligibilia, quam quod comprehendat magis intelligibilia; et tamen illa comprehendit.

II. Ad hanc rationem respondet Sanctus Thomas quod secundum diversas opiniones de intellectu possibili est iudicanda. Et dicit primo, quod secundum opinionem Averrois, ponentis ipsum esse substantiam a corpore separatam, recte procedit ratio: quia, cum tunc nullum necessarium ordinem ad res materiales habeat, ea quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt ei magis intelligibilia. Sed tamen, hoc dato, sequitur quod nos a principio substantias separatas intelligamus: cum a principio intelligamus per intellectum possibilem. Hoc autem constat esse falsum. Et licet hoc inconveniens nitatur Averroes evitare, secundum ea quae dicta sunt superius de copulatione intellectus agentis, patet tamen ex praemissis illa esse falsa.

Circa hanc opinionem Averrois, considerandum quod dicitur intellectus possibilis habere necessarium ordinem ad res materiales quando nihil nisi ex rebus materialibus cognoscere potest: non habere autem ordinem ad res materiales dicitur quando ab ipsis in intelligendo dependentiam non habet. Quando ergo ponitur omnino a materia separatus; et per consequens nullum ad res materiales necessarium ordinem in intelligendo habere: tunc obiectum sibi connaturale erit intelligibile a materia secundum se separatum, utpote secum in modo essendi conveniens. Ideo quae sunt magis intelligibilia in seipsis, erunt, apud Averroem, ei magis intelligibilia: sicut, quia nos ponimus animam intellectivam esse materiae coniunctam secundum esse, dicimus ei esse magis intelligibilia quae sunt minus intelligibilia in seipsis, scilicet materialia, quae opere intellectus agentis fiunt actu intellecta.

2. Dicit secundo quod, si ponatur intellectus possibilis non esse separatus, sed esse corpori coniunctus secundum esse; cum ex hoc necessarium ordinem habeat ad materialia, non sequitur, si substantiae separatae sunt in seipsis magis cognoscibiles, quod propter hoc sint magis cognoscibiles intellectui nostro: quia, ut superius est ostensum, per materialia intellecta non possunt substantiae separatae intelligi.

Confirmatur haec responsio ex verbis Aristotelis, II *Metaph.*, text. 1, dicentis quod difficultas intelligendi res illas *accidit ex nobis, non ex illis:* idest, non provenit ex eo quod illae res minus intelligibiles sint quam alia intelligibilia a nobis; sed ex debilitate intellectus nostri, quia, cum sit unitus corpori secundum esse, rebus materialibus est obligatus.

3. In hac responsione tangit Sanctus Thomas *primam rationem* ad probandum quod intellectus unitus corpori substantias separatas intelligere non possit: hanc scilicet. Per materialia intellecta non possunt intelligi substantiae separatae. Ergo etc. - Probatur consequentia. Quia intellectus coniunctus non nisi per materialia ad cognitionem aliorum pervenire potest.

Advertendum autem, quia Sanctus Thomas concludit in hac ratione *nullo modo* posse intelligi substantias separatas ab intellectu coniuncto, quod non accipitur hic modus intelligendi ex parte rei cognitae, quasi velit concludere quod nihil de substantiis separatis intelligamus: non enim vult hoc ostendere. Sed accipitur modus ex parte cognoscentis: et est sensus quod intellectus coniunctus nullum habet modum quo quidditates substantiarum separatarum in seipsis intelligere possit.

III. *Secunda ratio ad idem est**. Substantiae separatae non sunt factae intellectae in actu per intellectum agentem,

* Cf. num. praec. 3.

sed solum materialia. Ergo ad sola materialia se extendit intellectus possibilis.

Probatur consequentia. Quia potentia passiva ad illa solum est in potentia in quae potest eius proprium activum: cum omni potentiae passivae respondeat potentia activa in natura, ne sit frustra. Declaratur in visu. Intellectus autem possibilis, qui est virtus quodammodo passiva, habet tanquam proprium agens intellectum agentem. Declaratur ex verbis Aristotelis in III *de Anima*.

2. Circa illam propositionem, *Omni potentiae passivae respondet potentia activa in natura*, advertendum quod dupliciter potest accipi *potentia passiva*. Uno modo, pro omni potentia receptiva alicuius formae: quo modo etiam potentia obedientialis potest dici potentia passiva. Et de tali non intelligitur propositio Sancti Thomae. Potentiae enim obedientiali non respondet aliqua potentia activa in natura, idest potentia creaturae, cum non sit potentia ad formam naturalem: sed sufficit ad hoc ut non sit frustra, quod sit aliquod agens ipsam potens reducere in actum, quod est agens divinum. – Alio modo potest accipi pro potentia dumtaxat receptiva *formae naturalis*. Et de tali intelligitur propositio praedicta. Nisi enim tali potentiae responderet potentia activa in natura, non posset in actum reduci naturaliter: potentia enim passiva, ut inquit Sanctus Thomas, non reducitur in actum nisi per potentiam activam. Et per consequens esset frustra passiva potentia, si sibi nulla activa naturalis responderet.

Advertendum etiam, cum dicitur *intellectum esse virtutem quodammodo passivam*, quod addidit Sanctus Thomas ly *quodammodo*, ut daret intelligere quod intellectus possibilis non est omnino potentia passiva, ut materia prima, sed est aliquo modo potentia passiva, et aliquo modo potentia activa. Inquantum enim recipit speciem a suo obiecto, est passiva potentia: inquantum vero, factus in actu per speciem obiecti, producit intellectionem, est aliquo modo potentia activa, sive productiva, ut in superioribus * ostendimus.

* Cf. lib. II, cap. LX, Comment. VII, 3.

3. Confirmatur ista ratio exemplo Aristotelis, dicentis *ita se habere intellectum nostrum ad manifestissima naturae, sicut se habet oculus vespertilionis ad lucem solis*.

Sed ad hoc exemplum inquit Averroes quod difficultatem cognoscendi substantias separatas vult Aristoteles per ipsum ostendere, non autem impossibilitatem. Unde quod non sit impossibile eas cognoscere arguit, quia alias essent frustra: sicut si esset aliquod visibile quod a nullo videri posset.

Respondet Sanctus Thomas hanc consequentiam frivolam esse. Quia, quamvis a nobis nunquam intelligerentur, tamen intelligerentur a seipsis, et sic non essent frustra intelligibiles: sicut nec sol frustra visibilis est, quamvis a vespertilione videri non possit, cum ipsum alia videre possint.

Addit ipse Sanctus Thomas, in II *Metaph.* *, aliam rationem falsitatis illius consequentiae: inquiens quod *cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis e converso. Ideo non sequitur eas esse frustra si non intelligantur a nobis: cum illud frustra sit quod non consequitur finem ad quem est*.

* Loc. cit. in text., par. *Si autem*.

IV. Circa hanc consequentiam Averrois, et responsionem Sancti Thomae, laborant multi Averroistae, volentes ostendere eam esse necessariam, et responsionem Sancti Thomae nullam esse.

Ioannes enim de Ianduno, in III *de Anima* *, dupliciter eam declarat. Primo sic. Inquit enim non supponi a Commentatore quod finis substantiarum separatarum sit intelligi a nobis, ut videtur intelligere Sanctus Thomas, II *Metaph.*: sed supponit eas esse a nobis naturaliter cognoscibiles, eo quod sub eius obiecto primo et adaequato, scilicet sub ente, contineantur, et per consequens quod sint naturale motivum intellectus nostri. Tunc deducit sic consequentiam. Substantiae separatae sunt a nobis naturaliter cognoscibiles. Ergo, si nos non possumus eas naturaliter cognoscere, erunt frustra. Probatur consequentia: quia frustra est potentia activa cui non respondet in natura potentia passiva; intelligibile autem est motivum intellectus.

* Qu. xxxvii, f. 103v, col. 2 (Ven. 1552). – Cf. Caj. *de Ente et Ess.*, cap. vi, q. xiv, f. 28 (Rom. 1569).

Secundo eam deducit volens quod, quamvis intelligi a nobis non sit finis principalis earum, est tamen secundarius earum finis: cum agant primo propter se, secundario propter alia, ut dicitur II *Caeli*, Comment. 21. Ideo, si nequeant a nobis intelligi, sequitur quod sint frustra quantum ad finem secundarium. Et sic natura aliquid otiose egisset.

2. Alii, sicut Rugerius *, in Tractatu suo *de Intellectu*, misso Beato Thomae pro responsione ad tractatum suum contra Averroistas, illam consequentiam sic deducit. Intellectus noster non potest intelligere substantias separatas. Ergo sunt simpliciter ignoratae. Ergo natura otiose egit.

* Sigerius?

Probatur prima consequentia. Intellectus noster non potest intelligere Deum. Ergo nulla mediarum intelligentiarum potest illum intelligere: quia, si non est Deus receptibilis in maximo receptivo in genere abstractorum, cuiusmodi est intellectus noster, nec in minus receptivo illius generis. Ergo nulla mediarum potest intelligere mediam: et per consequens nec seipsam. Ergo sunt simpliciter ignoratae: quia neque sunt intellectae a primo intellectu, cum nihil intelligat extra se; nec a seipsis; nec ab intellectu nostro. Ergo sunt otiosae. Et sic sequitur, a primo ad ultimum: *Intellectus noster non potest substantias separatas intelligere. Ergo sunt otiosae*.

3. Alii dicunt non fuisse mentem Averrois probare substantias separatas esse possibile a nobis intelligi, sed quod quandoque eas intelligamus. Supponit autem eas esse aptas intelligi simpliciter ab omni intellectu; et quod intellectus noster sit natus eas intelligere. Tunc sic. Si intellectus noster non intelligeret quandoque substantias separatas, tunc non esset intellectum ab alio id quod in se est natum intelligi aptitudine mutua, scilicet tam ex parte intelligibilis, quam ex parte intellectus. Ergo natura otiose egisset.

V. Sed quod isti modi rationem Commentatoris non salvent, facile est videre. Prima quidem deductio constat quod supponit falsum, scilicet quod substantiae separatae sint a nobis naturaliter cognoscibiles, loquendo de cognitione ipsarum in seipsis, idest per proprias species: de hoc enim loquimur in proposito. – Et cum probatur quia continentur sub obiecto adaequato intellectus, negatur consequentia. Non enim valet. *Hoc continetur sub obiecto adaequato intellectus nostri. Ergo est a nostro intellectu cognoscibile per propriam speciem*. Sufficit enim quod qualitercumque cognoscatur. Quia licet ens sit obiectum adaequatum intellectui nostro, inquantum omne contentum sub ente est aliquo modo ab intellectu nostro cognoscibile, et e converso; non tamen est obiectum proportionatum, ut possit perfecte quantum ad omnia sub ipso contenta comprehendi; sed tale obiectum est quidditas rei materialis.

Ad secundam deductionem eiusdem modi, dicitur primo, quod intellectio substantiarum separatarum non est finis ipsarum neque principalis neque secundarius. Quia neque sunt principaliter productae propter cognitionem earum a nobis, sed propter bonitatem divinam tanquam propter finem extrinsecum, aut propter bonum universi tanquam propter finem intrinsecum: neque earum productionem naturae Auctor ad hoc ordinavit ut a nobis intelligerentur, cum ad earum essentias cognoscendas non possit intellectus noster per sensibilia, a quibus cognitionem accipit, pervenire. Et licet agant aliquid secundaria intentione propter nos, non sequitur quod nostra cognitio sit finis secundarius ipsarum secundum earum naturam consideratarum, sed quod sumus secundarius finis alicuius operationis earum.

2. Ad deductionem Rugerii, negatur prima consequentia. Ad eius probationem, negantur omnes consequentiae intermediae, quicquid sit de consequentibus illarum. Prima quidem, quia non sequitur, si intellectus noster non potest Deum intelligere, quod nec mediae intelligentiae illum intelligere possint: cum intellectus noster sit pura potentia in genere intelligibilium, non autem mediae intelligentiae, ut ostensum est in secundo libro *.

* Cap. xcvi.

Probatio etiam illius nulla est. Maxime enim receptivum in genere aliquo potest intelligi dupliciter: aut scilicet quod est maxime remotum ab actu illius generis et

maxime est in potentia, sicut materia prima potest dici maxime receptiva in genere materialium; aut quia est maxime proportionatum formae, sicut corpus organicum potest dici maxime receptivum animae. Si accipiatur maxime receptivum in genere abstractorum primo modo, negatur assumptum: stant enim quod aliquid sit receptibile in eo quod est magis in actu, et non sit receptibile in eo quod est minus in actu; sicut anima rationalis est receptibilis in corpore organico, et tamen non est receptibilis immediate in sanguine, aut in materia prima non disposita. – Si autem accipiatur maxime receptivum secundo modo, negatur quod intellectus noster sit maxime receptivus in genere abstractorum formae divinae: immo, quanto intellectus est superior, tanto est illius formae magis receptivus.

Secunda etiam consequentia falsa est. Quia intelligentia media non intelligit naturaliter Deum per formam illi adaequatam: et tamen intelligit se et alias medias.

Ultima praeterea consequentia non tenet. Quia, dato quod mediae intelligentiae nec a nobis nec a seipsis intelligantur, adhuc tamen non sunt omnino ignoratae: quia intelliguntur a prima. Et cum arguitur, quia prima intelligentia nihil intelligit extra se: hoc est falsum, et contra Aristotelem, ut superius * est ostensum; et, secundum aliquos, etiam contra Commentatorem ipsum, cum omnia entia, apud ipsum, contineantur in mente primi entis sicut formae artificiales in mente artificis, ut inquit XII *Metaph.*, comm. 18 et 36 *.

* Lib. I, cap. XLIX, cum Comment. ibid. n. III, 4.

* Fol. 305, 318 v (ed. cit.).

3. Ad tertium modum respondetur: et dicitur primo, quod falsum est Commentatorem velle probare nos quandoque intelligere substantias separatas, non autem quod hoc non sit impossibile. Ex verbis enim ipsius expresse constat hoc esse contra mentem eius. Inquit enim *: *Sed hoc non demonstrat res abstractas intelligere esse impossibile, sicut inspicere solem est impossibile vespertilioni. Quoniam si ita esset, tunc otiose egisset, quia fecisset id quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio.* Nam quod inquit, *quoniam si ita esset,* non potest referri nisi ad id quod antea dixerat, cuius vult rationem assignare. Dixerat autem quod illud exemplum Aristotelis non demonstrabat impossibilitatem cognoscendi substantias separatas. Ideo et illud antecedens intelligendum est de non-impossibilitate cognitionis.

* Loc. cit. in text., f. 29.

Dicitur secundo, quod ex ipsis verbis Commentatoris apparet quod non supponit ista quae iste dicit. Nam ipsemet Commentator superius in hoc eodem commento primo, ostendit quid intelligat per *intellectum in se naturaliter.* Distinguit enim ipsum contra id quod ab intellectu agente fit intellectum in actu. Quod autem fit intellectum in actu ab intellectu agente, dicitur intellectum in actu quia habet per ipsum intellectum agentem conditionem ex qua habet aliquid ut possit actum intellectus terminare, scilicet abstractionem a materia. Ergo sic dicit aliquid esse secundum naturam suam intellectum in actu, quia est naturaliter abstractum a materia, ex quo habet ut sit naturae intelligibilis: non autem quia habeat naturalem ordinem ad hunc aut illum intellectum. Et sic patet, cum arguit Commentator quod natura otiose egisset quia fecisset in se naturaliter intellectum non intellectum ab aliquo, quod non supponit substantias separatas esse naturaliter intelligibiles a quocumque intellectu, sed ipsas esse naturae intelligibilis per seipsas. Et quia, dato quod non intelligantur ab intellectu nostro, possunt intelligi ab alio intellectu; et etiam cognitio nostra non est finis ipsarum: ideo, apud Sanctum Thomam, non sequitur quod natura otiose circa ipsas egisset.

VI. Quantum ad secundum principale *, ostendit Sanctus Thomas, *an aliquando possit intellectus humanus cognoscere substantias separatas.* Et duo dicit. Primum est quod, si ponatur intellectus virtus quaedam esse materialis generabilis et corruptibilis, nullo modo potest intelligere substantias separatas: quia erit impossibile ipsum esse separatum, et determinatur ad intelligendum materialia.

* Cf. init. Comment.

Secundum est quod, si ponatur incorruptibilis et a materia independens secundum esse, quamvis corpori sit unitus, obligatio ad intelligendas res materiales accidit ei ex unione ad corpus. Ideo, separata anima a corpore, poterit immaterialia intelligere per lumen intellectus agentis, quod est similitudo luminis existentis in substantiis separatis.

VII. Circa hanc determinationem Sancti Thomae duo sunt facienda: primo, declaranda est eius positio; secundo, obiectionibus quibusdam quae contra ipsam fiunt, est respondendum *.

* Num. x.

Quantum ad primum, considerandum est quod res aliqua dupliciter cognosci potest: uno modo, per aliud cognitum; alio modo, per seipsam. Et utroque modo dupliciter etiam potest cognosci: uno modo, perfecte; alio modo, imperfecte. Cognoscitur res per aliud cognitum, quando cognoscitur, non per speciem propriam quae ipsam immediate intellectui repraesentet, sed per speciem alterius cogniti, ex cuius cognitione intellectus in eius notitiam devenit: cognoscitur vero per se, quando per propriam speciem ipsam immediate intellectui repraesentantem cognoscitur. Perfecte cognoscitur, quando aut per propriam speciem, aut per aliquod cognitum quod ipsam quantum ad ultimas eius differentias repraesentat, cognoscitur: sicut cum per speciem hominis cognoscimus quid est homo perfecte, et per effectum adaequatum causae cognoscimus quid est causa. Imperfecte vero cognoscitur, quando aut per speciem aut per aliud cognitum non ducitur intellectus ad cognoscendum ultimas rei differentias, sed ad cognitionem alicuius tantum praedicati, sive substantialis sive accidentalis.

2. Cum ergo Sanctus Thomas id quod negat de intellectu coniuncto respectu substantiarum separatarum, affirmat de intellectu separato; accipienda est ista differentia non quantum ad omnia, sed quantum ad aliquem modum cognitionis.

Conveniunt enim in hoc intellectus noster coniunctus et separatus, quod neque coniunctus neque separatus potest cognoscere perfecte et quidditative substantias separatas. Coniunctus quidem: quia, ut arguebatur superius *; et Prima, q. LXXXVIII *; et *de Anima*, q. 16 **; et *super Boet. Trin.*, q. 4 *; et II *Metaph.* **, sensibilia, ex quorum cognitione intellectus coniunctus in cognitionem substantiarum separatarum devenit, non possunt deducere intellectum in cognitionem *quod quid est* ipsarum; cum neque sint effectus earum adaequati; neque illis perfecte assimilentur, immo, valde dissimilia sint, eo quod ipsa sint materialia, et ipsae sint immateriales. – Separatus autem: quia, ut habetur Prima, q. LXXXIX, 2; et in Qu. *de Anima* *, species substantiarum separatarum sunt altiores virtute intellectiva intellectus nostri, sicut et substantia naturaliter separata est superior natura animae.

* Cap. XLI.
* Art. 2.
** Al. qu. unica, art. 16.
* Al. lect. 2, q. II, a. 4.
** Lect. 1.
* Loc. cit.

Differunt autem, primo, quia intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, idest per proprias species eas immediate intellectui repraesentantes: quia illae non possunt causari in intellectu via sensus, a quo cognitio omnis intellectiva originem ducit. Separatus autem hoc potest: quia intelligit per species a divino lumine in intellectum influxas *.

* Vid. infra n. VIII.

Differunt secundo, quia cognitio intellectus separati de substantiis separatis, licet non sit perfecta et quidditativa, est tamen altior et perfectior quam cognitio intellectus coniuncti de ipsis: quia ipsae species quibus intellectus separatus intelligit, perfectius ipsas repraesentant quam res sensibiles, quibus coniunctus in earum notitiam manuducitur. Unde probabile est quod plura de substantiis separatis separatus intelligat intellectus noster et clarius quam coniunctus: puta quod aliquas conditiones cognoscat quibus una ab altera discernitur, secundum quod mutua conversatio exigit et mutua locutio intellectualis, licet earum quidditates, propter debilitatem virtutis intellectualis, non perfecte comprehendat; sicut aliquis homo hebetioris sensus alium hominem quantum ad aliqua accidentia propria cognoscit, quibus eum ab aliis hominibus discernit, licet eius individuales conditiones discernere et sensu penetrare non possit. Oportet enim dicere quod animae damnatorum daemones videant, quorum societate tristitiam habent.

Quod autem dixi, intellectum separatum intelligere substantias separatas imperfecto modo, intelligendum est de intelligentiis, non autem de animabus: quia, ut inquit Sanctus Thomas in loco praeallegato Primae Partis *, una anima separata alias animas separatas, quantum ad naturam specificam, perfecte cognoscit: cum sint unius generis. – Item intelligendum est de cognitione naturali. Quia quantum ad cognitionem beatam, anima separata, videndo divinam essentiam, perfecte et quidditative substantias separatas cognoscit.

* Qu. LXXXIX, 2.

3. Ex his patet quod mens Sancti Thomae hoc loco, ut in aliis locis explicatur *, est quod intellectus coniunctus non potest cognoscere substantias separatas in seipsis, hoc est, per proprias species in ipso existentes, sed bene separatus hoc potest: non autem quod coniunctus non possit eas perfecte et quidditative cognoscere, sed bene separatus. Et si aliquando inveniretur dicere quod coniunctus cognoscat illas quantum ad *quia est,* non autem quantum ad *quid est,* relinquens quod separatus cognoscat illas quantum ad *quid est:* per cognitionem *quid est* non accipit cognitionem perfectam quae ad ultimas rei differentias se extendit, sed cognitionem qua intellectus rem in seipsa intuetur, non autem in aliquo effectu. Sic enim videtur ipsa substantia rei, et non tantum effectus ex quo devenitur in eius cognitionem: unde dicitur per illam cognosci *quid est,* quia cognoscitur substantia, quae significatur per *quid.* Per illam autem qua cognoscitur res per effectum, dicitur cognosci res quantum ad *quia est:* sicut et demonstratio per effectum et a posteriori dicitur ab Aristotele, I *Poster.* *, *demonstratio quia.*

* Cf. loca cit. supra in hac parag., n. 2.

* Cap. I, 4; s. Th. l. 2.

VIII. Sed occurrit dubium. Si enim intellectui separato naturale est, inquantum est separatus, ut intelligat per species sibi divino lumine influxas, quemadmodum inquit Sanctus Thomas Prima Parte *, videtur conveniens ut sibi tales species infundantur quae suae virtuti sint proportionatae et quibus perfecte res possit intelligere: nam et aliis substantiis separatis datae sunt species earum virtutibus proportionatae. Ergo perfecte et quidditative anima separata substantias alias separatas intelliget.

* Qu. LXXXIX, 1, ad 3.

2. Ad hoc dicitur primo quod, loquendo quantum ad exigentiam naturae, non possunt dari intellectui nostro separato species intelligibiles quibus perfecte substantias separatas intelligat. Quia, cum formae intelligibiles recipiantur in intellectu secundum modum ipsius intellectus, quemadmodum universaliter verum est quod *unumquodque recipitur in alio secundum modum recipientis* *; et intellectus noster, quantumcumque separatus, sit inferioris et imperfectioris ordinis quam substantiae separatae: necesse est ut substantiae separatae recipiantur in ipso intelligibiliter imperfectiori modo quam sint in seipsis naturaliter; et per consequens quod intellectus ipsas imperfectiori modo quam sint in seipsis cognoscibiles, apprehendat. Unde species infusae sunt quidem virtuti intellectus nostri proportionatae, inquantum, sicut virtus ipsius est ad intelligendum substantias separatas imperfecte, ita sibi dantur species imperfecte eas intellectui ipsius repraesentantes: non tamen conveniens est dari sibi species quibus illas perfecte intelligat, quia eius naturae non convenit.

* *De Causis,* Prop. 8; s. Th. l. 8.

Dicitur secundo, quod non est eadem ratio de intellectu nostro et de intellectu intelligentiarum. Quia, cum omnes intelligentiae sint unius ordinis, unaquaeque illarum nata est alias perfecte intelligere. Ideo dantur eis species quae ipsis alias intelligentias perfecte repraesentent. Intellectus autem noster est inferioris ordinis ad intelligentias, ut dictum est. Unde sicut, quia intellectus noster est inferioris ordinis ad substantias separatas, non cognoscit ipsas perfecte, neque recipit species ipsas perfecte repraesentantes; ita, quia intelligentiae sunt inferioris ordinis ad Deum, ipsum naturali cognitione perfecte non cognoscunt, neque speciem aliquam recipiunt quae ipsis Deum perfecte repraesentet.

IX. Advertendum autem, cum inquit Sanctus Thomas * *animam separatam intelligere substantias separatas per lumen intellectus agentis,* quod hoc non est sic accipiendum quasi ipsum lumen intellectus agentis per se sufficiat ad huiusmodi intellectionem, absque additamento alicuius speciei intelligibilis; aut quod intellectus agens suo lumine faciat substantias separatas intellectas in actu causando earum species in intellectu possibili, sicut circa materialia se habet: sed quia, ut dicitur in Qu. *de Anima,* a. 15, ad 9, *per intellectum possibilem recipiet anima species effluentes a substantiis superioribus, per intellectum vero agentem habebit virtutem ad intelligendum.* In anima enim coniuncta intellectus agens duo facit: nam et intelligibilia in potentia facit intelligibilia in actu; et dat intellectui possibili virtutem ad intelligendum per modum cuiusdam luminis, ita quod virtus animae ad intelligendum est tam ex intellectu possibili quam ex intellectu agente. In anima vero separata non facit intelligibilia in actu: cum in ipsa non sint phantasmata, quae ad facienda intelligibilia in actu simul cum intellectu agente requiruntur. Addidit autem hoc Sanctus Thomas, quod anima separata intelligit substantias separatas per lumen intellectus agentis, ut ostenderet non deesse animae virtutem qua possit substantias separatas intelligere per influentiam specierum ex superiori lumine: cum habeat in se similitudinem quandam intellectualis luminis existentis in substantiis separatis, receptam a communi causa utrorumque, videlicet a Deo; licet, dum est corpori coniuncta, propter motus corporeos et occupationes sensibiles, retineatur ne possit huiusmodi superiores influxus recipere.

* Ad finem cap.

2. Attendendum etiam, cum inquit Sanctus Thomas *obligationem ad intelligenda materialia accidere intellectui humano in quantum est unitus corpori,* quod ly *accidere* non accipitur ut idem est quod *accidentaliter advenire:* per se enim et naturaliter, non secundum accidens, convenit intellectui coniuncto obligatio ad intelligenda materialia, sicut sibi naturale est uniri corpori; ut in multis locis Sanctus Thomas ostendit, et superius in secundo libro * est ostensum. Sed accipitur ut idem est quod *convenire* et *congruere:* congruit enim et convenit animae talis obligatio ad materialia secundum illum statum quo est corpori unita, non autem secundum statum quo est a corpore separata.

* Cap. LXVIII.

X. Quantum ad secundum *, contra hanc Sancti Thomae determinationem arguitur a quibusdam * dupliciter. Primo. *Intelligere substantias separatas est nobilissima operatio animae humanae, ut patet ex I et X Ethicorum. Et corpus humanum est eius propria materia. Ergo per unionem ad corpus non impeditur a cognitione substantiarum separatarum.* – Probatur consequentia. *Quia nulla forma impeditur a sua nobilissima operatione propter unionem eius ad propriam materiam.*

* Cf. num. VII, init.
* Vide Jandunum, loc. cit., f. 101.

Secundo. *Generatio unius speciei non impeditur a corpore nisi quia corpus habet contrariam dispositionem dispositioni requisitae ad eius generationem. Sed corpus humanum nullam habet dispositionem contrariam dispositioni quam exigit receptio specierum intelligibilium ex superiori influentia.* Ergo per unionem ad corpus non impeditur talium specierum receptio. Ergo neque impeditur cognitio substantiarum separatarum per talem unionem.

Confirmatur. *Bonum simpliciter alicuius naturae non impeditur propter bonum simpliciter eiusdem naturae. Intelligere autem substantias separatas est bonum simpliciter naturae humanae. Et unio ipsius ad corpus est etiam eius bonum simpliciter.* Ergo etc.

XI. Ad haec dicitur primo quod, si arguens intendat arguere de cognitione perfecta et quidditativa, negatur quod intelligere substantias separatas hoc modo sit summa perfectio animae humanae, et quod sit eius perfectio simpliciter. Immo nulla est eius perfectio: cum, ut dictum est superius *, eas quidditative cognoscere sit sibi impossibile, naturaliter loquendo.

* Num. VII, 2.

Similiter conceditur quod ab illa cognitione non impeditur per unionem ad corpus: non enim dicitur res impediri nisi ab eo quod potest sibi convenire.

2. Si autem intendat concludere quod intellectus coniunctus ita potest substantias separatas per proprias species intueri sicut separatus: tunc ad primam dicitur primo, quod Philosophus non loquitur de ea cognitione substan-

tiarum separatarum quae habetur per earum species, sed de ea quae ex sensibilibus acquiritur. Et de hac conceditur quod non impeditur intellectus ex unione ad corpus: immo per talem unionem iuvatur.

Dicitur secundo quod, licet intelligere substantias separatas per species infusas sit nobilissima animae humanae operatio, inquantum *intelligere per conversionem ad superiora,* ut inquit Sanctus Thomas Prima Parte, LXXXIX, 1, *est nobilius quam intelligere per conversionem ad phantasmata;* et etiam inquantum est clarior notitia quae de nobilissimis rebus haberi ab anima humana possit: *non tamen ista cognitio est naturalis animae simpliciter, sed tantum inquantum habet esse separatum,* ut dicitur in Qu. *de Anima,* q. 1, ad 7; et q. XVII, ad 2 *; et Prima Parte, loco allegato. Ideo negatur consequentia.

* Al. q. unica, a. 1, 17.

Ad cuius probationem dicitur quod, licet nulla forma impediatur a sua nobilissima operatione naturali per unionem ad propriam materiam, per talem tamen unionem impediri potest a sua nobilissima operatione quae est ei praeter naturam, cuiusmodi est dicta operatio. Nec inconveniens est ut forma uniatur materiae licet impediatur ab aliqua nobili cognitione sibi convenienti praeter naturam, quando ex tali unione de aliis rebus perfectiorem et distinctiorem cognitionem acquirit quam si non esset unita. Sic autem est in anima humana. Nam, ut declarat Sanctus Thomas locis praeallegatis*, si anima non acciperet cognitionem a sensibilibus via sensuum, sed intelligeret per species intelligentiis separatis proportionatas, haberet de rebus confusam tantum et imperfectam cognitionem.

* Vid. 1 P. loc. cit.

3. Ad secundam, negatur maior. Quia potest impediri ex corpore receptio alicuius formae intelligibilis in anima, non propter contrarietatem dispositionis corporis ad dispositionem quam illa forma requirit, sed quia ex unione ad corpus anima habet naturalem ordinem ad res materiales et phantasmata, ut nihil possit nisi ex sensibilibus et phantasmatibus intelligere. Modus enim operandi uniuscuiusque sequitur eius modum essendi, cum unumquodque operetur secundum quod est in actu, ut in superioribus * est ostensum.

* Vid. loc. citatum infra.

Posset etiam negari minor. Intelligere enim per conversionem ad superiora requirit separationem a materia: cuius signum est quod dormientibus et alienatis a sensibus quaedam revelationes fiunt quae sensu utentibus non eveniunt. Corpus autem est quoddam materiale, et animam ad quandam aliquo modo materialitatem trahit.

4. Ad confirmationem, negatur quod intelligere substantias separatas illo modo sit animae bonum simpliciter: sed est bonum animae secundum quod habet esse separatum. Quod quidem esse separatum, ut dicitur Prima Parte, quaestione adducta, non est animae naturale, sed *praeter naturam.*

XII. Possent adduci et argumenta Scoti, in I *Sent.*, d. III, q. 1, quibus ostendit nos in hac vita posse substantias separatas quantum ad *quid est* cognoscere: sed quia concedit non posse substantias separatas a nobis perfecte cognosci in hac vita, licet aliquem de ipsis proprium et substantialem conceptum habere possimus; et hoc idem tenet Sanctus Thomas, et differentia tantum est in verbis, quia illa cognitio apud Scotum vocatur *cognitio quid,* quamvis sit imperfecta, apud Sanctum Thomam vero vocatur magis *cognitio quia est;* ideo non est opus eius argumenta solvere.

Alia quae circa hanc materiam difficultatem in doctrina Sancti Thomae afferre possent, vide superius libro secundo*.

* Vide Comment. cap. XCVIII, n. III, IV.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SEXTUM

A 48 v b 25.

Membrana resecta fragmentum tituli relinquitur: *-am per seipsam.*

QUOD ANIMA IN HAC VITA NON INTELLIGIT SEIPSAM PER SEIPSAM.

VIDETUR autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim in nono *de Trinitate* libro *: *Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea.* Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas: quod est contra prae-ostensa. Inquirere ergo oportet quomodo anima nostra per seipsam intelligat se.

* Cap. III.

Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est.* Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. Et si quidem sit in ea in potentia, cognoscit in potentia; si autem in actu, cognoscit actu; si autem medio modo, cognoscit habitu. Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est. Quod patet esse falsum.

Adhuc. Si anima per seipsam cognoscit de se quid est; omnis autem homo animam habet: omnis igitur homo cognoscit de anima quid est. Quod patet esse falsum.

Amplius. Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: sicut principia indemonstrabilia, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. Si igitur nos de anima scimus quid est per ipsam animam, hoc erit naturaliter notum. In his autem quae sunt naturaliter nota, nullus potest errare: in cognitione enim principiorum indemonstrabilium nullus errat. Nullus igitur erraret circa animam quid est, si hoc anima per seipsam cognosceret. Quod patet esse falsum: cum multi opinati sint animam esse hoc vel illud corpus, et aliqui numerum, vel harmoniam *. Non igitur anima per seipsam cognoscit de se quid est.

* Cf. lib. II, cap. LXIII sqq.

4 libro EG; o α, *om* DWXsH*b*, quod *cd*; NZP *legunt:* in XI (IX P) libro de Trinitate quod, *idem sine* quod Y. 7 seipsam] semetipsam *pr. loco* D, *alt. b*, *utroque* NZ. 8 est A *solus*; ipsa est. 11 praeostensa sG; prae EG, praedicta *ceteri.* 16 in ea DYsEWP*c*; in eo. 19 actu *alt. loco* A *solus*; in actu. 20 habitu] in habitu P. sibi *hic b*; *post* adest.

1 per seipsam] per seipsum BCF; *sequens* seipsam *om* αDWXYZ. 2 de se *om* N. 9 naturalis DsEP; naturaliter. 13 sunt *hic* sE; *om* E, *post* nota *ceteri.*

Amplius. In quolibet ordine, *quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius* *. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam *quid est anima* non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.

* VIII *Phys.*, v, 7; s. Th. l. 9.

Patet autem quod nec ipse Augustinus hoc voluit. Dicit enim in X libro *de Trin.* *, quod *anima, cum sui notitiam quaerit, non velut absentem se quaerit cernere, sed praesentem se curat discernere: non ut cognoscat se, quasi non norit; sed ut dignoscat ab eo quod alterum novit.* Ex quo dat intelligere quod anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam. Unde et in hoc dicit aliquos errasse, quod animam non distinxerunt ab illis quae sunt ab ipsa diversa*. Per hoc autem quod scitur de re quid est, scitur res prout est ab aliis distincta: unde et definitio, quae significat quid est res, distinguit definitum ab omnibus aliis. Non igitur voluit Augustinus quod anima de se cognoscat quid est per seipsam.

* Cap. IX.

* Ibid., cap. VI sqq.

Sed nec Aristoteles hoc voluit. Dicit enim in III *de Anima* *, quod *intellectus possibilis intelligit se sicut alia.* Intelligit enim se per speciem intelligibilem, qua fit actu in genere intelligibilium. In se enim consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile: nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde substantiae separatae, quarum substantiae sunt ut aliquid actu ens in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias: intellectus vero possibilis noster per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens. Unde et Aristoteles, in III *de Anima* *, ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit* *immixtus et incorruptibilis,* ut ex praemissis * patet.

* Cap. IV, 12; s. Th. l. 9.

* Cap. IV; s. Th. l. 7 sqq.

* Lib. II, cap. LIX sq.

Sic igitur, secundum intentionem Augustini, mens nostra per seipsam novit seipsam inquantum de se cognoscit *quod est.* Ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse; agit autem per seipsam; unde per seipsam de se cognoscit quod est.

Sic ergo et de substantiis separatis anima, cognoscendo seipsam, cognoscit *quia sunt:* non autem *quid sunt,* quod est earum substantias intelligere. Cum enim de substantiis separatis hoc quod sint intellectuales quaedam substantiae cognoscamus, vel per demonstrationem vel per fidem, neutro modo hanc cognitionem accipere possemus nisi hoc ipsum quod est esse intellectuale, anima nostra ex seipsa cognosceret. Unde et scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus.

Non autem oportet quod, si per scientias speculativas possumus pervenire ad sciendum de anima quid est, quod possimus ad sciendum *quod quid est* de substantiis separatis per huiusmodi scientias pervenire: nam intelligere nostrum, per quod pervenimus ad sciendum de anima nostra quid est, multum est remotum ab intelligentia substantiae separatae. Potest tamen per hoc quod scitur de anima nostra quid est, perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum: quod non est earum substantias intelligere.

Sicut autem de anima scimus quia est per seipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum: ita etiam de his quae sunt in anima nostra, scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus.

---

12 quaerendum A *solus*; inquirendum. 21 non quasi EGX*b*P: quasi αDWY*cd*, et N, *om* Z. 22 aliquos errasse A *solus*; alios (aliquos N) errare. 24 Per hoc EGX*b*Pc; Hoc. 25 prout est DEGXYP; quid est prout est. *In* A prout est *scribitur supra marginem; prius idipsum, ut videtur, scriptum erat inter lineas supra* res ab aliis; *illam scripturam interlinearem transcriptor* quid est *interpretatur.* 30 Sed nec DX*b*; sed EG, Nec *ceteri.*

5 Sic] si ZP, sicut Y. 18 possemus] possumus GNZ*cd*, possimus E. esse EG*bc*; *om.* 27 pervenire DsGY; *om* Y, devenire *ceteri.* 40 vero] autem NZ. sint] sit A *casu, et* αGX*b*, scit D.

Commentaria Ferrariensis

Quia contra praedictam determinationem videntur esse quaedam Augustini verba, ideo Sanctus Thomas, ut ostendat Augustinum contra hanc veritatem non sentire, eius verba examinat, ostenditque illa nullatenus suae sententiae repugnare *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Verba Augustini, in IX *de Trin.*, haec sunt: *Mens, sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. Ergo et seipsam per seipsam novit: quoniam est incorporea.* Ex quibus verbis videtur velle Augustinus quod mens seipsam per seipsam intelligat; et, intelligendo se, intelligat substantias separatas; et per consequens quod in hac vita possimus cognoscere substantias separatas. Quod est contra praedicta.

I. Ad istam auctoritatem Augustini dicit duo Sanctus Thomas *. Primum est, quod non est mens eius quod anima nostra possit per seipsam de se intelligere *quid est:* hoc est, quod ipsamet sit principium quo se quantum ad *quid est* intelligat, eo modo quo species intelligibilis hominis est principium quo devenitur in cognitionem quidditatis et essentiae hominis. Ostenditque et quod hoc est impossibile; et quod est contra mentem Augustini et Aristotelis *.

* Cf. num. VI.

* Num. IV, 2.

Arguit autem primo *. Si hoc esset, semper anima intelligeret de se quid est: Hoc patet falsum esse. Ergo. – Probatur sequela. Quia, cum potentia cognoscitiva sit actu cognoscens per hoc quod cognitum * est in ipsa, si est in ea in potentia, cognoscit in potentia; si in actu, cognoscit in actu; si medio modo, cognoscit in habitu. Ipsa autem anima semper adest sibi actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum.

* Cf. num. IV.

* Vide text. Sed cf. infra n. III, l. 22, *intellectum sive id quo intelligit.*

II. Videtur autem quod ratio haec non concludat. Immo eam solvit Sanctus Thomas in Qu. *Verit.*, q. X, a. 8,

ad II, inquiens quod, *sicut non oportet ut semper intelligatur actu illud cuius notitia habitualiter habetur per intentiones in intellectu existentes, ita non oportet quod mens semper actualiter intelligatur, cuius notitia inest nobis habitualiter per hoc quod ipsa eius essentia intellectui nostro est praesens.* Ex quibus patet illam conditionalem, et assumptum ad eius probationem, scilicet quod anima nunquam adsit sibi in habitu tantum, falsam esse.

III. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum ad hoc ut aliquid intelligatur duo requirantur, scilicet quod sit intellectum in actu, et quod fiat unum cum intelligente, quanto magis intellectum in actu fuerit unum cum intelligente, tanto magis habet ut a tali intellectu intelligatur. Ideo, si fuerit unum cum ipso non totaliter in actu, sed partim in potentia et partim in actu, intelligitur, ut inquit Sanctus Thomas, non in actu perfecto, sed partim in actu et partim in potentia, quod est habitualiter intelligi. Si autem sit unum cum ipso perfecte in actu, perfecte et secundum actualem considerationem intelligitur.

Aliter autem contingit intelligibile esse unum cum intelligente cum idem intelligit seipsum per seipsum immediate: et aliter cum intelligit aliud a se. Cum enim aliquod intellectum in actu intelligit se per seipsum, ita quod sola praesentialitas sui est sibi ratio quod a seipso cognoscatur, intelligens et intellectum sunt omnino unum: quia essentia intelligentis, et id quo intelligit, sunt omnino eadem res. Cum autem intelligens intelligit aliquid aliud a se, non sunt omnino unum et idem intelligens et intellectum, sive id quo intelligit, sed sunt unum per quandam unionem: inquantum videlicet intellectum unitur intelligenti aut per suam substantiam, aut per speciem intelligibilem. Unam autem et eandem rem numero non contingit esse magis et minus, sive perfectius et imperfectius, eandem sibi ipsi, sed semper est eadem sibi realiter perfecto modo. Sed bene unum et idem contingit perfectius et minus perfecte alteri uniri. Ideo, si perfecta identitas est ratio quod aliquid seipsum cognoscat quidditative, oportet quod illud seipsum semper quidditative cognoscat: cum nunquam tale intellectum sit idem cum intelligente imperfecto modo, sed semper sit illi perfecto modo idem. Non autem, si unio perfecta intellecti cum intelligente est causa quod aliquid actu intelligatur, oportet quod semper intelligatur actu: quia non semper eius est perfecta unio cum intelligente, sed aliquando imperfecta.

Ex his patet processum Sancti Thomae efficacem esse. Quia enim anima sibi semper adest per identitatem; et nunquam in potentia vel in habitu tantum, quod est esse aliquo modo unum, aliquo modo non unum: si intelligenti praesentialitas et identitas ad seipsam est sibi ratio quod seipsam quidditative intelligat, sequitur quod seipsam semper intelligat, propter perfectam unionem et praesentiam ad seipsam, quae semper illi adest. Unde responsio ad rationem Sancti Thomae nulla est. Nec est simile de eo quod cognoscitur per intentionem suam existentem in intellectu, et de anima se per seipsam cognoscente, ut ostensum est. Quia tale intelligibile non est semper unitum intellectui perfecto modo, sicut anima sibi ipsi: sed aliquando imperfecto modo. Idcirco aliquando cognoscitur actu, aliquando vero habitu tantum. – Quid autem intendat Sanctus Thomas in illa responsione *, dicetur in conclusione secunda *.

* Vid. n. II
* Num. VI.

IV. *Secundo* *. Hoc dato, omnes homines cognoscerent de anima quid est: cum omnes habeant animam. Hoc est falsum. Ergo etc.

* Cf. num. I, *Arguit.*

Tertio. Sequitur quod quid sit anima, erit naturaliter notum. Ergo nullus circa animam quid est, erraret. Hoc est falsum: ut constat ex variis opinionibus de natura animae. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis: ut patet de primis principiis, quae cognoscuntur per lumen intellectus agentis. – Secunda quoque probatur. Quia in iis quae naturaliter nota sunt, nullus errare potest: ut etiam circa prima principia patet.

Circa istam propositionem, *Cognitio quae fit per aliquid naturaliter nobis inditum, est naturalis,* advertendum quod cognitio potest dici naturalis dupliciter. Uno modo, ut distinguitur contra supernaturaliter habitam, sive contra acceptam a superiori lumine quam sit lumen intellectus agentis. Et sic omnis cognitio a nobis virtute principii naturalis quomodocumque, sive, inquam, immediate sive mediate acquisita, dicitur naturalis. Hoc modo non accipitur hic. – Alio modo, ut distinguitur contra cognitionem per studium et exercitium acquisitam: et sic dicitur cognitio naturalis illa quae statim et absque inquisitione aliqua in intellectu causatur. Et hoc modo accipitur hic. Nam talis per principium aliquod naturale immediate, idest nulla mediante cognitione, causatur in nobis: sicut primorum principiorum cognitio immediate a lumine intellectus agentis causatur; non quidem actualis, sed habitualis, quia, ut superius * de mente Sancti Thomae est ostensum, intellectus agens non est ipse habitus primorum principiorum, sed est eius causa, illuminando phantasmata, quae ex sensibus accipiuntur.

* Lib. II, cap. LXXVIII, Comm. n. I, 3.

Quarto. Si illud est, erit per se notum quid est anima. Ergo erit primo notum, et principium cognoscendi alia. Hoc est falsum: cum non supponatur in scientia quasi notum quid est anima, sed proponatur inquirendum. Ergo etc. – Patet prima consequentia. Quia per ipsammet animam erit notum. – Secunda vero probatur. Quia *in quolibet ordine quod est per se, est prius eo quod est per aliud, et principium eius.*

2. *Quinto* *. Ostenditur et hoc esse de mente Augustini, auctoritate ipsius in X *de Trin.*, ubi vult quod anima cognoscit quidem seipsam quasi praesentem, non tamen quasi ab aliis distinctam, quod esset cognoscere ipsam quid est. Nam scitur de re quid est quando scitur prout est ab aliis distincta.

* Cf. num. I.

Ex hoc etiam patet quod in verbis in principio capituli adductis, non voluit Augustinus quod anima cognoscat de se quid est per seipsam.

Sexto arguitur auctoritate Aristotelis. *Intellectus possibilis intelligit se sicut alia:* ut dicitur III *de Anima*, text. 16 *. Ergo non per seipsum.

* Al. text. 15.

Ad evidentiam antecedentis, notat Sanctus Thomas quod aliter loquendum est de intellectu nostro, et aliter de substantiis separatis. Intellectus enim noster, in se consideratus, est solum in potentia ad esse intelligibile; nihil autem cognoscitur secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu; ideo se intelligit non per seipsum, sed per speciem intelligibilem, qua fit in actu in genere intelligibilium et actu intelligens. Substantiae autem separatae, quia sunt aliquid actu in genere intelligibilium, de se intelligunt quid sunt per suas substantias.

Quomodo anima intellectiva – pro eodem enim hic accipitur *anima intellectiva*, et *intellectus possibilis*, et *mens:* quia consideratur ipsa anima ut virtutem intelligendi habet – sit pura potentia in genere intelligibilium, et constituitur in actu per speciem intelligibilem, ostensum est in secundo libro *.

* Cap. LXXVII.

V. Unum tantum occurrit dubium, quod in illo loco tactum non fuit. Nam multoties, de mente Aristotelis III *de Anima* *, dictum est quod anima intellectiva, virtute intellectus agentis, facit res materiales actu intelligibiles, quae prius erant intelligibiles in potentia. Hoc enim falsum videtur. Nam non potest facere intelligibilia in actu nisi quod est actu intelligibile: sicut non potest facere actu calidum quod non est actu calidum. Ergo anima intellectiva est in genere intelligibilium, non sicut pura potentia, sed sicut existens in actu.

* Cap. V.

2. Respondetur quod dupliciter aliquid potest dici intelligibile in actu in ratione obiecti: uno modo, quia est ex natura sua actu intelligibile, sive ex natura suae speciei habet ut possit primo movere aut terminare intellectum; alio modo, quia non est ex natura suae speciei actu intelligibile, sed ex alio sibi accidentaliter advenit. Quod facit aliquod intelligibile in actu primo modo, oportet esse ut sit intellectum in actu secundum se: sicut Deus, qui intelligentias producit, est secundum se maxime intelli-

gibilis. Sed hoc modo intellectus agens non facit intelligibilia in actu: non enim producit res materiales per se subsistentes extra materiam individualem. – Quod autem facit aliquod intelligibile in actu secundo modo, non oportet ut sit secundum se actu intellectum, sed sufficit quod sit aliquid de genere intelligibilium et substantiarum intellectivarum, natum acquirere perfectionem suam ab alio. Hoc autem modo anima intellectiva per intellectum agentem facit intelligibilia in actu: inquantum res quae in seipsis materiales sunt, facit immateriales, non quidem in seipsis et extra intellectum, sed in intellectu possibili, ex qua immaterialitate habent ut sint actu intelligibiles. Ideo anima intellectiva, ut factiva talium intelligibilium, est quidem actu intelligibilis sicut id quo aliquid est intelligibile in actu: non autem sicut id quod ex se natum est intelligi. Unde Sanctus Thomas in QQ. *Verit.*, q. X, a. 8, in resp. ad 10 secundo loco solutorum, ait quod *lumen intellectus agentis per seipsum a nobis intelligitur inquantum est ratio specierum intelligibilium, faciens eas intelligibiles actu: sicut lux corporalis videtur inquantum est ratio visibilitatis visibilium.* Et Prima, q. LXXXVII *, inquit quod *lumen intellectus agentis est actus ipsorum intelligibilium.*

* Art. 1.

3. Si autem instetur quod tunc res materialis, intelligibilis facta, perfectius erit in genere intelligibilium quam anima intellectiva: quia et erit de genere intelligibilium, et in illo genere se habebit sicut actus, sive sicut ens in actu: – dicitur quod non est inconveniens rem materialem, ut abstractam, esse secundum quid perfectiori modo in genere intelligibilium quam anima secundum participationem quandam ab alio acceptam, non autem per suam essentiam. Simpliciter tamen anima intellectiva habet esse perfectius in illo genere. Quia ipsa, licet infimum locum teneat inter substantias intellectuales, est tamen per se in illo genere uti substantia per se subsistens et intellectiva: et etiam ut intelligibilis actu ut quo aliud est actu intelligibile. Natura autem materialis non est in illo genere ut substantia per se subsistens, nec ut natura intellectiva: sed per esse accidentale quod habet in intellectu, secundum quod est virtute intellectus agentis immaterialis effecta.

VI. Secundum quod inquit Sanctus Thomas *, est quod intentio beati Augustini est mentem seipsam cognoscere per seipsam inquantum de se cognoscit *quod est,* id est, inquantum cognoscit se esse: et sic cognoscendo seipsam, cognoscit de substantiis separatis *quia sunt,* non autem *quid sunt.* Nisi enim ex seipsa anima cognosceret hoc ipsum quod est intellectuale, nequaquam cognosceremus, sive per demonstrationem sive per fidem, aliquas substantias intellectuales esse. Cuius signum est quod scientia de intellectu animae oportet uti tanquam principio ad omnia quae de substantiis separatis cognoscimus.

* Cf. num. 1, init.

Probat autem Sanctus Thomas quod anima se esse per seipsam cognoscat, sic. Anima, ex eo quod percipit se agere, percipit se esse. Sed agit per seipsam. Ergo et se esse per seipsam cognoscit.

2. Sed quia posset aliquis instare: Licet anima per seipsam non cognoscat de se quid est, sed tantum quia est, per scientias tamen speculativas potest devenire ad hoc ut cognoscat de se quid est. Ergo, quamvis per cognitionem qua anima cognoscit se esse, non deveniamus ad cognitionem substantiarum separatarum nisi quia sunt, per scientias tamen speculativas ad illam pervenire poterimus: – respondet Sanctus Thomas quod non est eadem ratio. Quia intelligere nostrum, per quod devenimus ad cognoscendum quid est anima, est multum remotum ab intelligentia substantiae separatae, idest, ab ipso intelligere qui est actus.

Addit autem quod tamen, cognoscendo quid est anima, potest perveniri ad sciendum aliquod genus remotum substantiarum separatarum.

INFERT POSTREMO ex dictis hoc corollarium *, quod simile est de iis quae sunt in anima nostra, scilicet de habitibus et potentiis, sicut et de anima. Quia inquantum eorum actus percipimus, scimus quia sunt: quid vero sunt, ex actuum qualitate invenimus.

* Cf. num. XIII.

VII. Circa rationem qua probatur animam se esse per seipsam cognoscere, dubitatur. Ex illa enim maiore videtur sequi oppositum intenti, sic arguendo. Anima ex eo quod percipit se agere, percipit se esse. Sed suum agere non est ipsamet. Ergo se esse per aliud, non per seipsam cognoscit. Unde in Prima Parte * concludit Sanctus Thomas quod Sortes vel Plato non per ipsam animam, sed per eius actus cognoscit se habere animam.

* Loco ult. cit., sc. LXXXVII, 1.

2. Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. X, a. 8 et 9, quod dupliciter potest anima cognosci esse: scilicet actualiter; et habitualiter. Si loquamur de cognitione actuali, sic animam non cognoscit aliquis se habere per ipsam animam, sed per suos actus: puta per sentire, intelligere, moveri, et huiusmodi. Et de hac cognitione loquitur Sanctus Thomas Prima Parte. – Si vero loquamur de cognitione habituali, sic aliquis per ipsammet animam, ex eo scilicet quod est sibi praesens, cognoscit se habere animam.

Ratio ergo Sancti Thomae concludit, non de cognitione actuali, sed de cognitione habituali. Ex hoc enim quod anima actualiter se esse cognoscit quia cognoscit se agere, cum ipsa per seipsam sit principium illius actionis, qua cognita, cognoscitur esse anima; sequitur quod ipsa praesentia animae est ratio quare sit potens exire in actum cognitionis sui ipsius, quod est ipsam se esse per seipsam habitualiter cognoscere.

Cum deducitur ex illa maiore ratio ad oppositum, dicitur quod utique concluditur per illam animam non per seipsam, sed per aliud, scilicet per suos actus, cognoscere seipsam actualiter: non autem quod non cognoscatur habitualiter per seipsam. Immo ex illamet maiore, subsumpta minore quam subsumit Sanctus Thomas, scilicet quod per seipsam agit, sequitur quod per seipsam habitualiter cognoscatur.

3. Ad evidentiam autem huius responsionis, duo sunt consideranda. Primum est, quod actus et operationes animae dupliciter cognosci possunt: uno modo, quantum ad esse ipsorum; alio modo, quantum ad ipsorum conditionem et naturam. Primo modo, sunt medium per quod anima devenit in cognitionem sui ipsius actualem quod sit: ex eo enim quod aliquis cognoscit se operari operationes animae, cognoscit se habere animam. Ideo dixit Sanctus Thomas quod *ex hoc quod percipit se agere, cognoscit se esse:* ut daret intelligere quod non qualiscumque cognitio actuum ducit in cognitionem esse animae, sed illa cognitio qua cognoscit aliquis *sibi inesse animae actus.* – Secundo autem modo, sunt principium cognitionis animae quantum ad quid est. Unde dixit Sanctus Thomas quod *Aristoteles ex ipso intelligere demonstrat naturam intellectus possibilis, scilicet quod sit immixtus et incorruptibilis.*

Secundum est, quod aliquid per essentiam suam cognoscere se esse actuali cognitione, est praesentiam suae essentiae ad intellectum facere actualiter cognosci quod ipsum est, nullo alio requisito: sicut substantiam separatam dicimus se semper actu cognoscere per seipsam, quia ipsa sola praesentia suae substantiae ad eius intellectum, facit ut seipsam actu intelligat. Cognoscere autem se esse habituali cognitione per suam essentiam, est ipsam solam praesentiam essentiae facere ut ipsum sit potens progredi in actum cognitionis suae existentiae. Quia ergo sola praesentia animae in aliquo non facit ut aliquis actualiter cognoscat se animam habere, alioquin unusquisque semper actualiter cognosceret se habere animam, quia semper anima sibi est praesens; sed requiritur quod ab ipsa anima egrediantur actus, in quibus ipsius animae existentia cognoscatur, sicut, cum cognoscitur alicui inesse aliqua actio, cognoscitur inesse principia talis actionis: ideo bene inquit Sanctus Thomas * quod anima actuali cognitione non cognoscit per essentiam suam se esse, habitualiter autem se per suam essentiam cognoscit; quia non requiritur aliquis habitus ad hoc ut percipiat se et quid in seipsa agatur, sed ad hoc sufficit ipsa animae essentia, quae menti est praesens, sicut et ex ea progrediuntur actus in quibus esse cognoscitur. Unde Sanctus Thomas in sua ratione, ex eo quod anima per se, hoc est per virtutem

* *De Verit.*, locis cit.

suae naturae, agit, concludit quod per seipsam intelligit de se quod est, scilicet habitualiter, inquantum per eius praesentiam potens est aliquis cognoscere de ipsa quod sit, eliciendo actus in quibus cognoscitur.

VIII. Sed multa circa hanc declarationem insurgunt dubia. Primum est. Anima in nullum actum cognitionis potest exire nisi per speciem intelligibilem actuetur: cum sit pura potentia in genere intelligibilium, ut superius* est dictum. Ergo per essentiam suam neque potest aliud a se intelligere, neque intelligere se intelligere, neque se esse: sed indiget aliquo habitu, sive aliqua specie, ad hoc ut percipiat se esse. Ergo non per solam suam praesentiam potest aliquis cognoscere se habere animam. Ergo non cognoscit se esse habitualiter per suam essentiam.

* Vid. n. IV, fin.

Secundum est, quia superius* dixit Sanctus Thomas quod *anima semper adest sibi, non secundum potentiam vel in habitu tantum, sed in actu.* Ergo non cognoscit se esse habitualiter per seipsam: per illud enim aliquid habitualiter tantum cognoscitur, quod est habitualiter in intellectu.

* In prima ratione.

Tertium est. Sicut per actus animae cognoscitur anima esse, ita per ipsos devenitur in cognitionem eius *quid est,* licet alio et alio modo. Ergo si, quia per seipsam producit actus in quibus cognoscitur ipsam esse, dicitur seipsam cognoscere habitualiter *quod sit,* eadem ratione dicetur et seipsam se habitualiter cognoscere quantum ad *quid est.*

IX. Pro solutione primi dubii, considerandum est quod, cum operatio demonstret omne suum principium esse, quia non potest operatio esse nisi omnia eius principia ponantur; quomodocumque aliqua sint principia operationis, praesertim proxima, illa per operationem cognoscuntur. Et si talis operatio sit cognitio, ipsa sola praesentia uniuscuiusque principii est ratio ut illud principium possit cognosci esse: cum omne principium cognitionis per se in suo ordine ad operationem concurrat. Sicut enim calor est ratio quare calidum possit calefacere, ita quodlibet principium cognitionis est ratio quare cognoscens possit cognitionem elicere. Et quia ex cognitione natum est cognosci principium cognitionis esse, sicut ex quacumque operatione potest principium operationis cognosci; ideo praesentia principii cognitionis in cognoscente est ratio ut cognoscens possit cognoscere illud principium esse. Unde et natura intellectiva, quae per seipsam est principium intellectionis per modum intellectivi (nomine *naturae intellectivae* comprehendendo intellectum), est sibi ratio ut cognoscat se intelligere, et sic cognoscat se esse. Et similiter species intelligibilis, quae concurrit ad intellectionem per modum formae actuantis intellectum, per solam suam praesentiam in intellectu est ratio ut cognoscatur esse ab eo qui novit ad actum intellectionis speciem aliquam intelligibilem concurrere, inquantum per seipsam in suo ordine est causa intellectionis, et per intellectionem cognoscitur esse. Idem est de omni habitu intellectus. Et sic patet quod per seipsam tam essentia animae quam species intelligibilis et habitus, est id per quod aliquis est potens cognoscere se habere animam, aut se habere speciem intelligibilem aut habitum.

Ex iis patet quod ista consequentia non valet, *Anima intellectiva non potest exire in actum intellectionis nisi per speciem intelligibilem actuetur. Ergo per essentiam suam non potest intelligere se intelligere neque se esse, tanquam ratio ex parte cognoscentis se tenens, et medium quo se habitualiter intelligat,* non enim species intelligibilis facit ut anima habeat potentiam intellectivam, cum illa propriam naturam animae consequatur: sed bene sequitur, *Ergo non potest se intelligere per seipsam tanquam per totale et completum principium productivum intellectionis.* Sicut non sequitur, *Species intelligibilis non potest exire in actum intellectionis nisi simul cum potentia intellectiva, et nisi adsit intentio applicans speciem ad actum. Ergo non est per seipsam ratio ut cognosci possit esse, tanquam principium intellectionis:* sed bene sequitur, *Ergo non est totale principium talis intellectionis actualis.*

X. Ad secundum* dicitur quod *animam adesse sibi* dupliciter potest intelligi: uno modo absolute, quantum ad suam naturam absolute consideratam; alio modo, praecise tanquam ratio cognoscendi apud intellectum. Primo modo intellexit Sanctus Thomas in prima ratione huius capituli. Anima enim non aliquando est eadem sibi ipsi imperfecte, aliquando perfecte, ut possit dici adesse sibi aliquando secundum habitum, aliquando secundum actum: sed semper perfecte, ut ibi est declaratum*. Et ideo deducebat Sanctus Thomas quod anima semper de se intelligeret actu quid est, si ex eo solo anima de se cognoscit quid est quia adest sibi absolute per identitatem: cum semper sibi perfecto modo adsit. – In hac autem responsione, sumpta ex QQ. *de Verit.*, animam adesse sibi intelligit Sanctus Thomas secundo modo. Non enim inconvenit animam adesse intellectui ut rationem alicuius cognitionis habitualiter: inquantum ipsa praesentia animae apud intellectum est ratio quod ipsa potens sit cognoscere seipsam quantum ad esse, non autem est ratio quod actualiter se intelligat. Unde et non oportet, si anima est sibi hoc modo praesens semper, quod semper se intelligat actu: sed sufficit quod semper sit *potens se intelligere;* sicut et semper, quandiu est, potens est agere per modum virtutis intellectivae.

* Num. VIII.
* Num. III.

XI. Ad tertium* dicitur quod non est eadem ratio de cognitione animae quantum ad *quia est,* et quantum ad *quid est.* Quia ad cognitionem *quia est* habitualem sufficit quod sit productiva actus, per quem cognoscitur esse, et adsit intellectui: hoc autem sibi per seipsam convenit. Ad cognitionem autem *quid est* exigitur ut sit aliquid intellectum in actu: quia nihil est medium, tanquam species, aut per modum speciei intelligibilis, quo aliquid cognoscitur quantum ad *quid est,* etiam habitualiter, nisi sit aliquid intellectum in actu; propter hoc enim ponitur quod per ipsas res materiales non potest cognosci quid sunt nisi virtute intellectus agentis fiant actu intelligibiles per speciem in intellectu possibili causatam. Anima autem intellectiva non est in actu intellecta per seipsam, ut est corpori coniuncta, sed per species a phantasmatibus abstractas. Ideo per seipsam non cognoscit de se, etiam habitualiter, quid est, sed tantum potentialiter: licet sit productiva actus, per quem natura animae, investigatione quadam et deductione, cognoscitur.

* Num. VIII.

XII. Circa illud quod dicitur*, quoniam *nec etiam per fidem accipere possemus hanc cognitionem quod sint quaedam substantiae intellectuales, nisi anima nostra ex seipsa cognosceret quod intellectuale est**, advertendum quod hoc non dicitur quasi per illam cognitionem qua anima, cognoscendo se esse, cognoscit quod intelligibile est, causetur cognitio fidei per aliquam naturalem argumentationem, qua cognoscamus substantias aliquas separatas et intellectuales esse: cognitio enim fidei infusae, ut sic, non dependet necessario ex aliqua naturali argumentatione. Sed sic intelligendum est quod, sicut in aliis quae sunt fidei, oportet praecognosci *quid per nomina importetur,* alioquin intellectus illis non adhaereret etiam per fidem, quia nihil de significato propositionum intelligeret: ita illam cognitionem qua cognoscimus, sive per demonstrationem sive per fidem, esse aliquas substantias intellectuales separatas, oportet ut praecedat cognitio qua, ex ipsa anima per actus suos cognita, cognoscimus certo aliquod intellectuale esse; quia per illam cognitionem scimus quid sit substantias intellectuales esse.

* In textu, parag. *Sic ergo.*
* Cf. text. et var.

XIII. Circa corollarium*, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae in loco allegato *de Verit.**, quod licet habitus, et alia quae sunt in anima nostra, cognoscamus quantum ad *quia sunt,* inquantum ex illis ipsis actus percipimus; *quid* vero sint, ex actuum qualitate inveniamus, sicut est de anima: eae tamen duae cognitiones aliter ordinantur circa habitus quam circa animam. Cognitio enim de habitibus quia sunt, praesupponit cognitionem quid sunt: non autem cognitio *quia est* de anima, praesupponit cognitionem *quid est* de ipsa, cum multi sciant se habere animam qui nesciunt quid est anima. Cuius ratio est, quia non potest per actus cognosci aliquod

* Num. VI, fin.
* Qu. X, a. 9.

principium inesse nobis nisi praecognoscatur illud esse principium talis actus: sicut non possum ex aliquo actu cognoscere iustitiam esse in me, nisi sciam iustitiam esse principium illius actus. Habitus autem per essentiam suam est principium *talis actus,* ita videlicet quod essentia sua consistit in hoc quod est esse principium talis actus: sicut *quid est* iustitiae consistit in hoc quod est esse *per quam quis reddit unicuique quod suum est.* Ideo non potest cognosci per actum quod aliquis habitus nobis insit nisi praecognoscatur quid est ille habitus. Dum autem cognoscitur anima esse principium *alicuius actus,* non cognoscitur per hoc eius essentia: quia suum *quid est* non consistit in hoc quod est esse principium talis actus; cum non per suam essentiam sit principium actus, scilicet immediate, sed per potentiam. Ideo non oportet praecognosci de ipsa quid est, dum cognoscitur eam in nobis esse: sed sufficit cognoscere in ipsa esse potentiam talis actus productivam.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM SEPTIMUM

A 49 r b marg. inf. et lin. 31 laterculi.

QUOD NON POSSUMUS IN HAC VITA VIDERE DEUM PER ESSENTIAM.

Si autem alias substantias separatas in hac vita intelligere non possumus, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata, multo minus in hac vita divinam essentiam videre possumus, quae transcendit omnes substantias separatas.

Huius autem signum hinc etiam accipi potest, quia quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ultimus autem terminus quo contemplatio pertingere potest, est divina substantia. Unde oportet mentem quae divinam substantiam videt, totaliter a corporalibus sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum. Hinc est quod dicitur ex persona Dei, *Exodi* XXXIII[20]: *Non videbit me homo et vivet.*

Quod autem in Sacra Scriptura aliqui Deum vidisse dicuntur, oportet intelligi hoc fuisse vel per aliquam imaginariam visionem; seu etiam corporalem, prout scilicet per aliquas corporeas species, vel exterius apparentes vel interius formatas in imaginatione, divinae virtutis praesentia demonstrabatur; vel etiam secundum quod aliqui per spirituales effectus aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.

Difficultatem autem afferunt quaedam verba Augustini, ex quibus videtur quod in hac vita possimus intelligere ipsum Deum. Dicit enim in IX libro *de Trin.* *, quod *in aeterna veritate, ex qua omnia temporalia facta sunt, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus.* – In XII etiam *Confessionum* * dicit: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me. Sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* – In libro etiam *de Vera Religione* * dicit quod *secundum veritatem divinam de omnibus iudicamus.* – In libro autem *Soliloquiorum* * dicit quod *prius est veritas cognoscenda, per quam possunt alia cognosci.* Quod de veritate divina intelligere videtur. – Videtur ergo ex verbis eius quod ipsum Deum, qui sua veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.

* Cap. VII.

* Cap. XXV.

* Cap. XXXI.

* Lib. I, cap. XV.

Ad idem etiam pertinere videntur verba eiusdem quae ponit in XII *de Trin.* *, sic dicens: *Rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent.* Rationes autem incommutabiles et sempiternae alibi quam in Deo esse non possunt: cum solus Deus, secundum fidei doctrinam, sit sempiternus. Videtur igitur sequi quod Deum in ista vita videre possimus, et per hoc quod eum et in eo rationes rerum videmus, de aliis iudicemus.

* Cap. II.

Non est autem credendum quod Augustinus hoc in verbis praemissis senserit, quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus. Qualiter igitur illam *incommutabilem veritatem,* vel istas *rationes aeternas,* in hac vita videamus, et secundum eam de aliis iudicemus, inquirendum est.

Veritatem quidem in anima esse, ipse Augustinus in libro *Soliloquiorum* * confitetur: unde ex aeternitate veritatis immortalitatem animae probat. Non solum autem sic veritas est in anima sicut

* Lib. II, cap. XIX.

1 alias] aliquas N, *om* P. 12 mentem quae] quod quae α, quod X, quae (... vident... absoluta esse) W, quod mens quae (... sit absoluta) NZ. 13 corporalibus *om* Y, corporeis P; sensibus *om* N. 16 vivet] videt αX; *vidè* pA. 18 vel A *solus*; *om*. 22 in imaginatione] imaginatione αWX*cd*, in imagine Z. 23 aliqui per spirituales effectus (spirituales *scribitur supra* per effectus) A *solus*; aliqui (aliquae DNYZP*c*) spirituales substantiae αDNXYZP*c*, aliqui spirituales GW, aliqui spirituales (*spat.*) E, aliqui viri spirituales *b*. 28 possimus] possumus αNWXY. 30 temporalia A *solus; om*. formam P*d*; forma. 32 aliquid A *solus*; quid. 33 aspicimus EGX; conspicimus. 35 In XII A *solus*; XII. Si ambo... id videmus P*c*; si ambo videmus verum esse quod dico, qui (ubi DYZ*b*) quaeso hoc (hic *b*) videmus αDNWYZ*b*, si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo (videmus... sed ambo *hom om*) EG; X *ut* A *sine* quod dico *et* hic *pro* id.

22 possimus] possumus CHXYZ. 23 rationes *hic* A *solus*; *post* rerum. 24 iudicemus A *solus*; iudicamus. 27 possimus (*sequitur in* A *supra marginem* cum dicat in libro De Videndo Deo ad Paulinam, *sed textus Augustini, qui folio verso sequebatur, deletus est; ergo mero casu verba supra marginem non deleta sunt*) cum contrarium (commentator N) dicat in libro De Videndo Deo ad Paulinam *addunt omnes. Cf. casum similem II. 15,* 295 a 4, *ubi etiam verba delenda sed non deleta transcriptor continuae orationi accommodare conatus est.* 30 videamus *Littera* a *deleri videtur, sed cur delenda esset omnino non apparet; cf. statim* iudicemus. 33 ex EG; ab.

Deus per essentiam in rebus omnibus dicitur; neque sicut in rebus omnibus est per suam similitudinem, prout unaquaeque res in tantum dicitur vera inquantum ad Dei similitudinem accedit: non enim in hoc anima rebus aliis praeferretur. Est ergo speciali modo in anima inquantum veritatem cognoscit. Sicut igitur animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, cum sit suum intellectum esse: ita id quod per animam cognitum est, verum est inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipso. Unde et Glossa super illud Psalmi *, *Diminutae sunt veritates a filiis hominum,* dicit quod, *sicut ab una facie resultant multae in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum* *. Quamvis autem diversa a diversis cognoscuntur et creduntur vera, tamen quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici: secundum quod universaliter in mentibus omnium divinae veritatis quasi quaedam imago resultat. Inquantum ergo quaelibet mens quicquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus iudicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. Et hunc sensum confirmant Augustini verba in libro *Soliloquiorum* *, qui dicit quod *scientiarum spectamina videntur in divina veritate sicut haec visibilia in lumine solis,* quae constat non videri in ipso corpore solis, sed per lumen, quod est similitudo solaris claritatis in aere et similibus corporibus relicta.

* Ps. XI, 2.

* Ex Augustino, *Enarrat.* in Ps. XI.

* Lib. I, cap. VIII.

Ex his ergo verbis Augustini non habetur quod Deus videatur secundum suam substantiam in hac vita, sed solum sicut in speculo. Quod et Apostolus de cognitione huius vitae confitetur, dicens, I *Cor.* XIII[12]: *Videmus nunc per speculum in aenigmate.*

Quamvis autem hoc speculum quod est mens humana, de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humana accipi potest, non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur: cum et ipsa anima de seipsa cognoscat quid est per hoc quod naturas intelligit sensibilium, ut dictum est *. Unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut causa cognoscitur per effectum.

* Cap. XLV. XLVI.

---

4 inquantum *casu bis* A. 5 praeferretur αNW; praeferetur CDX, praefertur EGYZ*b*P*c*. 6 speciali] spirituali αZ*cd*. 7 animae] anima NYZ *et forte* A. 10 quae EGsZ*b*P; quod. 11 intellectum *(supra marginem)* intelligere Z. 14 in ipso (*nempe* in cognito per animam) A *solus*; in ipsa. 15 Psalmi] Psalmistae P*c*. 16 multae] multa C, multae similitudines Y, multae facies P*d*; *lac.* W. 19 cognoscuntur et creduntur A *solus*; cognoscantur et credantur. 23 omnium A *solus*; omnium hominum G, hominum *ceteri.*

4 confirmant Augustini verba A *solus*; confirmant (confirmatum EG) verbo (verba DNWZsG*b*P*c*) Augustini. libro Soliloquiorum *b*; soliloquiis. 7 haec A *solus*; et W, *om ceteri.* 16 in aenigmate CENXY*c*; et aenigmate BFGH*b*, et in aenigmate WZsG, *om* D; in aenigmate ... speculum *hom om d*; P *legit:* nunc per speculum. Quod et si mens humana *etc.* 18 similitudinem] similitudine αNWX. 22 anima DEG*b*; *om.* 23 intelligit *hic* A *solus; post* sensibilem. 24 nec EGX*b*P*c*; *om.* 25 potest] non potest DY; *cf. var. praeced.* 26 sicut causa cognoscitur EG*b*; sic (si W, *om* YZ, sicut P*c*) cognoscatur causa αNWZP*c*, in causa cognoscatur D, sic causa cognoscitur X.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod in hac vita substantias separatas nullo modo quidditative possumus intelligere, deducit ulterius Sanctus Thomas quod multo minus essentiam Dei videre possumus in hac vita: – nos videlicet, puri viatores, ut excludamus Christum, qui simul erat comprehensor et viator. Circa hoc autem duo facit: primo, probat propositum; secundo, removet quasdam obiectiones *.

* Num. III.

I. Quantum ad primum, *arguit primo ratione,* sic. Non possumus in hac vita intelligere substantias separatas, propter connaturalitatem intellectus nostri ad phantasmata. Ergo multo minus essentiam divinam videre possumus. – Probatur consequentia. Quia divina essentia transcendit omnes substantias separatas; et per consequens magis distat a phantasmatibus quam aliae substantiae separatae.

Secundo arguit a signo. Quanto magis mens nostra ad contemplanda spiritualia elevatur, tanto magis abstrahitur a sensibilibus. Ergo ad divinam essentiam videndam, quae est ultimus terminus contemplationis, oportet mentem totaliter a sensibus corporeis esse absolutam, vel per mortem vel per raptum. – Confirmatur auctoritate *Exodi* XXXIII.

II. Advertendum quod ex probatione sumpta a signo, cum videlicet dicitur oportere mentem, ad hoc ut videat divinam essentiam, esse totaliter abstractam a sensibus per mortem vel per raptum, dat Sanctus Thomas intelligere quid intendat per *hanc vitam,* dum dicit quod in hac vita videre essentiam divinam non possumus. Non enim per hanc vitam intelligit esse naturale hominis viventis: sed intelligit exercitium sensuum circa sensibilia. Et est sensus quod homo utens sensibus videre non potest divinam essentiam, sed oportet ad eam videndam quod abstrahatur ab usu omnium sensuum: vel per mortem, in qua etiam amittitur esse hominis naturale; vel per raptum, in quo, stante esse naturali hominis superioris naturae, abstrahitur mens ab eo quod sibi per naturam conveniebat, scilicet ab eo quod est intelligere per phantasmata.

2. Advertendum ulterius, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. XIII *, quod ad visionem divinae essentiae non requiritur, per se loquendo, abstractio animae a corpore secundum esse. Immo nec etiam abstractio eius ab operibus partis vegetativae: *cum operatio intellectus huiusmodi operationibus non admisceatur; et ad ipsas non requiratur intentio,* ut per earum actus oporteat intentionem ab operatione intellectiva averti. Sed requiritur abstractio ab operationibus sensitivis: *quia intellectus operationibus sensibilibus admiscetur, et ita ex sensibilibus eius puritas quodammodo inquinatur; et etiam quia tam operationi sensus quam intellectus oportet intentionem adesse,* et ita intentio ad unam retrahit ab alia. Ideo non dixit Sanctus Thomas quod oporteat animam a corpore separari, aut ab omni alia operatione abstrahi, ad hoc ut divinam essentiam intueatur: sed quod *oportet ipsam totaliter a corporeis sensibus esse absolutam, vel per mortem vel per aliquem raptum.*

* Art. 4.

Attendendum tamen quod secundum communem quidem cursum, et communem divinae gubernationis ordinem, non potest quis videre divinam essentiam nisi anima separetur a corpore. Per miraculum tamen, ut tenet Sanctus Thomas Prima, q. XII, a. 11, ad 2; et *Verit.*, q. X, a. 11; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 7, potest fieri ut quis in hac vita existens, a sensibus abstractus, ipsam videat. Communem igitur modum tetigit Sanctus Thomas cum dixit quod oportet mentem esse totaliter a sensibus cor-

poreis absolutam *per mortem;* particularem vero modum et miraculosum tetigit dum addidit *vel per raptum;* dans intelligere quod potest quidem absolute per potentiam divinam fieri ut quis in hac vita Dei essentiam videat; non tamen est pro statu viae potentia aliqua in anima humana, neque per principia naturalia neque per habitus viae infusos, per quam possit Dei essentiam intueri.

3. Quare autem oporteat in tali visione animam totaliter a sensuum operationibus abstrahi, assignat Sanctus Thomas in loco allegato*, et IIa IIae, q. CLXXV, a. 4, duplicem rationem. Quarum una est, *quia anima, in qua omnes potentiae cognoscitivae radicantur, non potest simul habere intentionem ad actus plurium potentiarum, nisi illi actus sint ad invicem tanquam unus actus ordinati. Ideo, cum totaliter attendit ad actum unius potentiae, oportet ut ab actu alterius potentiae abstrahatur: sicut apparet in illo in quo operatio visus fortissime intenditur, non enim percipit auditu ea quae dicuntur. In visione autem divinae essentiae oportet totam animae intentionem colligi: cum divina essentia sit vehementissimum intelligibile, ad quod pertingere non potest nisi toto conamine in illud tendat. Ideo necesse est ut omnino fiat abstractio a corporeis sensibus.*

* *De Verit.*, q. XIII, a. 3.

Alia est, *quia oportet, cum intellectus supra communem modum elevatur ad videndum summum immaterialium scilicet divinam essentiam, ut etiam in illo actu* [*ab usu**] *virtutum sensitivarum abstrahatur omnino.*

* Vid. *de Ver.*, art. cit., fin.

III. Quantum ad secundum*, adducit Sanctus Thomas duas instantias. Prima est, quia in Sacra Scriptura aliqui vidisse Deum dicuntur: ut videlicet patet de Iacob, *Gen.* XXXII*; et de Moyse, *Num.* XII*; et de Isaia, *Isaiae* VI**.

* Cf. init. Comment.
* Vers. 30.
* Vers. 8.
** Vers. 1.

Respondet autem, et est de mente Dionysii, IV cap. *Cael. Hier.*, quod hoc intelligendum est aut secundum imaginariam vel corporalem visionem, vel per aliquas corporeas species, aut exterius aut interius formatas, in quibus divinae virtutis praesentia demonstrabatur; aut etiam secundum quod aliquae spirituales substantiae* aliquam de Deo intelligibilem cognitionem perceperunt.

* Cf. text. et var.

2. Circa hanc secundam partem responsionis, advertendum quod Sanctus Thomas tangit responsionem Gregorii, quae ponitur in Glossa, *Gen.* XXXII*. Interpretatur enim Gregorius huiusmodi visiones de visione spirituali, qua sanctorum mentes in via, divino adiutae lumine, Deum contemplantur. Qua visione habetur aliqua perfectior cognitio de Deo quam per lumen naturale aut per res sensibiles: cum illud supernaturale lumen sit expressior Dei similitudo quam sit lumen naturale intellectus, et quam sint res sensibiles. Et quia divinae revelationes, ut inquit Sanctus Thomas *super Isaiam* VI*, et *super Matth.* II**, ad homines non perveniunt nisi mediantibus angelis, ideo hic dicitur quod aliquando fiunt tales visiones *secundum quod spirituales substantiae aliquam de Deo intelligibilem veritatem perceperunt,* scilicet divinitus instructi, (supple) *et illam hominibus revelarunt.* Et propter hoc dicuntur tales vidisse Deum, inquantum ab angelis in persona Dei divinam revelationem acceperunt.

* Ad vers. 24.
* Ad vers. 1.
** Ad vers 12.

Fortassis autem est corruptus textus, debetque sic habere: *vel etiam secundum quod aliqui spirituales aliquam cognitionem de Deo intelligibilem perceperunt.* Et tunc planus est sensus. Aliqui enim res divinas sub figuris corporalibus divinae virtutis praesentiam demonstrantibus percipiunt: aliqui vero ex intrinseca illuminatione absque corporalibus figuris.

Sed attendendum quod, licet hic modus sit communis quo aliqui dicuntur vidisse Deum, Paulum tamen et Moysen Sanctus Thomas excipit in Qu. de *Verit.*, q. X, a. 11, ad 1; et q. XIII, a. 2; et Prima, q. XII, a. 11, ad 2; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 7*; et hoc de mente Augustini, XII *super Gen. ad litt.**, et in *Libro de Videndo Deum ad Paulinam**. Nam de istis concedit quod divinam essentiam in hac vita viderint, sed tamen per omnimodam abstractionem a sensibus.

* Ad 4, 5.
* Cap. XXVII.
* Ep. CXLVII, cap. XIII (Migne P. L.).

IV. Secunda instantia est*, quia Augustinus, in IX et in XII *de Trin.*, in XII *Confess.*, in libro *de Vera Relig.*, et in libro *Soliloquiorum,* videtur velle quod ipsum Deum, qui veritas est, videamus, et per ipsum alia cognoscamus.

* Cf. n. III, init.

2. Respondet Sanctus Thomas et dicit primo, quod non est credendum in illis locis intendere Augustinus quod in hac vita divinam essentiam videre possimus: cum contrarium dicat in *Libro de Videndo Deum ad Paulinam**.

* Vide text. et var. b 27.

Dicit secundo, – quia Augustinus vult [quod] *incommutabilem veritatem,* vel *rationes aeternas,* idest formas intellectas in divino intellectu existentes, in hac vita videamus, et secundum eam de aliis iudicemus; – quod, cum veritas, scilicet subsistens, sit, secundum etiam Augustinum in libro *Soliloquiorum,* in anima; et non solum sicut Deus in omnibus rebus per essentiam invenitur, neque sicut in omnibus rebus est per suam similitudinem, quia in hoc aliis rebus non praefertur*, sed spirituali modo, inquantum cognoscitur: sicut omnes res verae dicuntur in suis naturis secundum quod similitudinem illius summae naturae quae est ipsa veritas, habent; ita id quod per animam est cognitum, est verum inquantum illius divinae veritatis quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in anima. Quod quidem ostenditur per glossam super illud Psalmi, *Diminutae sunt veritates a filiis hominum.* Et quia quaedam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia tam practica quam speculativa, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago invenitur; inquantum quicquid mens per certitudinem cognoscit, in iis principiis intuetur, et per ea de omnibus iudicat, dicitur omnia in divina veritate, vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus iudicare. Quem sensum etiam Augustinus ipse in *Soliloquiis* confirmat.

* Cf. text. et var.

Ex iis patet quod ex verbis Augustini superius allegatis, non habetur quod Deus videatur in hac vita secundum suam substantiam, sed solum sicut in speculo: ut etiam dicitur I *Cor.*, XIII.

Dicit tertio quod, quamvis hoc speculum quod est mens humana, propinquius Dei similitudinem repraesentet, idest, sit similitudo Deo propinquior quam res inferiores; cognitio tamen Dei quae ex ipsa accipi potest, non excedit genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, cum et de seipsa quid sit per naturam sensibilium cognoscat. Unde nec altiori modo per hanc viam cognosci Deus potest quam sicut cognoscitur causa per effectum.

3. Circa hoc ultimum dictum, considerandum est quod non dixit Sanctus Thomas cognitionem de Deo ex mente, in qua sicut in quodam speculo cognoscitur, non esse altiorem Dei cognitione quam ex sensibilibus naturis accipimus: sed dixit illam *non excedere hoc genus cognitionis,* quasi videlicet ad superius quoddam cognitionis genus pertineat. Quia illa quidem cognitio est altior, eo quod, quanto effectus est nobilior et maxime causae appropinquat, tanto cognitio causae per illum effectum sit altior et perfectior, constat autem mentem humanam esse nobiliorem effectum Dei quocumque effectu sensibili: non est tamen cognitio superioris generis. Cum enim duplex genus cognitionis ex parte rei cognitae superius* sit tactum, scilicet cognitio *quid est,* et cognitio *quia;* item duplex ex parte cognoscentis, scilicet cognitio ex phantasmatibus sumpta, et cognitio sumpta ex participatione superioris luminis*: cognitio sumpta de Deo ex mente humana ita est cognitio originata ex phantasmatibus sicut et cognitio de ipso immediate ex sensibilibus sumpta; quia ipsa cognitio quam habet anima de seipsa quantum ad *quid est,* oritur ex cognitione naturarum sensibilium, ut superius* est ostensum; et per consequens cognitio Dei ex ipsa mentis cognitione a phantasmatibus originatur. – Similiter talis cognitio ita est cognitio causae per effectum inadaequatum, quae dicitur cognitio *quia est,* sicut et cognitio Dei immediate ex sensibilibus sumpta: quia nullus effectus est qui sit divinae naturae adaequatus. – Et sic patet quod utraque harum cognitionum ad idem genus pertineat, licet una sit altior et perfectior altera in illo genere.

* Cap. praec.
* Cf. supra in hoc Comm. n. III, 2.
* Cap. praec.

CAPITULUM QUADRAGESIMUM OCTAVUM

A 49v a 33.

QUOD ULTIMA HOMINIS FELICITAS NON SIT IN HAC VITA.

Si ergo humana felicitas ultima non consistit in cognitione Dei qua communiter ab omnibus vel pluribus cognoscitur secundum quandam aestimationem confusam, neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per viam demonstrationis in scientiis speculativis, neque in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut in superioribus est ostensum * [* Cap. xxxviii sqq.]; non est autem possibile in hac vita ad altiorem Dei cognitionem pervenire ut per essentiam cognoscatur * [* Cap. praec.], vel saltem ita quod aliae substantiae separatae intelligantur, ut ex his posset Deus quasi de propinquiori cognosci, ut ostensum est * [* Cap. xlv.]; oportet autem in aliqua Dei cognitione felicitatem ultimam poni, ut supra * [* Cap. xxxvii.] probatum est: impossibile est quod in hac vita sit ultima hominis felicitas.

Item. Ultimus finis hominis terminat eius appetitum naturalem, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur: si enim adhuc movetur ad aliud, nondum habet finem in quo quiescat. Hoc autem in hac vita non est possibile accidere. Quanto enim plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augetur, quod est hominibus naturale: nisi forte aliquis sit qui omnia intelligat. Quod in hac vita nulli unquam accidit qui esset solum homo, nec est possibile accidere: cum in hac vita substantias separatas, quae sunt maxime intelligibilia, cognoscere non possimus, ut ostensum est * [* Cap. xlv.]. Non est igitur possibile ultimam hominis felicitatem in hac vita esse.

Adhuc. Omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo: unde a loco quo corpus naturaliter movetur, non recedit nisi per motum violentum, qui contrariatur appetitui. Felicitas autem est ultimus finis, quem homo naturaliter desiderat. Est igitur hominis desiderium naturale ad hoc quod in felicitate stabiliatur. Nisi igitur cum felicitate pariter immobilem stabilitatem consequatur, nondum est felix, eius desiderio naturali nondum quiescente. Cum igitur aliquis felicitatem consequitur, pariter stabilitatem et quietem consequetur: unde et omnium haec est de felicitate conceptio, quod de sui ratione stabilitatem requirat; propter quod Philosophus dicit, in I *Eth.* * [* Cap. x, 8; s. Th. l. 15.], quod *non aestimamus felicem esse chamaeleontem quendam*. In vita autem ista non est aliqua certa stabilitas: cuilibet enim, quantumcumque felix dicatur, possibile est infirmitates et infortunia accidere, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit illa, in qua ponitur felicitas. Non est igitur possibile in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.

Amplius. Inconveniens videtur et irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis ipsius sit parvum: sequeretur enim quod natura in maiori tempore suo fine privaretur; unde videmus quod animalia quae parvo tempore vivunt, parvum etiam tempus ad hoc quod perficiantur habent. Si autem felicitas consistat in perfecta operatione secundum virtutem perfectam * [* X *Ethic.*, vii, 1; s. Th. l. 10.], vel intellectualem vel moralem, impossibile est eam advenire homini nisi post tempus diuturnum. Et hoc maxime in speculativis apparet, in quibus ultima felicitas hominis ponitur, ut ex dictis * [* Cap. xxxvii.] patet: nam vix in ultima aetate homo ad perfectum in speculatione scientiarum pervenire potest. Tunc autem, ut plurimum, modicum restat humanae vitae. Non est igitur possibile in hac vita ultimam hominis felicitatem esse.

Praeterea. Felicitatem perfectum quoddam bonum omnes confitentur: alias appetitum non quietaret. Perfectum autem bonum est quod omnino caret admixtione mali: sicut perfecte album est quod est omnino impermixtum nigro. Non est autem possibile quod homo in statu istius vitae omnino sit immunis a malis: non solum corporalibus, quae sunt fames, sitis, aestus et frigus, et alia huiusmodi; sed etiam a malis animae. Nullus enim invenitur qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur; qui non aliquando praetereat medium, in quo virtus consistit * [* II *Ethic.*, vi, 15; s. Th. l. 7.], vel in plus vel in minus; qui non etiam in aliquibus decipiatur; vel saltem ignoret quae scire desiderat; aut etiam debili opinione concipiat ea de quibus certitudinem habere vellet. Non est igitur aliquis in hac vita felix.

Adhuc. Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa: non solum ut nunc, cum eam

---

1 consistit GX*b*; consistat. 7 in cognitione] cognitione αN; *lac.* X. 9 est *post* autem αEY*b*P*c*. 12 posset *b*; possit. 15 felicitatem] felicitatis αX, felicitas (ultima) Y. 16 est] igitur *addunt* NYZsG*b*. 18 appetitum *hic* NWZ*b*; *post* naturalem. 22 non est possibile accidere] accidere non potest GNZ*b*P*c*, accidere E, est impossibile accidere sE. 24 hominibus A *solus*; omnibus. 30 possimus sG*b*; possumus. 39 immobilem A *solus*; immobiliter αWXYZ, immobiliterque EGN*b*P, *om cd*, immobilitatem (*om* stabilitatem) D. 42 consequetur] consequitur WP*c*. 45 quod, *vel* hoc, *quod legunt* NZ, *casu om* A.

1 aestimamus *an* aestimemus *habeat* A *non liquet*. 2 felicem esse *legimus cum* EGWX*b*; felicitatem *c*, felicem *ceteri*; A *habet* hoīez ēē *quod casui adscribimus: citatus enim Aristoteles* (1100 b 6): χαμαιλέοντά τινα τὸν εὐδαίμονα ἀποφαίνοντες; *praeterea, hominem variae fortunae subesse non est cur non existimaremus.* camaleontem A *solus*; camaleondam αXYZ*b*, camaleontam GW*c*, trimaleontam E, camelone a N, cornaleondam D, chamaleonta P*d*; *pro* quendam, quandam CGWX*c*, quaedam ZP. 4 cuilibet] cuiuslibet αDX. 21 dictis sG*b*; supradictis G, praemissis (apparet) D, praedictis *ceteri*. 22 perfectum in speculatione G; perfectam in speculatione αX, perfectionem in speculatione NWZ, perfectam speculationem DEYsG*b*P*c*. 26 esse] perfectam *addunt* P*d*. 27 perfectum NsEW *et post* bonum Z, perfectam. 30 perfecte A *solus*; perfectum. 34 corporalibus] sive carnalibus *addunt* P*d*. aestus A *solus*; *om*. 35 et frigus] frigus DEGW*b*P*c*. 43 aliquis *post* vita GZ.

sentit, eam refugiens, sed etiam cum eam recogitat. Hoc autem quod non moriatur, homo non potest assequi in hac vita. Non est igitur possibile quod homo in hac vita sit felix.

Amplius. Felicitas ultima non consistit in habitu, sed in operatione: habitus enim propter actus sunt. Sed impossibile est in hac vita continue agere quamcumque actionem. Impossibile est igitur in hac vita hominem totaliter esse felicem.

Item. Quanto aliquid est magis desideratum et dilectum, tanto eius amissio maiorem dolorem vel tristitiam affert. Felicitas autem maxime desideratur et amatur. Maxime igitur eius amissio tristitiam habet. Sed si sit in hac vita ultima felicitas, certum est quod amitteretur, saltem per mortem. Et non est certum utrum duratura sit usque ad mortem: cum cuilibet homini possibile sit in hac vita accidere morbos quibus totaliter ab operatione virtutis impeditur, sicut phrenesim et alios huiusmodi, quibus impeditur rationis usus. Semper igitur talis felicitas habebit tristitiam naturaliter annexam. Non erit igitur perfecta felicitas.

Potest autem aliquis dicere quod, cum felicitas sit bonum intellectualis naturae, perfecta et vera felicitas est illorum in quibus natura intellectualis perfecta invenitur, idest in substantiis separatis: in hominibus autem invenitur imperfecta, per modum participationis cuiusdam. Ad veritatem enim intelligendam plene, non nisi per quendam inquisitionis motum pertingere possunt; et ad ea quae sunt secundum naturam maxime intelligibilia, omnino deficiunt, sicut ex dictis * patet. Unde nec felicitas, secundum suam perfectam rationem, potest hominibus adesse: sed aliquid ipsius participant, etiam in hac vita. Et haec videtur fuisse sententia Aristotelis de felicitate. Unde in I *Ethicorum* *, ubi inquirit utrum infortunia tollant felicitatem, ostenso quod felicitas sit in operibus virtutis, quae maxime permanentes in hac vita esse videntur, concludit illos quibus talis perfectio in hac vita adest, esse beatos *ut homines*, quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes, sed modo humano.

* Cap. XLV.

* Cap. X, 16; s. Th. l. 16.

Quod autem praedicta responsio rationes praemissas non evacuet, ostendendum est. Homo enim etsi naturae ordine substantiis separatis sit inferior, creaturis tamen irrationabilibus superior est. Perfectiori igitur modo suum finem ultimum consequitur quam illa. Illa vero sic perfecte suum finem ultimum consequuntur quod nihil aliud quaerunt: grave enim, cum fuerit in suo *ubi*, quiescit; animalia etiam cum fruuntur delectabilibus secundum sensum, eorum naturale desiderium quietatur. Oportet igitur multo fortius quod, cum homo pervenerit ad suum finem ultimum, naturale eius desiderium quietetur. Sed hoc non potest fieri in vita ista. Ergo homo non consequitur felicitatem, prout est finis proprius eius, in hac vita, ut ostensum est. Oportet ergo quod consequatur post hanc vitam.

Adhuc. Impossibile est naturale desiderium esse inane: *natura enim nihil facit frustra* *. Esset autem inane desiderium naturae si nunquam posset impleri. Est igitur implebile desiderium naturale hominis. Non autem in hac vita, ut ostensum est. Oportet igitur quod impleatur post hanc vitam. Est igitur felicitas ultima hominis post hanc vitam.

* II *de Caelo*, XI; s. Th. l. 16.

Amplius. Quandiu aliquid movetur ad perfectionem, nondum est in ultimo fine. Sed omnes homines in cognoscendo veritatem semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem: quia illi qui sequuntur, superinveniunt aliqua illis quae a prioribus sunt inventa, sicut etiam dicitur in II *Metaphysicae* *. Non igitur homines in cognitione veritatis sic se habent quasi in ultimo fine existentes. Cum igitur in speculatione, per quam quaeritur cognitio veritatis, maxime videatur ultima felicitas hominis in hac vita consistere, sicut etiam ipse Aristoteles probat in X *Eth.* *, impossibile est dicere quod homo in hac vita ultimum suum finem consequatur.

* S. Th. l. 1; Did. I α, I, I.

* Cap. VII; s. Th. l. 10 sq.

Praeterea. Omne quod est in potentia, intendit exire in actum. Quandiu igitur non est ex toto factum in actu, non est in suo fine ultimo. Intellectus autem noster est in potentia ad omnes formas rerum cognoscendas: reducitur autem in actum cum aliquam earum cognoscit. Ergo non erit ex toto in actu, nec in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit. Sed hoc non potest homo assequi per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus. Non est igitur possibile quod ultima felicitas hominis sit in hac vita.

Propter has autem et huiusmodi rationes, Alexander et Averroes posuerunt ultimam hominis felicitatem non esse in cognitione humana, quae est per scientias speculativas, sed per continuationem cum substantia separata, quam esse credebant possibilem homini in hac vita *. Quia vero Aristoteles vidit quod non est alia cognitio hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo.

* Cf. cap. XLII, XLIII.

In quo satis apparet quantam angustiam patiebantur hinc inde eorum praeclara ingenia. A quibus angustiis liberabimur si ponamus, secundum probationes praemissas, hominem ad veram

---

1 eam refugiens A *solus*; et (*om b*) eam refugit. 13 vel *b*; et. 16 amitteretur] amitteret E, amittitur Y, amittetur GNWP*c*; *pro* per mortem, post mortem BZ. 17 duratura EG*b*P; diuturna. 21 alios A *solus*; alia. quibus EG*b*; in quibus. 32 ad *om* αDNXY. 36 hominibus] omnibus αDNZ, omnibus hominibus P*c*. 40 felicitatem] infelicitatem αDX. 41 operibus ENZ*b*; opinionibus G, operationibus *ceteri*. 43 adest] quod adest αX, quod est E, qui est G, quidem adest P*c*. 49 irrationabilibus] irrationalibus *b*P*d*. 54 delectabilibus EGX; delectationibus.

10 desiderium naturae EGXY*b*; naturale desiderium NZ, naturae desiderium αDWP*c*. 11 impleri *scribitur supra* terminari, *quod non deletur*. 18 in cognoscendo A *solus*; cognoscendo. 20 superinveniunt EG; quod inveniunt Z, semper inveniunt *ceteri*. aliqua illis] aliqua extranea illis NZ, aliqua alia ab illis *b*, alia ab illis P*c*. 21 sunt *post* inventa P*d*. etiam DEGX*b*; *om*. 29 suum *hic* A *solus*; *om* N, *post* finem *ceteri*. 47 Quia ... hac vita *hom om* EGNZ. 55 hominem A *solus*; homines.

felicitatem post hanc vitam pervenire posse, anima hominis immortali existente, in quo statu anima intelliget per modum quo intelligunt substantiae separatae, sicut in Secundo huius Operis * ostensum est.

* Cap. LXXXI, *Sciendum.*

Erit igitur ultima felicitas hominis in cognitione Dei quam habet humana mens post hanc vitam, per modum quo ipsum cognoscunt substantiae separatae. Propter quod, *Matth.* v[12], Dominus *mercedem nobis in caelis* promittit; et *Matth.* XXII[30], dicit quod Sancti *erunt sicut Angeli, qui vident semper Deum in caelis*, ut dicitur *Matth.* XVIII[10].

---

b 4 nobis *hic* GNZ*b*; *post* caelis. 5 erunt] etiam αWX; *lac.* Y. 6 semper *om* EG, *post* Deum Pc.

Commentaria Ferrariensis

Ex praemissis infert Sanctus Thomas unum corollarium, scilicet quod *impossibile est in hac vita esse ultimam hominis felicitatem.*

I. *Et arguit primo,* ex praedictis, sic. In aliqua Dei cognitione oportet ultimam felicitatem poni, ut superius est ostensum. Sed non in aliqua cognitione quae possit in hac vita haberi, ut ex praedictis constat. Ergo non potest in hac vita esse ultima hominis felicitas.

Secundo. In hac vita non potest terminari appetitus sciendi, cum quanto plus aliquis intelligit, tanto magis in eo desiderium intelligendi augeatur: nisi sit aliquis qui omnia intelligat. Quod nulli unquam qui esset solum homo, accidit: nec etiam potest accidere, cum substantias separatas cognoscere non possimus in hac vita. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ultimus finis hominis terminat eius naturalem appetitum, ita quod, eo habito, nihil aliud quaeritur.

Advertendum quod, cum dicimus ultimam hominis felicitatem non posse esse in hac vita, intelligimus de homine puro: non autem de Christo, qui in hac vita erat comprehensor, sive beatus, et viator. Propterea dixit Sanctus Thomas quod *nulli qui esset solum homo, accidit ut omnia intelligeret:* ne, inquam, Christum excluderet, qui omnia intelligebat. Sed ipse erat non solum homo, sed etiam Deus.

II. *Tertio.* In vita ista non est aliqua certa stabilitas: quia cuilibet possunt advenire infirmitates et infortunia, quibus impeditur ab operatione, quaecumque sit, in qua ponitur felicitas. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia cum aliquis felicitatem consequitur, pariter consequitur et stabilitatem: ut patet ex omni conceptione de felicitate. Propter quod inquit Aristoteles, I *Ethic.*, quod *non existimamus felicem chamaeleonta:* idest, eum qui variatur in vita, sicut chamaeleon, animal quod ad praesentiam cuiusque coloris (exceptis tamen quibusdam coloribus, ut refert Plinius, VIII lib. *) colorem mutat. – Patet etiam ratione. Quia, cum naturale desiderium hominis sit ad hoc ut in felicitate stabiliatur; sicut et omne quod movetur in finem, desiderat naturaliter stabiliri et quiescere in illo, ut patet ex rebus naturalibus, quae non nisi violenter recedunt a loco naturali: nisi cum felicitate pariter stabilitatem consequeretur, non esset eius naturali desiderio satisfactum; et sic non esset felix.

* Cap. XXXIII (Lips. 1875), al. LI.

Ad beatitudinem pertinere stabilitatem, probat Sanctus Thomas I[a] II[ae], q. v, a. 4, praeter rationem hic adductam, etiam ex ipsa visione divina: contra opinionem Origenis, *qui, aliquorum Platonicorum errorem secutus, posuit quod, post ultimam beatitudinem, homo potest fieri miser.* Require ibi.

III. *Quarto.* Impossibile est advenire homini perfectam operationem secundum virtutem speculativam vel moralem, nisi post diuturnum tempus: et maxime speculativam, quia vix homo in ultima aetate, et quando, ut plurimum, modicum restat humanae vitae, ad perfectam speculationem scientiarum pervenire potest. Ergo non potest in hac vita ultima hominis felicitas perfecta esse, si felicitas in tali operatione consistit. – Probatur consequentia. Quia videtur inconveniens et irrationabile quod tempus generationis alicuius rei sit magnum, tempus autem durationis eius sit parvum. Probatur: et quia natura suo fine maiori tempore privaretur; et quia in animalibus videmus oppositum.

Advertendum quod, circa generationem alicuius animalis, non est inconveniens quod tempus generationis sit maius tempore vitae: cum videamus aliquod animal natum statim mori. Sed inconveniens videtur quod talis sit ordo naturae alicuius speciei quod, pro maiori parte, tempus generationis excedat tempus vitae: videmus enim, ut inquit Sanctus Thomas, quod quae parvo tempore vivunt, parvo tempore perficiuntur.

Quinto. Non est possibile quod homo in statu huius vitae omnino sit immunis a malis, non solum corporis, sed etiam animae: cum nullus sit qui non aliquando inordinatis passionibus inquietetur; non aliquando praetereat medium, in quo consistit virtus; non circa cognitionem aut modum cognoscendi deficiat. Ergo non potest in hac vita esse felix. – Probatur consequentia. Quia perfectum bonum est quod omnino caret admixtione mali. Felicitatem autem omnes perfectum bonum confitentur esse.

IV. *Sexto.* Quod non moriatur, non potest assequi homo in hac vita. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa, etiam dum eam recogitat.

Adverte quod huic rationi subintelligenda est alia propositio, quam tanquam manifestam Sanctus Thomas praetermittit: scilicet quod *hominis felicis appetitus totaliter impletur.*

2. Circa autem ipsam rationem dubitatur. Quia videtur posse ad oppositum retorqueri, sic arguendo. Homo naturaliter refugit mortem, et tristatur de ipsa. Ergo felicitas hominis non est post mortem. Ergo est in hac vita. – Probatur prima consequentia. Quia *ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis.* Sequitur enim: Felicitas hominis est post mortem. Ergo mors ordinatur ad felicitatem tanquam medium necessarium. Ergo naturaliter appetitur: quia, si finis naturaliter desideratur, etiam media necessaria ad finem naturaliter desiderantur. Ergo non naturaliter eam homo refugit, neque de ipsa tristatur.

3. Ad hoc, negatur prima consequentia. Et ad probationem, negatur assumptum. Ad cuius probationem, negatur secunda consequentia. Dicitur enim, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. XLIX, a. 1, ad ult. *, quod *quamvis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quae sunt ad finem: sed ea appetitu rationali desiderat, consiliando de ipsis et eligendo ea.* Immo stant simul quod aliquid secundum se sit odibile et appetitui naturali repugnans, et tamen propter finem aliquem eligatur: sicut sectio membri appetitur propter sanitatem; et tamen sanitas naturaliter desideratur, et sectio habetur naturaliter odio. Ita etiam et in proposito finis naturaliter appetitur, et mortem naturaliter quilibet refugit: et tamen per mortem ad finem pervenitur; et propter ipsum finem appetitu rationali mors appetitur et eligitur. Ex quo patet illam consequentiam esse nullam, *Mors ordinatur ad felicitatem tanquam medium necessarium. Ergo naturaliter appetitur, sicut et ipsa felicitas.*

* Qu. 1, a. 1, qa 4, ad 4.

Ista consequentia forte teneret in rebus carentibus ratione, quia in illis est unica dumtaxat natura: non autem in homine, in quo sunt duae naturae aliquo modo, scilicet corruptibilis et incorruptibilis. Voluntas enim bonum utriusque naturae naturaliter desiderat: cum utraque sit de

perfectione suppositi. Ideo malum uniuscuiusque illarum naturali appetitui contrariatur.

V. *Septimo.* Impossibile est in hac vita agere continue quamcumque actionem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ultima felicitas non in habitu, sed in actione consistit: quantum scilicet ad ipsam beatitudinis essentiam.

Octavo. Felicitas quaecumque ponatur in hac vita, semper habet tristitiam naturaliter annexam. Ergo non erit perfecta felicitas. – Probatur antecedens. Quia amissio felicitatis, utpote rei maxime desiderabilis, maxime tristitiam habet. Quaecumque autem felicitas in hac vita ponatur, certum est quod amittetur, saltem per mortem; et non est certum quod durare debeat usque ad mortem, cum multa possint accidere in hac vita quibus homo totaliter ab operatione virtutis impeditur, puta phrenesis, (supple) et ista certitudo amissionis et incertitudo diuturnitatis felicitatis, non est absque tristitia.

Adverte quod haec ratio a sexta differt. Quia ibi considerabatur quod appetitus hominis non potest in hac vita impleri, cum naturaliter appetat non mori, et hoc assequi non possit. Hic autem consideratur admixtio tristitiae cum bono in quo felicitas poneretur.

VI. Ad has rationes responderi posset quod probant felicitatem perfectam non posse esse in hac vita: quod utique conceditur, quia ista convenit tantum substantiis separatis, in quibus est perfecta natura intellectualis. Non autem probant quod felicitas quae nata est homini convenire, quae est imperfecta, cum in homine sit natura intellectualis imperfecta, non possit in hac vita haberi.

Confirmatur ista responsio ex Aristotele, I *Ethicorum.* Cum enim ostendisset felicitatem esse in operibus virtutum, quae maxime permanentes sunt, dixit eos quibus in hac vita talis perfectio adest, esse beatos *ut homines:* quasi diceret illos esse, non simpliciter beatos, sed *modo humano.*

VII. Sed haec responsio, inquit Sanctus Thomas, rationes praemissas non evadit.

Et arguitur primo sic. Oportet, cum homo ad ultimum suum finem pervenerit, ut naturale eius desiderium quietetur: cum irrationalia, quibus homo naturae ordine superior est, sic perfecte finem suum ultimum consequantur ut nihil aliud quaerant, ut patet in gravi et in brutis. Sed hoc non potest esse in hac vita. Ergo felicitatem, prout est finis proprius, homo consequi non potest in hac vita. Ergo post hanc vitam consequetur.

Secundo. Naturale desiderium hominis est implebile: alioquin esset inane. Sed non in hac vita impleri potest, ut ostensum est. Ergo implebitur post hanc vitam. Ergo etc.

Tertio. Homines in hac vita non se habent in cognitione veritatis quasi in ultimo fine existentes, sed semper se habent ut moti et tendentes ad perfectionem: cum illi qui sequuntur, semper inveniant* alia ab iis quae priores invenerunt, ut dicitur II *Metaph.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in speculatione, per quam quaeritur cognitio veritatis, ultima videtur felicitas hominis in hac vita consistere: ut ipse etiam Aristoteles, X *Ethicorum,* probat.

* Cf. text. et var.

Adverte quod haec ratio tenet de felicitate naturali, quae per studium et exercitium in speculativis scientiis quaeritur, de qua philosophi sunt locuti. Oportet enim talem esse perfectissimam cognitionem quae haberi et acquiri per tale exercitium potest. Et ad hanc cognitionem nullus in hac vita pervenit. – Non autem procedit de felicitate supernaturali. Quia secundum hanc rationem probaretur quod nec etiam post hanc vitam posset homo felicitatem adipisci: cum nullus videntium divinam essentiam sit in ultimo fine cognitionis veritatis, eo quod nullus divinam essentiam comprehendere possit. – Nisi forte dicamus quod quilibet videns divinam essentiam est in fine cognitionis veritatis quantum ad cognitionem specierum creatarum, quia, ut dicetur inferius*, quilibet Beatus in divina essentia omnes naturas creatas intelligit: et etiam quantum ad modum cognoscendi ipsum Deum, nullus est enim altior modus cognoscendi Deum quam ipsum per essentiam videre. Et sic ratio de omni fine concluderet.

* Cap. LIX.

Quarto. Homo per scientias speculativas, quibus in hac vita veritatem cognoscimus, non potest omnia, nec etiam materialia, cognoscere. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum id quod est in potentia intendat exire in actum; et intellectus noster sit in potentia ad omnes formas rerum: non erit ex toto in actu, neque in ultimo suo fine, nisi quando omnia, saltem ista materialia, cognoscit.

Confirmatur auctoritate Alexandri et Averrois.

2. Ad auctoritatem autem Aristotelis dicitur quod, quia vidit non esse aliam cognitionem hominis in hac vita quam per scientias speculativas, posuit hominem non consequi felicitatem perfectam, sed suo modo. (Supple) Non autem posuit quod felicitas quae est proprius finis ultimus hominis, non sit perfecta felicitas; et quod in hac vita suum proprium ultimum finem assequatur.

Advertendum, ut inquit Sanctus Thomas in Quarto, dist. allegata, eodem art., qu[a] 4 *, quod Aristoteles, in libro *Ethicorum,* de hac tantum felicitate hominis locutus est quae est *quaedam participatio verae beatitudinis, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario. Aliam autem, quae est post hanc vitam, nec asseruit nec negavit.* Ideo quod hoc loco dicitur, ipsum Aristotelem posuisse hominem non consequi beatitudinem in hac vita perfectam sed suo modo, non est intelligendum quasi posuerit hominem in hac vita consequi beatitudinem imperfectam, perfectam autem post hanc vitam: sed quia posuit quidem in libro *Ethicorum* hominem consequi posse beatitudinem imperfectam in hac vita, qualis, inquam, sibi in hac vita potest evenire; an autem post hanc vitam perfectam sit felicitatem habiturus, non determinat.

* Vid. supra, n. IV, 3.

3. Ex praedictis infert Sanctus Thomas quod nos liberamur ab angustia quam praeclara ingenia philosophorum passa sunt: ponentes, secundum probationes praemissas, homines ad veram post hanc vitam felicitatem pervenire posse, anima immortali existente, quando intelliget per modum substantiarum separatarum, ut in secundo libro est ostensum.

Ultimo loco, ex universo superiori processu de felicitate, infert Sanctus Thomas primam conclusionem principaliter intentam*, hanc scilicet: *Ultima hominis felicitas erit in cognitione Dei post hanc vitam, quam habebit mens humana per modum substantiarum separatarum.*

* Cf. cap. XXV, fin., *Ultimus autem.*

CAPITULUM QUADRAGESIMUM NONUM

A 5or b2.

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE NON VIDENT DEUM PER ESSENTIAM EX HOC QUOD COGNOSCUNT EUM PER SUAM ESSENTIAM.

OPORTET autem inquirere utrum haec ipsa cognitio qua substantiae separatae, et animae post mortem, cognoscunt Deum per suas essentias, sufficiat ad ipsarum ultimam felicitatem.

Ad cuius veritatis indaginem, primo ostendendum est quod per talem modum cognitionis non cognoscitur divina essentia.

Contingit enim ex effectu cognoscere causam multipliciter. Uno modo, secundum quod effectus sumitur ut medium ad cognoscendum de causa quod sit, et quod talis sit: sicut accidit in scientiis, quae causam demonstrant per effectum. – Alio modo, ita quod in ipso effectu videatur causa, inquantum similitudo causae resultat in effectu: sicut homo videtur in speculo propter suam similitudinem. Et differt hic modus a primo. Nam in primo sunt duae cognitiones, effectus et causae, quarum una est alterius causa: nam cognitio effectus est causa quod cognoscatur eius causa. In modo autem secundo una est visio utriusque: simul enim dum videtur effectus, videtur et causa in ipso. – Tertio modo, ita quod ipsa similitudo causae in effectu sit forma qua cognoscit causam suus effectus: sicut si arca haberet intellectum, et per formam suam cognosceret artem a qua talis forma, velut eius similitudo, processit. – Nullo autem istorum modorum per effectum potest cognosci de causa *quid est*, nisi sit effectus causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur.

Substantiae autem separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum: non autem primo modo, quia sic eorum cognitio esset discursiva; sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia; et modo tertio, inquantum quaelibet earum videt Deum in seipsa. Nulla autem earum est effectus adaequans virtutem Dei, ut in secundo libro* ostensum est. Non est igitur possibile quod per hunc modum cognitionis ipsam divinam essentiam videant.

* Cap. xxii sqq.

Amplius. Similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius; sicut forma domus quae est in mente artificis, est eiusdem speciei cum forma domus quae est in materia, vel potius species eius; non enim per speciem hominis intelligitur de asino vel equo quid est. Sed ipsa natura substantiae separatae non est idem specie cum natura divina, quinimmo nec genere, ut in primo libro* ostensum est. Non est igitur possibile quod substantia separata intelligat divinam substantiam per propriam naturam.

* Cap. xxv.

Item. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminatur. Divina autem essentia est infinita, comprehendens in se omnem perfectionem totius esse, ut in primo libro* ostensum est. Impossibile est igitur quod per aliquid creatum divina substantia videatur.

* Cap. xxviii, xliii.

Praeterea. Omnis intelligibilis species per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes significantes quod quid est *terminos* et *definitiones* vocamus. Impossibile est autem quod aliqua similitudo creata taliter Deum repraesentet: cum quaelibet similitudo creata sit alicuius generis determinati, non autem Deus, ut in Primo* ostensum est. Non est igitur possibile quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.

* Vide supra.

Amplius. Divina substantia est suum esse, ut in Primo* ostensum est. Ipsum autem esse substantiae separatae est aliud quam sua substantia, ut in Secundo* probatum est. Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit.

* Cap. xxii. * Cap. lii.

Cognoscit tamen substantia separata per suam substantiam de Deo quia est; et quod est omnium causa; et eminentem omnibus; et remotum ab omnibus, non solum quae sunt, sed etiam quae mente creata concipi possunt. Ad quam etiam cognitionem de Deo nos utcumque pertingere possumus: per effectus enim de Deo cognoscimus quia est, et quod causa aliorum est, aliis supereminens, et ab omnibus remotus. Et hoc est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita, ut Dionysius dicit, in Libro *De Mystica Theologia**, *cum Deo quasi ignoto coniungimur:* quod quidem contingit dum de eo *quid non sit* cognoscimus, quid vero sit penitus manet ignotum. Unde et ad huius su-

* Cap. i, ii.

---

6 indaginem A *solus*; indagōnem X, indagationem *ceteri*. 9 cognoscere *hic* EG*b*; *post* causam. 15 in effectu] in effectum αEXY*b*. 20 eius *hic solus* A; *post* causa. 24 ipsa EsG; in ipsa G*b*, *om ceteri*. 29 de causa A *solus*; causa. 36 et modo tertio] causa ex (et P) tertio modo XP.

5 genere] in genere BGW. 13 aliquid A *solus*; aliquod. 18 orationes EGXY*b*P*c*; definitiones Z, *om ceteri*. terminos et definitiones A *solus*; et terminos etiam BFHNWXY, et terminos etiam orationes C, terminos vel definitiones D, terminos et orationes EG, rationes et definitiones sG, terminos et orationes rationes et definitiones *b*, et terminos etiam definitiones *c*, terminos et rationes et definitiones P*d*. 20 taliter] totaliter NWZśGP*c*. 31 essentiam] suam essentiam Y, essentiam suam P*c*. 34 eminentem omnibus et remotum A *solus, mutans phraseos constructionem, sed an advertenter nescio;* eminens omnibus et remotus (remotis pEG). 40 aliis] et aliis YsGP*d*. remotus] remotis pE. 43 cum] quod NZP. 44 dum de eo] dum de Deo DGNWZP, cum de eo C, cum de Deo Y.

blimissimae cognitionis ignorantiam demonstrandam, de Moyse dicitur, *Exodi* xx[21], quod *accessit ad caliginem in qua est Deus.*

Quia vero natura inferior in sui summo non nisi ad infimum superioris naturae attingit, oportet quod haec ipsa cognitio sit eminentior in substantiis separatis quam in nobis. Quod per singula patet. Nam quanto propinquior et expressior alicuius causae effectus cognoscitur, tanto evidentius apparet de causa eius quod sit. Substantiae autem separatae, quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus, et expressius Dei similitudinem gerentes, quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Certius ergo sciunt substantiae separatae et clarius quam nos, quod Deus est. – Rursus: cum per negationes ad propriam cognitionem rei quoquo modo deveniatur, ut supra* dictum est, quanto plura et magis propinqua quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam ipsius cognitionem accedit: sicut magis accedit ad propriam hominis cognitionem qui scit eum non esse neque inanimatum neque insensibilem, quam qui scit solum eum non esse inanimatum, licet neuter sciat de homine quid sit. Substantiae autem separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua: et per consequens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Magis igitur accedunt ad propriam ipsius cognitionem quam nos: licet nec ipsae, per hoc quod seipsas intelligunt, divinam substantiam videant. – Item: tanto aliquis alicuius altitudinem magis novit, quanto altioribus scit eum esse praelatum: sicut, etsi rusticus sciat regem esse summum in regno, quia tamen non cognoscit nisi quaedam infima regni officia, cum quibus aliquid habet negotii, non ita cognoscit regis eminentiam sicut aliquis qui omnium principum regni dignitates novit, quibus scit regem esse praelatum; quamvis neuter altitudinem regiae dignitatis comprehendat. Nos autem nescimus nisi quaedam infima entium. Licet ergo sciamus Deum omnibus entibus eminere, non tamen ita cognoscimus eminentiam divinam sicut substantiae separatae, quibus altissimi rerum ordines noti sunt, et eis omnibus superiorem Deum esse cognoscunt. – Ulterius: manifestum est quod causalitas alicuius causae, et virtus eius, tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt. Ex quo manifestum fit quod substantiae separatae causalitatem Dei et eius virtutem magis cognoscunt quam nos, licet nos omnium entium eum esse causam sciamus.

* Cap. xxxix.

---

3 est (ē *ex* erat) A *solus*; erat. 4 in] et α. 6 ipsa *hic b*; *post* cogniKio. 10 evidentius sG; evidentior. 16 cum *om* NZ; *cf. var. seq.* 17 deveniatur A *solus*; pervenitur (... quanto autem plura) Z, cognoscitur pervenitur N, perveniatur *ceteri.* 19 propinqua P; propinqua ... tanto magis *hom om* NEG; propinqua *om ceteri.* 20 ipsius *hic* EGX*b*; *post* cognitonem. 22 neque inanimatum] neque insensatum αNWY*c*, animatum D; EG *om hom* eum ... qui scit. 27 et per ... propinqua *hom om* EG.

1 Magis ... quam nos *hom om* BCF. 4 substantiam EG*b*; essentiam. 7 esse *hic* A *solus; om* EG*b*, *post* summum *ceteri.* 8 quaedam infima regni officia *b et* infima *post* regni αDNWXYZ; quaedam infima regis officia EG, quosdam regni infimos officiales P*c*. 11 dignitates sG*b*; dignitatem. 13 comprehendat] comprehendit αX*cd*. Nos autem nescimus] Non autem novimus NZ, Nos autem non scimus P*c*. 23 fit DNYP*d*; est EW*b*, sit *ceteri.* 25 eum EGNX P*c et post* nos sY; *om*·

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas humanam felicitatem consistere in Dei cognitione quam habet anima separata ad modum substantiarum separatarum*; quia substantiae separatae duobus modis in divinam cognitionem feruntur, scilicet cognoscendo ipsum per essentias suas, et videndo ipsum per ipsius essentiam; vult nunc ostendere in qua istarum cognitionum beatitudo consistat.

Circa hoc autem quatuor facit: primo, probat *per illum modum quo substantiae separatae per suas essentias Deum cognoscunt, non cognosci divinam essentiam;* secundo, *ipsam per illum modum aliquam habere de Deo cognitionem,* circa medium capituli ostendit*; tertio, probat quod *in illa cognitione non quiescit substantiarum separatarum desiderium,* in sequenti capitulo; quarto, in eodem capitulo* propositum infert. Ex quibus tanquam manifestum vult habere quod *felicitas in cognitione Dei qua eius substantia videtur consistit**.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Substantiae separatae cognoscunt Deum per suas substantias sicut causa cognoscitur per effectum inadaequatum. Ergo impossibile est quod essentiam Dei videant per suas essentias.

Probatur consequentia. Quia, cum tribus modis ex effectu cognoscatur causa, – scilicet, tanquam ex medio per quod cognoscitur quod sit et quod talis sit, in quo modo cognoscitur effectus una cognitione, et alia cognitione causa; tanquam medio in quo causa videtur, inquantum similitudo causae resultat in effectu, sicut homo videtur in speculo, quo modo una cognitione et causa videtur et effectus; et tanquam medio *quo,* sive tanquam similitudine causae existente in effectu qua ipse effectus cognoscit causam, sicut esset de arca si haberet intellectum et cognosceret artem a qua processit, – per nullum istorum modorum cognosci potest de causa *quid est,* nisi effectus sit causae adaequatus, in quo tota virtus causae exprimatur.

Ad evidentiam autem antecedentis, inquit Sanctus Thomas quod substantiae separatae vident Deum per suas essentias tanquam causam per effectum, non primo modo, quia sua cognitio esset discursiva; sed secundo modo, inquantum una videt Deum in alia; et tertio modo, inquantum videt Deum in seipsa.

2. De materia huius rationis dictum est in superioribus*. Hoc tamen attendendum, quod idcirco duos modos videndi Deum ex suis essentiis substantiis separatis Sanctus Thomas attribuit, unum quo una videt Deum in alia, alterum quo videt Deum in seipsa, quia, licet utraque substantia sit medium eiusdem rationis considerata utriusque natura, sive materialiter, non tamen est eiusdem rationis in ratione medii in hac cognitione. Quia, cum una cognoscit Deum in seipsa, ipsa cognoscentis essentia se habet tanquam species intelligibilis, quae est medium quo elicitur intellectio: dum autem videt Deum in alia, essentia illius alterius non est medium veluti species intelligibilis, cum per seipsam non sit in intellectu cognoscentis*, sed tantum per suam similitudinem; sed est medium in ratione obiecti cogniti in quo aliud videtur, sicut quae sunt in speculo videntur in ipso speculo viso.

3. Attendendum etiam, cum inquit Sanctus Thomas quod substantiae separatae cognoscunt Deum per suas essentias sicut causa per effectum cognoscitur, *non tamen primo modo:* quod per hoc excluditur obiectio Scoti, II *Sent.*,

* Cf. Comment. cap. praec., fin.
* Num. v.
* Num. II.
* Cf. ibid., 3, *Advertendum postremo.*
* Lib. II, cap. xcvi sqq.
* Cf. lib. II, cap. xcviii. *Forte autem.*

* Fol. 31 v, 33 (Ven. 1497). d. III, q. IX*, arguentis cognitionem angeli esse discursivam, quia cognoscit causam per effectum. Patet enim ex iis quae dixit Sanctus Thomas, quod non omnis cognitio causae per effectum est discursiva: quia non semper alia est cognitio causae et alia cognitio effectus, ut unius cognitio possit esse causa cognitionis alterius; sed tunc tantum quando causa cognoscitur per effectum tanquam per medium prius cognitum et demostrativum causae. Hoc autem modo non cognoscit substantia separata Deum per effectum: sed aut utendo sua essentia tanquam specie intelligibili; aut una cognitione simul cognoscendo effectum et causam, quam in ipso effectu cognoscit.

II. *Secundo*. Natura substantiae separatae non est eiusdem speciei cum substantia divina. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia similitudo intelligibilis per quam intelligitur aliquid secundum substantiam, oportet quod sit eiusdem speciei, vel magis species eius: ut patet de domo in materia et in mente artificis. Ratio autem est, quia per speciem intelligibilem unius naturae non cognoscitur de altero quid est: tanquam scilicet per proprium repraesentativum quidditatis.

2. Circa probationem consequentiae, duo sunt attendenda. Primum est, quod idcirco, loquens Sanctus Thomas de specie intelligibili, inquit sub disiunctione quod oportet ipsam esse *eiusdem speciei* cum re intelligibili, *vel magis eius speciem*, quia ad suum propositum nihil refert quod illorum dicatur. Sufficit enim sibi quod oportet ut sit eiusdem speciei: nam, ut dicebat, per speciem hominis non intelligitur de asino vel equo quid est; similiter etiam in aliis. Sicut enim, nisi intelligens fieret unum cum re intelligibili, non intelligeret ipsam; ita, nisi fieret unum secundum rationem specificam, non intelligeret eius rationem et quidditatem; similitudo enim secundum eandem rationem requiritur ad cognitionem essentiae. – Quod tamen intelligendum est: aut formaliter, aut eminenter. Sive enim species per quam aliquid intelligitur, sit omnino et praecise eiusdem rationis cum intelligibili; sive eminenter ipsum contineat: per illam potest intelligibilis essentia cognosci. Propter hoc, cum omnis forma creata a divina natura deficiat, quia nec ipsam eminenter continet, nec est eiusdem rationis cum ipsa, immo est inferioris ordinis, ut dicitur Prima, q. XII, a. 2: non potest per quamcumque formam creatam divina essentia cognosci.

Sed licet Sanctus Thomas utatur disiunctione, videtur tamen magis declinare ad hoc quod forma intelligibilis sit species rei intelligibilis. Possunt enim dupliciter comparari intelligibile, et similitudo eius in intellectu. Uno modo, tanquam duo singularia unius naturae differentia secundum modum essendi, sicut domus in mente et domus in materia possunt dici duae singulares domus, quarum una habet esse materiale, altera immateriale: et tunc dicuntur unius speciei. Alio modo, ut species et eius cuius est species, sicut humanitas et homo, sive humanitas et Sortes: et tunc non dicuntur proprie unius speciei, sed unum dicitur species alterius. Videtur autem hic secundus modus convenientior esse. Quia, cum species intelligibilis in intellectu nostro, inquantum species alicuius intelligibilis, non sit limitata conditionibus et accidentibus individualibus illius naturae cuius est species, licet sit individuata inquantum est accidens receptum in intellectu: non potest dici individuum illius naturae proprie loquendo, non enim species hominis in intellectu est hic homo, puta Sortes aut Plato; sed comparatur ad rem extra intellectum sicut natura ad id quod talem naturam habet; sicut, si poneretur separata ab omnibus individuis secundum esse, et per se subsistens ut est separata secundum intellectum, quemadmodum posuit Plato, non compararetur ad ea quae sunt illius speciei sicut unum individuum ad aliud, sed sicut natura et species ad id cuius est natura aut species. Ideo convenientius dicitur talis similitudo esse *species* rei intelligibilis, quam esse *eiusdem speciei* cum illa.

3. Secundum est, quod ideo Sanctus Thomas non dixit absolute similitudinem intelligibilis qua intelligitur aliquid, esse eiusdem speciei vel speciem eius, sed addidit, *per quam cognoscitur secundum substantiam*, quia non convenit per aliquam similitudinem quae non est species rei intellectae, ipsam aliquo modo intelligi, puta quantum ad *an est*, et quantum ad aliqua praedicata communia: sed bene repugnat ut per talem speciem cognoscatur res perfecte et quidditative, quod est cognoscere ipsam quantum ad substantiam et essentiam.

III. *Tertio*. Omne creatum ad aliquod genus vel speciem determinatur. Divina autem essentia est infinita. Ergo etc.

Adverte quod fundamentum huius rationis est, quia oportet inter speciem et rem intellectam esse adaequationem, vel continentiam secundum eminentiam, speciei ad rem intellectam, ita quod quicquid est in re substantialiter, contineatur in similitudine et specie intelligibili intelligibiliter: alioquin intelligibile, in sua cognitione quidditativa, non perfecte uniretur intelligenti. Ex hoc enim habetur quod forma quae est ad aliquod genus determinata, non potest esse species intelligibilis essentiam illimitatam repraesentans: quia tunc inter speciem et rem intellectam non esset adaequatio. Ideo, cum quaelibet forma creata sit ad aliquod genus vel speciem determinata, essentia autem divina sit supra omne genus, optime sequitur per nullam formam creatam posse divinam essentiam cognosci.

2. Ex iis patet responsionem Aureoli, a Capreolo adductam, IV *Sent.*, d. XLIX, q. V*, insufficientem esse. Consistit enim in hoc, quod sufficit formam intelligibilem esse adaequatam intelligibili in repraesentando: non autem oportet ipsam esse adaequatam in essendo. Et quia forma limitata ad genus potest esse naturae illimitatae adaequata in repraesentando, licet non sit adaequata in essendo, idcirco falsum est quod per formam limitatam non possit cognosci natura illimitata. Unde actus quo videtur divina essentia, est limitatus et finitus, et tamen est expressa similitudo ipsius, secundum Augustinum et alios sanctos. * Pag. 221 (Turon. 1908).

Constat autem quod haec responsio non evadit argumentum. Nam non potest esse adaequatio in repraesentando cognoscibiliter aliquod cognoscibile nisi sit similitudo in natura secundum eandem rationem naturae, licet non secundum eundem modum essendi. Nam non potest esse repraesentatio obiectiva apud intellectum nisi ex obiecto in actu et intellectu in actu fiat unum, ut patet III *de Anima**. Non fit autem unum intelligibile cum intellectu nisi quia natura intelligibilis unitur intellectui, licet quandoque secundum alium modum essendi quam sit in seipsa. Non unitur autem natura intelligibilis intellectui per hoc quod aliquid aliud inferius ipso et imperfectius est in intellectu: sed quia ipsamet secundum eandem rationem est et in intellectu et in seipsa, quantumcumque secundum modum essendi varietur. Ideo non potest aliquid apud intellectum adaequari intelligibili in repraesentando nisi adaequatur illi secundum rationem naturae, inquantum scilicet est forma intelligibilis: licet non adaequetur ei inquantum est talis entitas, quae accidentaliter informat intellectum. *Non enim*, ut inquit Sanctus Thomas in IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 1, *forma existens in intellectu vel sensu est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet: sed secundum rationem in qua cum re exteriori communicat*. – De hoc, quomodo scilicet forma intelligibilis se habeat ad rem intellectam, satis dictum est in secundo libro*. * Cap. IV, 12; s. Th. l. 9. * Cap. XCVI sqq.

Quod autem inquit Aureolus de actu intelligendi, quod est *similitudo divinam essentiam repraesentans*, falsum est. Ad auctoritates sanctorum dicitur quod, cum dicunt *cognitionem rei esse illius similitudinem*, per *cognitionem* non intelligunt ipsum actum, sed principium cognitionis, quae est species intelligibilis; aut verbum et conceptus, ubi formatur verbum et conceptus.

3. Advertendum autem quod haec ratio a praecedenti differt. Quia in illa considerabatur identitas requisita inter speciem intelligibilem et rem intellectam: in ista autem consideratur adaequatio secundum naturam inter illa. Sicut autem adaequatio fundatur super aliqua unitate, ita ista ratio est confirmatio praecedentis

IV. *Quarto*. Impossibile est quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet: cum quaelibet talis sit ali-

cuius generis determinati, non autem Deus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnis species intelligibilis per quam intelligitur quidditas vel essentia alicuius rei, comprehendit in repraesentando rem illam: ut patet ex orationibus significantibus *quod quid est*, quae dicuntur *termini* et *rationes** et *definitiones*.

* Cf. text. et varr.

Advertendum quod etiam ista ratio praecedentis est confirmatio. Nam, supposita adaequatione naturae inter speciem et rem intellectam, quod erat fundamentum praecedentis rationis, procedit haec ratio ex adaequatione in repraesentando, quae super naturae adaequatione fundatur.

Quinto. Divina essentia est suum esse. Non autem essentia substantiae separatae. Ergo etc.

Adverte quod ex eodem fundamento procedit haec ratio ex quo praecedentes processerunt: scilicet quod oportet speciem et eius cuius est species, eiusdem rationis esse, aut quod species eminenter ipsum intelligibile contineat. Id autem cuius essentia non est ipsum suum esse, non potest esse eiusdem rationis cum eo cuius essentia est suum esse: quia hoc est ipsum esse subsistens, illud vero non est esse subsistens, sed aliquid habens esse participatum; et ideo deficit ab ipso esse subsistente; et per consequens non potest ducere in cognitionem quidditativam illius.

V. Quantum ad secundum*, ostendit Sanctus Thomas per suam essentiam substantiam separatam aliquam de Deo habere cognitionem. Et ponit duas conclusiones*. Quarum una est: *Substantia separata per suam essentiam cognoscit de Deo quia est; quod est omnium causa; quod est omnibus rebus eminens; et quod est remotus ab omnibus quae sunt, et quae mente humana concipi possunt.*

* Cf. init. Comm.

* Cf. num. seq.

Probatur. Quia nos ad hanc cognitionem utcumque per eius effectus pertingere possumus, quod est ultimum et perfectissimum nostrae cognitionis in hac vita. Quod probatur ex Dionysio, in libro *de Mystica Theologia*, dicente quod *Deo quasi ignoto coniungimur,* inquantum videlicet de ipso cognoscimus *quid non est,* quid autem est, penitus ignoramus. – Idem datur intelligi *Exodi* xx, ubi de Moyse dicitur quod *accessit ad caliginem in qua erat Deus.*

VI. Altera conclusio est: *Praedicta cognitio est eminentior in substantiis separatis quam in nobis.*

Probatur primo, in communi. Quia natura inferior in sui supremo non nisi ad infimum superioris attingit: idest, accedit per quandam participationem.

2. Secundo probatur descendendo ad particulares cognitiones quas de Deo habemus. Quantum quidem ad cognitionem *quia est:* quia substantiae separatae, quae per seipsas Deum cognoscunt, sunt propinquiores effectus, et expressiores Dei similitudines, quam effectus per quos nos Deum cognoscimus. Quanto autem propinquior et expressior alicuius causae effectus cognoscitur, tanto evidentius de causa apparet quod sit.

Quantum vero ad cognitionem qua cognoscitur quod est *remotus ab omnibus:* quia substantiae separatae plura cognoscunt quam nos, et quae sunt Deo magis propinqua; et per consequens plura et magis propinqua a Deo removent quam nos. Quanto autem aliquis plura et magis propinqua ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ad propriam cognitionem ipsius accedit: ut patet in cognitione de homine.

Quantum quoque ad cognitionem *eminentiae ipsius:* quia substantiis separatis altissimi rerum ordines noti sunt; nos autem non nisi quaedam infima entium cognoscimus. Tanto autem quis altitudinem alicuius magis novit, quanto altioribus scit eum esse praelatum. Declaratur exemplo rustici et primatis cognoscentium regis eminentiam.

Quantum denique ad *causalitatem,* probatur quia manifestum est quod causalitas alicuius causae et virtus tanto magis cognoscitur, quanto plures et maiores eius effectus innotescunt.

VII. Contra hanc determinationem Sancti Thomae, possent adduci argumenta Scoti, in loco praeallegato*, quibus probat possibile esse et rationabile quod substantia separata intelligat distincte Deum per aliquam speciem suae menti impressam. Et quia videlicet homo in statu innocentiae habebat cognitionem de Deo non tantum in communi, sed etiam in speciali; et consequenter multo magis substantia separata. – Et quia Paulus potuit meminisse eius quod viderat. – Et quia matutina cognitio, qua res distincte in Verbo videntur, praecessit in angelis cognitionem vespertinam, secundum Augustinum.

* Vid. n. 1, 3.

2. Sed quia non sunt contra mentem Sancti Thomae in hoc loco, ideo non est in ipsis multum immorandum. Non enim negat Sanctus Thomas quin substantiae separatae per suas essentias, aut per aliquam formam creatam, cognoscant Deum aliqua distincta cognitione, cum dicat quod cognoscunt ipsum esse aliorum causam, et omnibus rebus eminere, atque etiam quod ab omnibus creaturis sit remotus, quae pertinent ad aliquam propriam et distinctam cognitionem de Deo: sed vult quod talis cognitio per eorum essentias non potest esse quidditativa cognitio.

Unde conceditur quod utique homo in statu innocentiae habuit altiorem cognitionem de Deo quam nos habeamus; et substantia separata altiorem quam homo in illo statu. Neutra tamen cognitio pertinet ad cognitionem *quid est.*

De Paulo autem dicitur quod per nullam formam creatam vidit essentiam divinam; et quod post raptum recordabatur rerum quas viderat per similitudines ipsarum quae apud ipsum remanserunt, non per aliquam similitudinem Dei, ut dicitur *Verit.*, q. VIII, a. 5, ad 5.

De cognitione matutina secundum quam res videntur in Verbo essentialiter viso, negatur quod praecesserit cognitionem vespertinam, et fuerit ante beatitudinem: licet forte, ad mentem Augustini, cognitio matutina qua cognovit aliquo modo angelus res in Verbo imperfecte per essentiam ipsius angeli viso, praecesserit ipsius beatitudinem; ut inquit Sanctus Thomas *Verit.*, q. VIII, art. 3, ad 1; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 6, ad 1.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM

A 50 v a 46.

QUOD IN NATURALI COGNITIONE QUAM HABENT SUBSTANTIAE SEPARATAE DE DEO NON QUIESCIT EARUM NATURALE DESIDERIUM.

Non potest autem esse quod in tali Dei cognitione quiescat naturale desiderium substantiae separatae.

Omne enim quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem speciei illius: qui enim habet opinionem de re aliqua, quae est imperfecta illius rei notitia, ex hoc ipso incitatur ad desiderandum illius rei scientiam. Praedicta autem cognitio quam substantiae separatae habent de Deo, non cognoscen-

tes ipsius substantiam, est imperfecta cognitionis species: non enim arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus; unde et praecipuum in cognitione alicuius rei est scire de ea *quid est*. Ex hac igitur cognitione quam habent substantiae separatae de Deo, non quiescit naturale desiderium, sed incitatur magis ad divinam substantiam videndam.

Item. Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam: unde homines philosophari incoeperunt causas rerum inquirentes *. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum quarum substantias vident, esse Deum causam, non quiescit desiderium naturale in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant.

* I *Metaph.*, II, 8; s. Th. l. 3.

Adhuc. Sicut se habet quaestio *propter quid* ad quaestionem *quia*, ita se habet quaestio *quid est* ad quaestionem *an est*: nam quaestio *propter quid* quaerit medium ad demonstrandum *quia est* aliquid, puta quod luna eclipsatur; et similiter quaestio *quid est* quaerit medium ad demonstrandum *an est*; secundum doctrinam traditam in II *Posteriorum* *. Videmus autem quod videntes *quia est* aliquid, naturaliter scire desiderant *propter quid*. Ergo et cognoscentes *an est* aliquid, naturaliter scire desiderant *quid est* ipsum, quod est intelligere eius substantiam. Non igitur quietatur naturale sciendi desiderium in cognitione Dei qua scitur de ipso solum *quia est*.

* Cap. 1; s. Th. l. 1.

Amplius. Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest. Quod exinde ostenditur quod intellectus, quolibet finito dato, aliquid ultra molitur: unde, qualibet linea finita data, aliquam maiorem molitur apprehendere, et similiter in numeris; et haec est ratio infinitae additionis in numeris et lineis mathematicis. Altitudo autem et virtus cuiuslibet substantiae creatae finita est. Non igitur intellectus substantiae separatae quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ad intelligendum substantiam quae est altitudinis infinitae, ut in primo libro * ostensum est de substantia divina.

* Cap. XLIII.

Praeterea. Sicut naturale desiderium inest omnibus intellectualibus naturis ad sciendum, ita inest eis naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi. Substantiae autem separatae, sicut iam dictum est *, cognoscunt, praedicto cognitionis modo, substantiam Dei esse supra se et supra omne id quod ab eis intelligitur: et per consequens sciunt divinam substantiam sibi esse ignotam. Tendit igitur naturale ipsorum desiderium ad intelligendum divinam substantiam.

* Cap. praec.

Item. Quanto aliquid est fini propinquius, tanto maiori desiderio tendit ad finem: unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse, et alia quae supra dicta sunt *, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus eum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Non igitur in cognitione Dei praedicta earum desiderium quietatur.

* Ibid.

Ex quibus concluditur quod ultima felicitas substantiae separatae non est in illa cognitione Dei qua eum cognoscunt per suas substantias: cum adhuc earum desiderium ducat eas usque ad Dei substantiam.

In quo etiam satis apparet quod in nullo alio quaerenda est ultima felicitas quam in operatione intellectus: cum nullum desiderium tam in sublime ferat sicut desiderium intelligendae veritatis. Omnia namque nostra desideria vel delectationis, vel cuiuscumque alterius quod ab homine desideratur, in aliis rebus quiescere possunt: desiderium autem praedictum non quiescit nisi ad summum rerum cardinem et factorem Deum pervenerit. Propter quod convenienter Sapientia dicit, *Eccli.* XXIV[7]: *Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis*. Et *Proverb.* IX[3] dicitur quod *Sapientia per ancillas suas vocat ad arcem*. Erubescant igitur qui felicitatem hominis, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

---

1 substantiam] plene *addunt* P*d*. 10 unde] *addunt* et DNP*c*, etiam G. 11 philosophari] probari E, probare G. 13 inditum] indicium αX, indictum D. 14 etiam] et EGZ, etiam si P*d*. 18 desiderium *hic* A *solus*; *post* naturale. 24 puta quod HsG*b*; puta quia. 25 quid est A *solus*; quia est. 28 quia est aliquid, naturaliter DsG*b*; naturaliter X, naturaliter quia est aliquid *ceteri*. propter quid ... desiderant A *solus*; *om*. 36 molitur] apprehendere *addunt* W*b*Pc; *erroris correcti vestigium*; *cf. var. seq.* 37 unde ... molitur *hom om* BFHNYZ. 40 Altitudo autem ... finita est A *solus*; Altitudo autem ... est finita D*b*, Altitudo autem est finita cuiuslibet substantiae et virtus (virtutis G) EG; *ceteri habent* est finita *aute* cuiuslibet.

11 ipsorum] ipsarum D, *om* W. 12 intelligendum D; intelligendam. 13 tanto] ex P*d*. 22 eum DEGX*b*; Deum. 25 earum D; eorum. 28 eum] Deum P*d*. 29 earum ... eas D; eorum ... eos. 32 felicitas] substantiae separatae *addunt* BCDWY*b*. 35 nostra *om* Z, *post* desideria DP*c*. 36 quod DsEG*b*P*c*; quae (... desiderantur) Z, *om ceteri*. 37 possunt] potest A *casu*, *et* X. 39 Deum sG*b*; *om*. 40 Sapientia dicit A *solus*; dicitur NYZ, dicitur sapientia D, sapientia dicitur *ceteri*. 41 habitavi A *solus*; ha. P*c*, habito *ceteri*. 45 sitam] sumi NpZ. quaerunt] ponunt NZ.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Quantum ad tertium *, ostendit Sanctus Thomas quod *in cognitione illa quam habent substantiae separatae de Deo per proprias essentias, non quiescit earum naturale desiderium*.

I. *Et arguit primo sic*. Praedicta cognitio de Deo est imperfecta cognitionis species: quia non arbitramur nos aliquid cognoscere si substantiam eius non cognoscamus; et praecipuum in rei cognitione est scire de ipsa *quid est*, unam scilicet particularem cognitionem rei ad aliam comparando. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei: ut patet de habente opinionem de aliqua re, qui desiderat de ipsa habere scientiam.

Secundo. Substantiae separatae cognoscunt omnium

rerum quarum vident substantias, Deum esse causam. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causas: et non quiescit desiderium sciendi, omnibus substantiis intellectualibus naturaliter inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant.

Tertio. Videntes *quia* de aliquo, naturaliter scire desiderant de ipso *propter quid est.* Ergo videntes *an est,* desiderant scire *quid est,* quod est intelligere rei substantiam. Ergo etiam non quietatur naturale desiderium sciendi in cognitione Dei qua scitur de ipso solum *an est.* – Probatur prima consequentia. Quia sicut se habet quaestio *propter quid* ad quaestionem *quia,* ita se habet quaestio *quid est* ad quaestionem *an est,* ut dicitur II *Posteriorum:* utrobique enim quaeritur de medio demonstrandi. – Quomodo se habeant istae quaestiones, ostensum est in annotationibus nostris in II *Posteriorum.*

Quarto. Altitudo et virtus cuiuslibet substantiae creatae est finita. Ergo intellectus substantiae separatae non quiescit per hoc quod cognoscit substantias creatas quantumcumque eminentes, sed ad substantiam infinitam cognoscendam tendit. – Probatur consequentia. Quia nihil finitum potest desiderium intellectus quietare: videmus enim quod, quolibet finito, puta linea aut numero, dato, aliquid ultra molitur apprehendere *. (* Cf. text. et var.)

Quinto. Substantiae separatae sciunt substantiam divinam sibi esse ignotam: cum cognoscant, praedicto cognitionis modo, ipsam esse supra se, et supra omne quod ab ipsis intelligitur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnibus naturis intellectualibus inest naturale desiderium ignorantiam seu nescientiam pellendi, sicut et naturale desiderium sciendi.

Sexto. Intellectus substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus. Ergo intensius desiderant divinam cognitionem quam nos. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia quanto aliquid est fini propinquius, ex maiori desiderio tendit in finem. Declaratur in motibus rerum naturalium. – Secunda vero consequentia probatur. Quia nos, quantumcumque de Deo supradicta sciamus, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam videre.

Adverte, ex doctrina Sancti Thomae I *Cael.*, lect. 17; et II *Cael.*, lect. 8, quod motus naturalis est velocior in fine quam in principio, quia principium formale quo corpus naturale movetur, ex propinquitate ad proprium locum confortatur. Sicut autem ex confortatione principii naturalis propter appropinquationem ad proprium locum, motus est intensior et velocior; ita possumus dicere quod, quanto aliquid a natura est propinquius fini, tanto magis inclinatur ad finem. Et sic, quia intellectus substantiae separatae secundum suam naturam est propinquior cognitioni divinae quam noster intellectus, utpote superioris ordinis, ideo magis inclinatur in divinam cognitionem quam noster intellectus. Et sic possumus hanc rationem interpretari, quod fundetur super propinquitate intellectus substantiae separatae absolute considerati ad cognitionem Dei.

Possumus etiam interpretari eam ut fundetur super propinquitate intellectus huiusmodi, non absolute considerati, sed accepti ut stat sub cognitione, assimilando cognitionem naturalem ipsius motui rerum naturalium. Tunc enim procedet ratio quod, quia intellectus substantiae separatae, ex eo quod cognoscit Deum naturaliter quantum ad aliqua, propinquior est divinae cognitioni quam intellectus noster ex sua naturali cognitione quam habet de Deo, quia est clarior et eminentior cognitio substantiae separatae de Deo, ut in praecedenti capitulo est ostensum, quam nostra, ideo maiori desiderio inclinatur ad cognoscendam divinam substantiam quam noster intellectus.

II. Quantum ad quartum *, infert Sanctus Thomas solutionem eius quod in capite xlix proposuerat: scilicet quod *ultima felicitas substantiae separatae non consistit in illa cognitione Dei qua ipsum per suas essentias cognoscunt.* – Probatur. Quia per ipsam non quietatur earum naturale desiderium, sed adhuc fertur usque ad Dei substantiam. (* Cf. Comment. cap. praec., init.)

Concludit ulterius ex praedictis quod *in nullo alio quaerenda est ultima hominis felicitas quam in operatione intellectus.* Probat, quia nullum aliud desiderium tam in sublime fertur quam desiderium cognoscendae veritatis: cum omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possint; desiderium autem praedictum non quiescat nisi ad summum rerum cardinem et factorem pervenerit. Quod etiam ostenditur auctoritate *Eccli.* xxiv, et *Proverb.* ix.

Ultimo loco, mundanos homines reprehendit, qui hominis felicitatem, tam altissime sitam, in infimis rebus quaerunt.

Circa illam propositionem, *Omnia alia desideria in aliis rebus quiescere possunt,* attendendum quod non est mens Sancti Thomae dicere quod aliquid aliud a Deo possit ita appetitum quietare ut nihil aliud appetatur simpliciter, quia, ut patet, hoc repugnaret antedictis: sed quod, accepto quocumque desiderio circa aliquod determinatum appetibile creatum, potest ita quiescere in illo desiderium quod nihil ulterius de illo desiderabit. Puta, desiderans dulce potest invenire aliquod ita dulce quod nihil dulcius desiderabit, et sic de aliis. Desiderium autem cognoscendae veritatis in nullius creati cognitione quietatur, sed tantum in cognitione substantiae divinae.

III. Advertendum postremo, quod ex istis relinquit Sanctus Thomas manifestum *ultimam hominis, sive intellectualis naturae, felicitatem in ea cognitione consistere qua ipsa divina substantia videtur:* – id quod ex toto praecedenti processu principaliter intendebatur * – quia nihil aliud, ut est ostensum, naturale hominis desiderium potest quietare. (* Cf. Comm. cap. xxxviii, init.)

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM PRIMUM

A 50v b51.

QUOMODO DEUS PER ESSENTIAM VIDEATUR.

CUM autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant; necesse est dicere quod possibile sit substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris.

Modus autem huius visionis satis iam ex dictis qualis esse debeat, apparet. Ostensum enim est supra * quod divina substantia non potest videri per intellectum aliqua specie creata. Unde oportet, (* Cap. xlix.)

6 sit EG*b*; est.
2 et ab DsG*b*; et etiam ab Y, et a N, et *ceteri.* 6 aliqua A *solus*; in aliqua.

si Dei essentia videatur, quod per ipsammet essentiam divinam intellectus ipsam videat: ut sit in tali visione divina essentia et quod videtur, et quo videtur.

Cum autem intellectus substantiam aliquam intelligere non possit nisi fiat actu secundum aliquam speciem informantem ipsum quae sit similitudo rei intellectae, impossibile videri potest alicui quod per essentiam divinam intellectus creatus possit videre ipsam Dei substantiam quasi per quandam speciem intelligibilem: cum divina essentia sit quiddam per seipsum subsistens; et in Primo* ostensum sit quod Deus nullius potest esse forma.

* Cap. xxvi sq.

Ad huius igitur intelligentiam veritatis, considerandum est quod substantia quae est per seipsam subsistens, est vel forma tantum, vel compositum ex materia et forma. Illud igitur quod ex materia et forma compositum est, non potest alterius esse forma: quia forma in eo est iam contracta ad illam materiam, ut alterius rei forma esse non possit. Illud autem quod sic est subsistens ut tamen solum sit forma, potest alterius esse forma, dummodo esse suum sit tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in Secundo* ostendimus de anima humana. Si vero esse suum ab altero participari non posset, nullius rei forma esse posset: sic enim per suum esse determinatur in seipso, sicut quae sunt materialia per materiam. Hoc autem, sicut in esse substantiali vel naturali invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est. Cum enim intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Quod convenit soli Deo: nam, cum verum sequatur ad esse*, illud tantum sua veritas est quod est suum esse, quod est proprium soli Deo, ut in Secundo* ostensum est. Alia igitur intelligibilia subsistentia sunt non ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in subiecto aliquo habentes: est enim unumquodque eorum verum, non veritas; sicut et est ens, non autem ipsum esse. Manifestum est igitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit: quod non contingit de essentia alicuius alterius substantiae separatae. Nec tamen potest esse forma alterius rei secundum esse naturale: sequeretur enim quod, simul cum alio iuncta, constitueret unam naturam; quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Species autem intelligibilis, unita intellectui, non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum: quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

* Cap. LXVIII.

* Metaph. Iα, I. 5; s. Th. lib. II, l. 2.

* Cap. xv.

Haec igitur visio immediata Dei repromittitur nobis in Scriptura, I *Cor.* XIII[12]: *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem.* Quod corporali modo nefas est intelligere, ut in ipsa divinitate corporalem faciem imaginemur: cum ostensum sit* Deum incorporeum esse; neque etiam sit possibile ut nostra corporali facie Deum videamus, cum visus corporalis, qui in facie nostra residet, non nisi rerum corporalium esse possit. Sic igitur facie ad faciem Deum videbimus, quia immediate eum videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus.

* Lib. I, cap. XXVII

Secundum autem hanc visionem maxime Deo assimilamur, et eius beatitudinis participes sumus: nam ipse Deus per suam essentiam suam substantiam intelligit, et haec est eius felicitas. Unde dicitur I *Ioan.* III[2]: *Cum autem apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.* Et *Luc.* XXII[29, 30], Dominus dicit: *Ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus mensam, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo.* Quod quidem non de corporali cibo vel potu intelligi potest, sed de eo qui in mensa Sapientiae sumitur, de quo a Sapientia dicitur, *Proverb.* IX[5]: *Comedite panes meos, et bibite vinum quod miscui vobis.* Super mensam ergo Dei manducant et bibunt qui eadem felicitate fruuntur qua Deus felix est, videntes eum illo modo quo ipse videt seipsum.

---

2 ut sit... essentia] ut sic (sit *d*)... essentia sit DP*d*; *pro* visione, divisione EG. 10 Dei] divinam Pc. 12 quiddam per seipsum *Ita* pA *ex deletione et secunda redactione restituta, et* sG; quiddam per seipsam DN *et* A *materialiter, nam* seipsam *secundae redactionis virtualiter tantum deletum est,* quidam per seipsam X, quaedam per seipsam W, quoddam per seipsum GPc, quoddam per seipsam *ceteri; cf.* pA. 13 et... sit] cum... sit G, ut... est DE. 16 per seipsam *legimus cum omnibus excepta* pG; per seipsum ApG. 19 est *hic* EG; *ante* ex materia. 20 alterius A *solus;* alicui Z, alteri *ceteri.* in eo est iam] in eo iam est GN*b*Pc, iam est in eo Z. 23 tamen solum sit forma A *solus*; solum tamen sit forma αEGXPc, tamen sit solum forma D, solum tantum sit forma NYZ, solum sit forma W, tamen sit forma solum *b.* alterius Y; alteri. 27 non posset A *solus*; non possit. 28 posset] potest ENP. 33 perfectio] perfectio eius A, *sed* eius *ex deletione prioris redactionis casu relictum est*; *cf.* pA. 39 sunt non A *solus;* non sunt nec DG*b*, non sunt *ceteri.* 40 in genere... ut formam *hom om* EG.

1 et *om* EG. 5 substantiae *non habet* A, *sed deliberate et proposito omissum esse difficile credimus.* 7 alio iuncta] alio coniuncta Z, aliquo unito Pc. 19 imaginemur *om* E, imprimamus G. 23 facie ad faciem sEGN*b*; faciem Z, facie *ceteri.* 25 hominem] homo A *casu.* 30 Et haec est eius felicitas EsGN*b*; *om* G, Et haec est felicitas *ceteri.* 34 mensam] regnum DNWYsG*b*P, *om* G; *post* mens *nil nisi* etc. E; *textum Lucae totum om.* Z. 35 non de *b*; de; *cf. var. seq.* 36 intelligi potest A *solus;* potest intelligi p*Eb*, non potest intelligi *ceteri.* 39 panes meos] panem meum P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas veram felicitatem in visione divinae substantiae consistere, ulterius conditiones huius visionis manifestare intendit*. Circa hoc autem duo facit: primo, manifestat conditiones in particulari eorum quae ad talem visionem concurrunt; secundo, communes conditiones ostendit, cap. LXI. – Circa primum tria facit: primo, ostendit conditiones eius ex parte intellectus; secundo, ex parte obiecti, cap. LV; tertio, ex parte ipsius actus, cap. LVII. – Circa primum duo facit: primo, ostendit quae sit forma qua intellectus Beati videt divinam essentiam; secundo, quid requiratur ad hoc ut talis forma recipiatur in intellectu, capite sequenti.

* Cf. Comm. cap. praec., III; et cap. xxv, init.

Circa primum duo facit: primo, praemittit unam conclusionem necessariam ad ea quae dicenda sunt; secundo, propositum declarat *.

* Num. vi.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Possibile est substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis, et ab animabus nostris.*

Probatur. Naturaliter omnes mentes desiderant per intellectum substantiam Dei intelligere. Ergo possibile est ut ad illam cognitionem perveniant. – Patet consequentia. Quia aliter naturale desiderium esset inane.

Hoc loco attendendum diligenter quod non infert Sanctus Thomas quod naturale desiderium esset inane si intellectus non videret substantiam divinam: sed si non esset possibile ipsum pervenire ad divinam substantiam intelligendam. Quia non dicitur desiderium naturae esse inane si in aliquo individuo non adimpleatur: sed si non sit in individuis, natura non orbatis, potentia et capacitas ad impletionem talis desiderii. Si enim in individuis non esset talis potentia, nunquam naturae desiderium adimpleretur: sed si in illis sit capacitas rei desideratae, naturae desiderium quandoque in aliquo individuo adimpletur; et hoc sufficit ad hoc ut non sit inane et frustra.

II. Dubium autem difficile insurgit, quomodo desiderium videndi divinam substantiam sit naturale: cum nulla creatura intelligibilis possit ad illam visionem propria virtute pervenire, ut in sequentibus * ostendetur.

* Cap. lii.

Item, cum dicat Sanctus Thomas in plerisque locis, praesertim I II^{ae}, q. v, a. 8; et IV *Sent.*, d. xlix, q. i, a. 3, qu^{a} 1 *; atque *Verit.*, q. xxii, a. 7, quod beatitudo, licet secundum communem rationem naturaliter appetatur, in particulari tamen, sive quantum ad particularem rationem eius in quo ratio summi boni salvatur, non appetitur naturaliter.

* Ad 1.

III. Respondent quidam * quod hoc desiderium non est naturale naturae rationali absolute consideratae, sed *ut est ad beatitudinem ordinata; et supposita revelatione effectuum gratiae et gloriae, quorum Deus est causa ut Deus est in se absolute, non ut universale agens.*

* Cajet. in I^{am} P., qu. xii, a. 1, n. x (Ed. Leon. Rom. 1888).

Sed hoc non videtur esse ad mentem Sancti Thomae. Primo quia, cum superius, cap. xlix, ostenderit quod substantiae separatae per suas essentias aliqua cognoscunt de Deo, in capite l probat quod in tali cognitione, qua per suas essentias Deum cognoscunt, non quiescit earum naturale desiderium, sed magis incitatur ad divinam substantiam videndam: et sic huiusmodi naturale desiderium sequitur cognitionem qua substantia separata cognoscit Deum per essentiam ipsius substantiae separatae. Constat autem quod cognitio Dei qua cognoscitur Deus a substantia separata per ipsius substantiae separatae essentiam, non praesupponit cognitionem effectuum gratiae et gloriae. Ergo desiderium videndi Deum non dicitur naturale ex praesuppositione revelationis effectuum gratiae et gloriae, sed est naturale intelligibili naturae quantum ad cognitionem causae ex quocumque effectu.

Secundo, quia ratio quam adducit Sanctus Thomas Prima Parte, q. xii, a. 1, et superius * tetigit, ad probandum quod naturaliter substantia intellectualis desideret cognoscere substantiam divinam, fundatur super hoc, quod ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognitionem causae, et non quietatur desiderium, quantumcumque substantia effectus cognoscatur, nisi cognoscatur substantia causae. Constat autem hanc propositionem Sancti Thomae non determinari ad cognitionem effectuum gratiae et gloriae, sed ad cognitionem quorumcumque effectuum extendi, et ad omnis causae cognitionem. Unde illam propositionem confirmavit ex hoc signo, quod propter hoc homines coeperunt philosophari. Ergo hoc naturale desiderium non innascitur solum ex cognitione effectuum gratiae et gloriae.

* Cap. l.

Tertio, quia tunc tale desiderium inesset tantum cognoscentibus effectus supernaturales gratiae et gloriae. Hoc autem est falsum: quia, ut inquit Sanctus Thomas in hoc Tertio *Contra*, capite li et lvii, hoc desiderium omni inest intellectui. Ergo etc.

IV. Propter quod videtur mihi aliter dicendum, salvo semper meliori iudicio. Ad cuius evidentiam, considerandum est primo quod, cum naturale desiderium naturae intellectualis, inquantum intellectualis est, sit actus elicitus voluntatis, ut habetur I II^{ae}, q. x, a. 1 *; et omnis actus voluntatis praesupponat aliquam cognitionem intellectus: dicitur naturale desiderium naturae intellectualis, inquantum huiusmodi, quod ad aliquam cognitionem intellectus de necessitate consequitur. Et in proposito naturale desiderium videndi divinam essentiam est actus voluntatis de necessitate consequens, quantum ad specificationem actus, illam cognitionem qua cognoscitur per effectus *quia est* de Deo. Nam, ut in praecedenti capite, in prima ratione, tetigit Sanctus Thomas, cognitio qua cognoscitur Deus infra cognitionem substantiae eius, est imperfecta cognitionis species: omne autem quod est imperfectum in aliqua specie, desiderat consequi perfectionem illius speciei.

* Ad 2.

Considerandum secundo quod, cum Deus et sit prima omnium causa effectiva; et vere sit obiectum supernaturalis beatitudinis, ad quam creatura intellectualis est per divinam providentiam ordinata: dupliciter potest visio divinae essentiae et naturae considerari. Uno modo, inquantum est visio essentiae primae causae absolute. Alio modo, inquantum est visio obiecti supernaturalis beatitudinis: et consequenter inquantum talis visio est summum bonum intellectualis naturae, ad quod per divinam providentiam est ordinata tanquam ad ultimum finem.

Cum ergo dicitur quod desiderium videndi naturam divinam est nobis naturale, intelligitur de natura absolute considerata, respectu talis visionis ut primo modo consideratur: non autem ut consideratur secundo modo. Tunc enim tale desiderium continetur in illo universali desiderio sciendi quo naturaliter desideratur cognitio *quid est* causae, cognito ipsius *quia est* ex effectibus. Hoc autem continetur in universali desiderio sciendi, quod inquit Aristoteles, I *Metaph.**, nobis esse naturale. Et sic naturaliter desideramus visionem Dei inquantum est visio primae causae: non autem inquantum est summum bonum. Naturaliter enim cognosci potest quod sit aliorum causa: non autem naturaliter scimus quod sit obiectum supernaturalis beatitudinis, et quod eius visio sit summum bonum; immo aliqui dicunt summum bonum in voluptate, aliqui vero in divitiis, aut in aliquo alio bono creato consistere.

* Cap. i, 1; s. Th. l. 1.

2. Ad primum in oppositum* dicitur quod naturalis appetitus dupliciter accipi potest: uno modo, pro appetitu formam naturalem consequente; alio modo, pro actu elicito voluntatis qui ad aliquam apprehensionem de necessitate consequitur, vel quantum ad exercitium actus, vel quantum ad specificationem tantum. Si appetitus naturalis primo modo accipiatur, sic inconveniens est aliquid appeti naturaliter in quod virtute naturae non possit perveniri: quia forma naturalis non inclinat ad id quod naturae facultatem excedit. – Si autem secundo modo naturalis appetitus accipiatur, sic non est inconveniens quod appetitus in aliquid naturaliter feratur in quod virtute propriae naturae non potest intellectualis creatura pervenire: stant enim simul quod aliquid desideretur naturaliter ex praesuppositione alicuius cognitionis, et tamen ad illud sola virtute naturae non possit perveniri; sed sufficit ut habeantur ea quibus natura sit capax talis finis et eorum quae ducunt ad finem, auxilioque alterius ad illum perveniri possit. Unde Sanctus Thomas, *super Boetio de Trin.*, q. ult., a. ult., ad 5, ait quod, *quamvis homo naturaliter in finem ultimum inclinetur,* scilicet sub communi ratione beatitudinis, *non tamen potest naturaliter illum consequi, propter eminentiam ipsius, sed per gratiam tantum. Sunt enim nobis indita principia quibus nos possumus ad cognitionem perfectam substantiarum separatarum praeparare, non tamen quibus ad eam possimus attingere,* ut in illo articulo dicitur.

* Num. ii.

Ex hoc patet quod visio divinae essentiae dicitur finis supernaturalis, non quia nullo modo naturaliter desideretur, sed quia non potest ad ipsum ex solis naturae principiis perveniri: sicut omnes naturaliter desiderant ultimum finem et beatitudinem sub communi ratione summi

et perfecti boni, et tamen nullus ad hanc rationem summi boni propria virtute potest pervenire.

3. Ad secundum dicitur quod Sanctus Thomas in illis locis loquitur de naturali appetitu visionis divinae essentiae inquantum est summum bonum, et ut terminatur ad Deum ut est obiectum supernaturalis beatitudinis: non autem ut est visio primae causae absolute. Visio enim illo modo non appetitur naturaliter, natura absolute considerata: sed tantum ut natura est ad ipsam ordinata tanquam ad ultimum finem; et supposita revelatione quod ipsa sit summum bonum et felicitas, ut dictum est in primo libro *.

* Cap. III, v.

V. Sed contra hanc responsionem remanet dubium adhuc. Nam Sanctus Thomas, Prima Parte, q. LXII, a. 2, ostendit quod *angeli indiguerunt gratia ad hoc ut converterentur in Deum, quia videre Deum per essentiam est supra naturam cuiuslibet intellectus creati.* Sed desiderare visionem Dei per essentiam est conversio appetitus in Deum. Ergo hoc desiderium praesupponit gratiam. Et sic non est naturale.

Responderi ad hoc dupliciter potest. Primo, ex II *Sent.*, d. v, q. II, a. 1, quod dictum Sancti Thomae intelligitur de conversione angeli meritoria ultimi finis: non autem de simplici desiderio.

* Num. IV.

Secundo responderi potest, iuxta praedeterminata *, quod loquitur ibidem Sanctus Thomas de conversione in Deum quae dicit amorem quo diligitur Deus tanquam finis ultimus et obiectum beatitudinis supernaturalis, propter quod omnia alia diliguntur: non autem de simplici desiderio quo desideratur eius cognitio per essentiam ut est visio primae causae. Et haec responsio, meo iudicio, est magis ad mentem Sancti Thomae. Nam, cum inquit angelos indigere gratia ad hoc ut convertantur in Deum, loquitur de conversione in Deum ut est ultimus finis et obiectum beatitudinis supernaturalis, idest, illius beatitudinis quae per gratiam habenda est. Desiderium autem illud videndi Deum quod insurgit ex consideratione effectuum ipsius, est absolute inclinatio in cognitionem essentiae eius prout est causa rerum, quomodocumque eius essentia videatur. Ideo non est conversio in Deum qua diligitur Deus super omnia ut est obiectum supernaturalis beatitudinis, et propter quem omnia diligantur. Ad hanc enim conversionem requiritur cognitio qua sciatur illam visionem Dei per essentiam esse ultimum finem nobis promissum, ad quem omnia nostra dirigere debemus, et quem per divinam gratiam sumus assecuturi. Talis autem cognitio non habetur nisi ex revelatione divina.

* Cf. init. Comment.

VI. Quantum ad secundum *, ponit Sanctus Thomas hanc conclusionem: *Ad hoc ut intellectus essentiam divinam videat, oportet ut ipsam per ipsammet videat, ita ut sit et quod videtur, et quo videtur.*

* Cap. XLIX.

Probatur. Non potest videri divina essentia per aliquam speciem creatam, ut ex superioribus * patet. Ergo, si videtur, oportet ut per ipsammet videatur.

2. Sed contra hanc conclusionem movet Sanctus Thomas dubium. Id enim quo intellectus aliquid intelligit, est forma intellectus, per quam fit in actu. Sed divina essentia est per se subsistens, et nullius potest esse forma, ut in primo libro est ostensum. Ergo etc.

Respondet, et dicit primo quod, sicut in esse substantiali vel naturali substantia per seipsam subsistens quae est composita ex materia et forma, non potest alteri esse forma, propter contractionem formae ad illam materiam; substantia vero subsistens quae est forma tantum, potest alteri esse forma, si esse suum ab aliquo alio participari possit, sicut de anima humana ostensum est in secundo huius; non autem si esse suum ab altero participari non possit, quia sic [per]* esse suum determinaretur in seipsa, sicut materialia per materiam: sic et in esse intelligibili considerandum est.

* Cf. text., et infra n. 3 in hac parag.

Dicit secundo quod, cum intellectus perfectio sit verum, illud intelligibile erit ut forma tantum in genere intelligibilium quod est veritas ipsa. Et quia verum sequitur ad esse, illud tantum est sua veritas quod est suum esse.

Dicitur tertio, quod soli Deo convenit ut sit forma tantum in genere intelligibilium: quia solus ipse est sua veritas, sicut et suum esse. Alia vero subsistentia non sunt ut pura forma in genere intelligibilium, sed ut formam in aliquo subiecto habentes: cum unumquodque eorum sit verum, non veritas; sicut est ens, non autem ipsum esse.

Ex his concluditur responsio ad obiectionem: et dicitur quod essentia divina potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligit; non autem essentia alicuius alterius substantiae separatae.

Cum autem instatur quod Deus nullius potest esse forma: – respondetur quod hoc intelligitur secundum esse naturale, non autem secundum esse intelligibile. Ratio diversitatis est, quia primo modo sequeretur quod, simul cum aliquo unita, constitueret unam naturam: quod esse non potest, cum essentia divina in se perfecta sit in sui natura. Secundo autem modo, hoc non sequitur: quia species intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam, sed perficit ipsum ad intelligendum; quod perfectioni divinae essentiae non repugnat.

3. Circa hoc quod dicitur de subsistente quod est forma tantum, quod, inquam, *si esse eius ab alio participari non posset, per esse suum determinaretur in seipso, sicut materialia per materiam:* advertendum est quod duplicem haec verba sensum habere possunt. Unus est, quod per ipsum esse talis res subsistens individuaretur, sicut res materiales per materiam signatam individuantur, ita quod esse in illo esset principium individuationis, sicut materia signata in rebus materialibus est individuationis principium. Et sic non intelligitur. Nam secundum doctrinam Sancti Thomae, substantiae separatae seipsis individuae sunt, non autem per aliquid super additum: ut patet ubicumque de hac materia loquitur *. – Alius est, quod esset incommunicabilis et individua ex hoc quod suum esse ab alio participari non posset. Et hic sensus est verus, et hic intentus. Nam, ut est de mente Sancti Thomae in Qu. *de Spiritualibus*, a. 8, ad 4 et 13, et ut ostensum est supra in secundo libro *, *forma separata a materia individuatur per hoc quod non est nata in aliquo esse.*

* Cf. loca post pauca citata.

* Cap. XCV.

4. Confirmatur ista responsio, quia congruit iis quae in Sacra Scriptura dicuntur. Secundum enim hunc modum videbimus Deum *facie ad faciem*, ut nobis promittitur I *Cor.* XIII, quia eum immediate videbimus, sicut hominem quem facie ad faciem videmus: non autem quia corporali modo simus eum visuri, cum nec ipse Deus corpus sit, nec visus corporalis nisi rerum corporalium esse possit. – *Similes etiam Deo*, et *eius beatitudinis participes erimus*, ex hoc modo videndi, ut dicitur I *Ioan.* III: quia et ipse Deus suam substantiam per ipsammet intelligit. – *Super mensam etiam Dei edemus et bibemus*, ut promittitur *Luc.* XXII, inquantum eadem felicitate fruemur qua Deus est felix, videntes eum illo modo quo ipse seipsum videt. Et sic *de cibo et potu qui in mensa Sapientiae sumitur*, de quo fit mentio *Proverb.* IX, participabimus.

VII. Circa hanc declarationem quomodo essentia divina uniatur intellectui creato per modum speciei intelligibilis, quam etiam ponit Sanctus Thomas in Qu. *Verit.*, q. VIII, a. 1; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 1, considerandum est diligenter quod nulla alia ratione ponitur hic species intelligibilis constituere intellectum in actu, nisi quia *perficit ipsum ad intelligendum:* hoc est, quia ex eius unione ad intellectum fit intellectus potens elicere actum intelligendi circa id quod per ipsam obiective repraesentatur intellectui, quod absque ipsa non poterat. Et quia divinae essentiae non repugnat sic uniri intellectui ut per ipsam intellectus sit potens eam intelligere, ideo convenienter dicitur quod unitur intellectui *ut forma in esse intelligibili.*

Differenter tamen unitur intellectui species intelligibilis alicuius rei intellectae: et divina essentia. Species enim intelligibilis unitur intellectui et actuat ipsum in esse intelligibili, non per seipsam immediate, sed per suum esse reale, quod est ab ipsa distinctum: non enim species intelligibilis est suum esse, sicut nec ipsa quidditas cuius

est species, est illud esse quod habet extra intellectum. Divina autem essentia, existens in intellectu per modum formae intelligibilis, actuat intellectum non per aliquid aliud ab ipsa distinctum quod sit eius formalis effectus, sed per seipsam: quia ipsa non distinguitur a suo esse, sed est ipsum esse suum tam in intellectu quam extra. Unde sicut intellectus dicitur in actu per speciem intelligibilem in genere intelligibilium inquantum ab ipsa habet aliquod esse reale, per cuius acceptionem fit potens ad intelligendum per speciem; ita dicitur in actu per divinam essentiam inquantum ab ipsa, absque alio esse medio, habet ut sit potens actu intelligere, tanquam a formali principio intellectionis. Ex quo patet quod non sic dicitur uniri essentia divina intellectui in esse intelligibili tanquam forma, quasi det aliquod esse formaliter intellectui quod dicatur esse intelligibile: sed quia est intellectui per seipsam ratio et principium formale intelligendi. Unde respondens Sanctus Thomas ad argumentum quoddam quo arguebatur Deum per aliquam similitudinem creatam videri, Prima, q. XII, a. 2, ad 3, ait quod, *sicut aliae formae intelligibiles, quae non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse quo informant ipsum intellectum et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia, quae est ipsum esse, unitur intellectui faciens ipsum in actu per seipsam.*

VIII. Sed circa praefatam responsionem Sancti Thomae quaedam occurrunt dubia. Primum est circa substantiam responsionis: quae consistit in hoc, quod divina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale, secundum autem esse intelligibile non repugnat sibi esse formam intellectus. Contra hoc enim videtur esse ratio Sancti Thomae qua probat contra Commentatorem, et III *de Anima**, et in secundo libro huius*, et in plerisque aliis locis, non posse nos intelligere per intellectum si ponatur intellectus esse substantia separata. Arguit enim hoc fundamento, sumpto ex Aristotele, II *de Anima**, quia id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius, dantem scilicet sibi formaliter esse. Ergo, apud Sanctum Thomam, non stant simul quod aliquid sit principium operandi alicui, et non sit forma eius secundum esse. Ergo divina essentia non potest esse intellectui ratio intelligendi nisi sibi uniatur secundum esse, tanquam forma dans esse intellectui. Ergo non stant simul quae hic dicit Sanctus Thomas: scilicet quod divina essentia non potest esse forma alicuius secundum esse naturale; et quod est intellectui forma per quam intelligit.

* Lect. 7.
* Cap. LIX.
* Cap. II, 12; s. Th. l. 4.

Secundum dubium est circa hoc quod dixit, *nulli substantiae separatae convenire ut sit forma intelligibilis intellectus.* Hoc enim repugnare videtur ei quod superius in secundo libro* dixit, scilicet quod *substantia separata se per seipsam intelligit,* ita quod est quod intelligitur, et quo intelligitur.

* Cap. XCVIII.

Tertium dubium est circa id quod dictum est, quod *species intelligibilis unita intellectui non constituit aliquam naturam.* Hoc enim contrariatur ei quod alibi* dicit Sanctus Thomas, de mente Aristotelis, scilicet quod *constituitur intellectus in actu.*

* Vid. lib. II, cap. LXXVIII; et I P., qu. LXXXVII, a. 1.

Quartum dubium est circa id quod dicitur exponendo dictum Apostoli, quod videbimus Deum facie ad faciem, inquantum videbimus eum immediate, *per illum modum quo videbitur per suam essentiam tanquam per formam intelligibilem,* sicut homines facie ad faciem videmus. Ista enim metaphora non videtur convenienter exponi. Cum enim aliquis videt hominem facie ad faciem, non sic videt hominem quasi ille sit forma visibilis qua oculus videt: sed videt per speciem causatam ab illo in oculo. Ergo per hoc quod videbimus Deum per ipsammet divinam essentiam, non convenienter exponitur quod videbimus eum *facie ad faciem.*

IX. Ad primum horum respondetur primo, ut in secundo libro, cap. LIX, responsum est*, quod mens Sancti Thomae in illa responsione est quod id quo aliquid operatur tanquam potentia operandi, vel tanquam primo et principali principio ab operante distincto, oportet esse formam eius dantem illi esse. Non autem loquebatur de eo quo aliquid operatur tanquam perfectivo virtutis ad operandum, quo modo dicimus substantiam divinam esse principium quo intellectus ipsam videt. – Sed licet non oporteat id quo aliquid operatur tanquam complemento virtutis, esse eius formam in essendo, oportet tamen ut aliquam cum ipso habeat unionem: si enim esset omnino separatum, non posset esse illi ratio agendi. Nam et essentia divina unitur intellectui Beati, inquantum utrumque est in anima: divina quidem essentia sicut operans in ipsam intrinsece, quo modo dicitur Deus in rebus esse; intellectus autem sicut eius proprietas. Similiter essentia angeli, qua angelus seipsum intelligit, et eius intellectus, uniuntur inter se, inquantum intellectus est essentiae proprietas, in ipsaque radicatur, et ab ipsa omnem vim intelligendi habet.

* Comment. n. VII, 2.

Posset secundo responderi quod illa propositio Sancti Thomae est vera de eo quo aliquid operatur cuius esse ab eius essentia distinguitur, et non habet ex se cum operante aliam realem unionem: quia talis forma non actuat aliquid extrinsecum nisi dando illi formaliter esse. Essentia autem divina non est talis forma: immo ipsa est suum esse. Ideo per seipsam potest intellectum actuare ad intelligendum, absque eo quod illi det esse formaliter.

2. Ad secundum dubium dicitur quod loquitur hoc loco Sanctus Thomas de substantia separata respectu alieni intellectus: non enim potest esse forma intelligibilis alieni intellectus, cum non sit veritas, ut dicebat Sanctus Thomas, sed habens veritatem. Sed respectu proprii intellectus, non inconvenit quod habeat rationem formae intelligibilis, licet non sit veritas: quia ipsa naturalis unio essentiae cum intellectu sufficit ad hoc ut per ipsam intellectus intelligat; sicut essentia composita ex materia et forma non potest esse alteri principium essendi, sed bene suo supposito, cui naturaliter unitur.

3. Ad tertium dubium dicitur quod mens Sancti Thomae in illis verbis est ex specie intelligibili et intellectu non constitui aliquam unam naturam ab utroque distinctam, sicut ex forma substantiali et materia constituitur compositum ab utroque aliquo modo distinctum: non autem quod non constituatur aliquod unum quod est species intelligibilis et intellectus ut unita sunt ad unam operationem, quod unum vocamus *intellectum in actu.*

4. Ad quartum dicitur quod illa interpretatio metaphorae convenientissima est. Supponit enim Sanctus Thomas quod omnis cognitio quae habetur de Deo per quamcumque speciem intelligibilem intellectus nostri, est cognitio Dei mediata, qua scilicet videtur Deus in alio viso: quia omnis forma creata existens in intellectu nostro, prius repraesentat in esse obiectivo rem creatam, cuius est species adaequata, quam Deum, et sic intellectus per rem creatam cognitam tendit in divinam cognitionem. Propterea, si aliqua cognitio Dei debet esse in nobis de ipso immediate, necesse est ut sit per formam increatam, quae est divina essentia. Unde circa cognitionem Dei, pro eodem accipiuntur cognitio Dei *immediata*, et cognitio Dei *per eius essentiam.* Metaphora ergo in hoc consistit, quod sicut homo videns alium hominem facie ad faciem, videt ipsum absque alio medio cognito per quod videatur, ita in Patria videbimus eum immediate, quod proveniet ex eo quod videbimus eum per essentiam divinam: licet metaphora in eo quod adductum est, habeat aliquam dissimilitudinem ad id cui attribuitur; non enim oportet quantum ad omnia esse similitudinem in metaphoricis locutionibus.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SECUNDUM

A 51r b51.

QUOD NULLA CREATA SUBSTANTIA POTEST SUA NATURALI VIRTUTE PERVENIRE AD VIDENDUM DEUM PER ESSENTIAM.

Non est autem possibile quod ad illum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere.

Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam essentiam divinam est proprium naturae divinae: operari enim per propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam nisi Deo hoc faciente.

Amplius. Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente: agens enim facit sibi simile inquantum formam suam alteri communicat. Videre autem substantiam Dei impossibile est nisi ipsa divina essentia sit forma intellectus qua intelligit, ut probatum est*. Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat nisi per actionem divinam.

* Cap. praec.

Adhuc. Si aliqua duo debeant ad invicem copulari quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod copulatio eorum compleatur per actionem quae est ex parte eius quod est formale, non autem per actionem eius quod est materiale: forma enim est principium agendi, materia vero principium patiendi. Ad hoc autem quod intellectus creatus videat Dei substantiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis, sicut probatum est*. Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato nisi per actionem divinam.

* Vid. supra.

Item. *Quod est per se, causa est eius quod est per aliud**. Intellectus autem divinus per seipsum divinam substantiam videt: nam intellectus divinus est ipsa divina essentia, qua Dei substantia videtur, ut in Primo* probatum est. Intellectus autem creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei, quasi per aliud a se. Haec igitur visio non potest advenire intellectui creato nisi per actionem Dei.

* VIII *Phys.*, v, 7; s. Th. l. 9.

* Cap. XLV.

Praeterea. Quicquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi advenire nisi per actionem alterius: sicut aqua non tendit sursum nisi ab aliquo alio mota. Videre autem Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae: nam cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae; substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra* ostensum est. Impossibile est ergo perveniri ab aliquo intellectu creato ad visionem divinae substantiae nisi per actionem Dei, qui omnem creaturam transcendit.

* Cap. XLIX.

Hinc est quod *Rom.* VI[23] dicitur: *Gratia Dei vita aeterna.* In ipsa enim divina visione ostendimus esse hominis beatitudinem*, quae vita aeterna dicitur: ad quam sola Dei gratia dicimur pervenire, quia talis visio omnem creaturae facultatem excedit, nec est possibile ad eam pervenire nisi divino munere; quae autem sic adveniunt creaturae, Dei gratiae deputantur. Et *Ioan.* XIV[21] Dominus dicit: *Ego manifestabo ei meipsum.*

* Cap. L.

---

1 illum EG; ipsum Y, istum *ceteri*. 9 essentiam *hic b*; *post* divinam. 11 enim EG*b*; autem. per *magis quam* secundum A, secundum *omnes*. 20 qua D; quo. 25 compleatur DNZsEG*b*; copulatur αpEG, copuletur WPc.
5 substantiam EG*b*; essentiam. 6 divina *hic* DEG*b*; *post* essentia. 27 dicimur] dicuntur sG, ducimur pE, ducimur et dicimur P*d*. 32 Dominus dicit] Dominus E, dicitur P.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod divina essentia est forma intelligibilis intellectus videntis Deum, ostendit Sanctus Thomas quae sit dispositio requisita ad hanc formam suscipiendam, et ad hanc habendam visionem*. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit intellectum sua virtute non posse ad divinae essentiae visionem pervenire: secundo, quod ad hoc indiget aliqua divini luminis influentia, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Non est possibile quod ad visionem Dei per ipsam essentiam divinam aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere:* scilicet, *sufficienter*.

Probatur primo. Videre Deum per ipsam divinam essentiam est proprium divinae naturae: quia operari secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Ergo in illum modum visionis divinae non potest creatura intellectualis nisi Deo hoc faciente. – Probatur consequentia. Quia quod est proprium superioris naturae, non potest consequi natura inferior nisi per actionem superioris naturae cuius est proprium: sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis.

Advertendum quod hic non accipitur *proprium* prout excludit omne extraneum a subiecto, pro eo scilicet *quod convenit alicui soli, et nulli extraneo ab ipso*, sicut risibilitas est proprium hominis: quia sic ratio assumeret quod haberet probare; probandum enim est quod videre Deum illo modo nulli alii a Deo conveniat. Sed accipitur *proprium* pro *eo quod est naturale alicui secundum id quo ab aliis differt:* hoc enim est fundamentum et ratio quod aliquid conveniat alicui soli; sicut ideo risibilitas convenit soli homini, quia sequitur rationalitatem, per quam homo ab omnibus aliis distinguitur. Sensus ergo rationis est quod, quia videre Deum per ipsam divinam

essentiam est naturale Deo quantum ad id quo ab aliis distinguitur, sicut et cuilibet agenti naturale est per propriam formam operari; quod autem est sic naturale superiori naturae, non potest naturaliter inferiori naturae convenire, sed, si sibi conveniat, hoc est per actionem superioris naturae, sicut esse calidum, quod est naturale igni, non convenit aquae nisi per ignis actionem: ideo videre Deum illo modo non potest alicui rationali creaturae naturaliter convenire.

II. *Secundo*. Forma alicuius propria non fit alterius nisi eo agente: agens enim facit sibi simile inquantum suam formam communicat. Ergo, si divina essentia sit forma intellectus, quod requiritur in visione divina, hoc non potest esse nisi per actionem ipsius. Ergo etc.

Adverte, circa probationem antecedentis, quod vult arguere Sanctus Thomas ex conversione propositionum, sic. Agens facit sibi simile suam formam communicando, et nullo alio modo facit sibi simile. Ergo e converso, si aliquid fit simile alicui secundum propriam eius formam, talem formam accipit ab ipso cuius illa est propria forma.

Advertendum etiam quod ista ratio a praecedenti differt: quia illa procedit ex eo quod ipsa visio Dei per essentiam est propria superioris naturae; haec vero procedit ex eo quod divina essentia est propria forma Dei.

III. *Tertio*. Ad hoc quod intellectus videat divinam essentiam, oportet quod ipsa divina essentia copuletur intellectui ut forma intelligibilis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia si aliqua duo debeant ad invicem copulari quorum unum sit formale et aliud materiale, oportet quod eorum copulatio fiat per actionem quae est ex parte eius quod est formale, non autem per actionem eius quod est materiale: cum formae sit agere, materiae vero pati.

Circa probationem consequentiae, advertendum quod supponit Sanctus Thomas tanquam manifestum, non fieri copulationem formalis et materialis nisi per aliquam actionem: non enim forma unitur materiae nisi per actionem alicuius.

Supponit etiam quod per nullius alterius actionem quam essentiae divinae aut ipsius intellectus, potest divina essentia copulari intellectui creato. Quia divina essentia, cum non sit materialis, non potest per abstractionem a materia, actione intellectus agentis, uniri intellectui possibili; nec etiam per alicuius alterius superioris agentis actionem, cum divina essentia sit supremi agentis natura. Ideo relinquitur quod hoc fiat aut per actionem intellectus cuius est intelligere, aut per actionem Dei, qui intelligitur.

Istis suppositis, optime procedit ratio. Actio enim per quam fit istorum duorum copulatio, magis se tenet ex parte divinae essentiae quam ex parte intellectus: cum intellectus comparetur ad illam sicut materia ad formam. Ideo non per propriam virtutem intellectus unitur divinae essentiae. Et per consequens non videt ipsam propria virtute, sed virtute Dei habentis naturam divinam, fit talis copulatio et talis visio.

IV. *Quarto*. Intellectus creatus videt divinam substantiam per essentiam Dei quasi per aliud a se. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia intellectus divinus per seipsum videt divinam essentiam: cum sit ipsa divina essentia, ut in Primo est ostensum. Quod autem est per se, causa est eius quod est per aliud.

Quinto. Videre Dei substantiam transcendit limites omnis naturae creatae. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia quicquid excedit limites alicuius naturae, non potest sibi convenire nisi per actionem alterius: ut patet de motu sursum in aqua. – Antecedens vero probatur. Quia cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat per modum suae substantiae. Substantia autem divina non potest sic intelligi, ut supra est ostensum.

Advertendum quod modus proprius intelligendi humanae naturae est ut ex sensibilibus cognoscat. Proprius autem modus substantiae separatae est ut intelligat, non per acceptionem a sensibilibus, sed per ipsas substantias separatas, et per species a divino lumine susceptas. Superius autem ostensum est substantiam divinam nullo illorum modorum posse intelligi. Idcirco inquit Sanctus Thomas ostensum esse divinam substantiam non posse intelligi secundum modum proprium intellectualis substantiae.

V. Circa istam propositionem, *Cuilibet naturae intellectuali creatae proprium est ut intelligat secundum modum suae substantiae,* considerandum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. XII, a. 4; et q. LXXXIX, a. 2, quod cum intellectio fiat per hoc quod intellectus aliqua forma intelligibili actuatur; operatio autem suo principio formali proportionatur, ut scilicet nobilioris principii nobilior sit propria operatio, et perfectioris perfectior, et ut non possit se extendere ultra conditionem ipsius: ideo necesse est ut modus intellectionis accipiatur ex conditione speciei intelligibilis qua intellectus intelligit. Conditio autem speciei intelligibilis proportionatur naturae intelligentis: quia videlicet, inquantum species est rei intellectae, ex conditione naturae intelligentis suae perfectionis accipit determinationem et limitationem. Nam si natura intelligens rem aliquam sit eiusdem modi essendi cum re intellecta, species intelligibilis qua naturaliter rem illam intelligit, erit perfecta forma rei intellectae, propter adaequationem intelligentis ad rem intellectam in modo essendi. Si autem natura intelligens sit inferioris modi essendi quam sit res intellecta, forma ipsa intelligibilis erit imperfecta forma intelligibilis rei intellectae, ipsam non quidditative, sed imperfecte repraesentans: et sic imperfectiori modo est in tali intelligente quam sit in seipsa. Sequitur ergo quod et cognitio alicuius rei intellectae proportionatur modo naturae cognoscentis: quia videlicet, si natura cognoscens adaequat rem cognitam quantum ad modum essendi, cognitio naturalis intelligentis de tali re erit perfecta eius cognitio; si autem natura cognoscens sit inferioris ordinis et modi essendi quam res intellecta, cognitio quam naturaliter habet de tali re, non erit perfecta et quidditativa illius cognitio, sed erit perfecta illius cognitione inferior; et consequenter perfecta rei huiusmodi cognitio erit supra naturalem cognitionem talis naturae cognoscentis. Propterea bene infert Sanctus Thomas, Prima, q. XII, a. 4, quod, *quia cuiuscumque cognoscentis cognitio est secundum modum naturae cognoscentis, si modus essendi alicuius rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis.*

Quia igitur omnis natura intellectualis creata est limitatae naturae et finitae, a natura divina deficiens, omnes species intelligibiles intellectualis naturae creatae, quibus naturaliter intelligit, in hoc conveniunt quod sunt formae limitatae et finitae, naturas limitatas et finitas repraesentantes, a divinaque natura et quidditate, secundum suam rationem et repraesentationem, longe deficientes. Et ideo per huiusmodi species divina essentia quidditative cognosci non potest: sed omnis talis cognitio ab eius perfecta cognitione deficiens est.

VI. Ex his patet instantias Scoti, I *Sent.*, d. III, q. III; *Quolib.*, q. XIV, a. 2; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. XI, contra Sanctum Thomam, nullius esse momenti. Non enim intendit Sanctus Thomas, ut ille putat, oportere esse inter naturam intelligentis et obiectum naturaliter et quidditative cognitum aequalitatem absolute, vel excessum naturae intelligentis: sed intelligit oportere esse inter obiectum et naturam cognoscentis talem proportionem ut illud obiectum natum sit cognosci per species intelligibiles tali naturae convenientes et connaturales. Et quia species illi connaturales sunt quae sunt similitudines rerum eiusdem ordinis secum, vel inferioris ordinis; dicuntur autem res eiusdem ordinis, in proposito, quibus debetur idem modus essendi generalis: ideo inter cognoscens et cognitum debet esse convenientia in eodem modo essendi, aut excessus cognoscentis ad cognitum.

2. Nec valet quod adducit in oppositum* de oculo vidente caelum et terram, quae tamen, secundum ipsum, non conveniunt in eodem modo essendi, cum ipse sit corruptibilis, illa vero incorruptibilia; et de specie intelligibili, quae non habet eundem modum essendi cum obiecto, cum illa habeat esse accidentale, obiectum autem habeat esse substantiale.

* I *Sent.*, d. III, q. III; f. 35 v b.

Dicitur enim primo, quod oculus et caelum ac terra conveniunt in hoc modo essendi generali, quia sunt naturae habentes esse in materia individuali: licet, sub hoc genere, oculus habeat esse corruptibile, illa autem habeant esse incorruptibile.

Dicitur secundo, quod species intelligibilis rei materialis convenit in modo essendi cum re materiali, non quidem quantum ad modum essendi particularem quem habet ut intellectum informat, sed quantum ad eum qui sibi debetur naturaliter inquantum est talis natura et talis quidditas: dictum est enim superius * quod forma quae est in intellectu, est eiusdem speciei, immo est species rei intellectae. Ideo, sicut rei intellectae convenit talis modus essendi qui est habere esse substantiale in materia, ita speciei intelligibili eius debetur tale esse naturaliter, inquantum est species sive natura rei intellectae; licet, praeter naturam, ex actione intellectus agentis, et conditione intellectus possibilis, habeat alium modum essendi in subiecto in quo est. Unde sunt eiusdem modi essendi sibi naturaliter debiti, licet non sint eiusdem modi essendi quantum ad esse quod actualiter habent.

* Cap. xlix.

3. Non etiam sequitur quod *angelus inferior nunquam cognosceret superiorem* *. – Nam dicimus quod omnes angeli in eodem modo essendi generali conveniunt. Sunt enim tria genera essendi, secundum quos accipiuntur tres rerum ordines, ut ponit Sanctus Thomas Prima, q. xii, a. 4: scilicet esse in hac materia individuali, in quo conveniunt omnia sensibilia materialia; esse separatum a materia, distinctum tamen ab essentia cuius est, in quo omnes angeli conveniunt, licet in illo genere habeant gradus; et esse a materia omnino separatum quod non distinguitur ab essentia, qui modus essendi convenit soli Deo.

* IV *Sent.*, d. xlix, q xi; fol. 152 v.

4. Quod praeterea infert *, quoniam tunc *intellectus, etiam cum lumine gloriae, non poterit videre Deum,* quia Deus excedit intellectum etiam lumine gloriae illustratum: hoc autem est falsum: – non cogit. Nam primo responderi potest, ut alii respondent *, quod non est contra mentem Sancti Thomae. Quia non dicit naturam inferioris modi essendi nullo modo posse cognoscere naturam superioris modi essendi: sed quod non potest illam propriis viribus cognoscere, sive propria virtute, quantum ad quidditativam cognitionem. Unde, si consequens absolute intelligatur, negatur consequentia. Si autem intelligatur de cognitione naturali quae est ex virtute propriae naturae, et de quidditativa cognitione, negatur falsitas consequentis.

* Ibid.

* Cajet. in Iam P., q. xii, a. 4, n. vi.

Sed quia posset aliquis dicere quod, licet intellectus per se non possit videre divinam essentiam naturaliter, est tamen sibi naturalis haec visio ut stat sub lumine gloriae: sicut, licet aquae non sit naturale calefacere si per se sumatur, et quantumcumque sit calida, nunquam sibi, inquantum est aqua, hoc convenit naturaliter; tamen aquae inquantum calida est, convenit naturaliter calefacere, quia illa actio naturaliter consequitur calorem: – ideo secundo responderi potest, negando absolute consequentiam. Et ad probationem, negatur quod Deus excedat intellectum, ut illustratum lumine gloriae, illo excessu qui impedit ipsius visionem. Immo intellectus sic illustratus est eiusdem ordinis cum Deo: ut declarabitur capitulo sequenti.

VII. Confirmatur primo conclusio auctoritate Apostoli, *Rom.* vi, dicentis: *Gratia Dei vita aeterna.* Quod ideo dicitur quia ad ipsam visionem Dei, in qua beatitudo consistit, quae vita aeterna dicitur, non potest homo nisi divino munere pervenire, cum creaturae facultatem excedat: quae enim sic adveniunt creaturae, divinae gratiae deputantur.

Confirmatur secundo *Ioan.* xiv, dum dicitur: *Ego manifestabo ei meipsum.*

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM TERTIUM

A 51 v a 35.

QUOD INTELLECTUS CREATUS INDIGET ALIQUA INFLUENTIA DIVINI LUMINIS AD HOC UT DEUM PER ESSENTIAM VIDEAT.

Oportet autem quod ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevetur.

Impossibile est enim quod id quod est forma alicuius rei propria, fiat alterius rei forma, nisi res illa participet aliquam similitudinem illius cuius est propria forma: sicut lux non fit actus alicuius corporis nisi aliquid participet de diaphano. Essentia autem divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata: nam haec tria in Deo unum sunt, intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur. Impossibile est igitur quod ipsa essentia fiat intelligibilis forma alicuius intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam divinam similitudinem intellectus creatus participat. Haec igitur divinae similitudinis participatio necessaria est ad hoc quod Dei substantia videatur.

Adhuc. Nihil est susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur: proprius enim actus in propria potentia fit. Essentia autem divina est forma altior omni intellectu creato. Ad hoc igitur quod essentia divina fiat intelligibilis species alicuius intellectus creati, quod requiritur ad hoc quod divina substantia videatur, necesse est quod intellectus creatus aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur.

Amplius. Si aliqua duo prius fuerint non unita et postmodum uniantur, oportet quod hoc fiat per mutationem utriusque, vel alterius tantum. Si autem ponatur quod intellectus aliquis creatus de novo incipiat Dei substantiam videre, oportet, secundum praemissa*, quod divina essentia copuletur ei de novo ut intelligibilis species. Impossibile est autem quod divina essentia moveatur,

* Cap. li.

4 est *hic* DGZ*b*; *post* enim. 7 propria *hic b*; *post* forma. 10 propria DZPc; proprie. 11 unum *hic* A *solus*; *post* sunt. 13 essentia GE; Dei essentia *b*, essentia Dei *ceteri*.
11 fuerint EX*b*; fuerunt.

* Lib. I, cap. XIII.

sicut supra * ostensum est. Oportet igitur quod talis unio incipiat esse per mutationem intellectus creati. Quae quidem mutatio aliter esse non potest nisi per hoc quod intellectus creatus aliquam dispositionem de novo acquirat. – Idem autem sequitur si detur quod a principio suae creationis tali visione aliquis creatus intellectus potiatur. Nam si talis visio facultatem naturae creatae excedit, ut probatum est *, potest intelligi quivis intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod Dei substantiam videat. Unde, sive a principio sive postmodum Deum videre incipiat, oportet eius naturae aliquid superaddi.

* Cap. LII.

Item. Nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. Contingit autem dupliciter alicuius virtutem fortificari. Uno modo, per simplicem intensionem ipsius virtutis: sicut virtus activa calidi augetur per intensionem caloris, ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie. Alio modo, per novae formae appositionem: sicut diaphani virtus augetur ad hoc quod possit illuminare, per hoc quod fit lucidum actu per formam lucis receptam in ipso de novo. Et hoc quidem virtutis augmentum requiritur ad alterius speciei operationem consequendam. Virtus autem intellectus creati naturalis non sufficit ad divinam substantiam videndam, ut ex dictis * patet. Oportet ergo quod augeatur ei virtus, ad hoc quod ad talem visionem perveniat. Non sufficit autem augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus creati; quod ex distantia visorum patet. Oportet igitur quod fiat augmentum virtutis intellectivae per alicuius novae dispositionis adeptionem.

* Vid. supra.

Quia vero in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transsumimus: et praecipue quae pertinent ad visum, qui inter ceteros sensus nobilior est et spiritualior, ac per hoc intellectui affinior; et inde est quod ipsa intellectualis cognitio *visio* nominatur. Et quia corporalis visio non completur nisi per lucem, ea quibus intellectualis visio perficitur, *lucis* nomen assumunt: unde et Aristoteles, in III *de Anima* *, intellectum agentem luci assimilat, ex eo quod intellectus agens facit intelligibilia in actu, sicut lux facit quodammodo visibilia actu. Illa igitur dispositio qua intellectus creatus ad intellectualem divinae substantiae visionem extollitur, congrue *lux gloriae* dicitur: non propter hoc quod faciat intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed per hoc quod facit intellectum potentem actu intelligere.

* Cap. v, 1; s. Th. l. 10.

Hoc autem est lumen de quo in Psalmo * dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen,* scilicet divinae substantiae. Et *Apoc.* XXII * dicitur: *Civitas,* scilicet Beatorum, *non eget sole neque luna: nam claritas Dei illuminavit illam.* Et *Isaiae* LX[19] dicitur: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te: sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam, et Deus tuus in gloriam tuam.* – Inde est etiam, quia Deo idem est esse quod intelligere, et est omnibus causa intelligendi, quod dicitur esse *lux, Ioan.* 1[9]: *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* et I *Ioan.* 1[5]: *Deus lux est;* et in Psalmo *: *Amictus lumine sicut vestimento.* – Et propter hoc etiam tam Deus quam angeli in Sacra Scriptura in figuris igneis describuntur *, propter ignis claritatem.

* Ps. XXXV, 10.

* Vers. 5; XXI, vers. 23.

* Ps. CIII, 2.

* *Exod.* XXIV, 17; *Act.* II, 3; Ps. CIII, 4.

6 detur] diceretur EGY, dicetur sE. 7 creatus *om* D, *post* intellectus Z*b*Pc. potiatur] ponatur EG, patiatur N, peciatur X. 9 quivis] quamvis EG, quis P*d*. 17 intensionem *sed post* virtutis WZsYPc; intentionem *hic* A*b et post* virtutis *ceteri*; *cf.* 19 *et* 31. 19 intensionem] intentionem *cum* A αpG. 22 quod] ut Pc. 28 dictis D*b*; praedictis. 30 perveniat] veniat NZ. 31 intensionem DWYZPc; intentionem *cum* A *ceteri.* naturalis] naturalem P*d*.

3 nomina] notitia N, notitiam Z. 7 visio *hic b*; *post* nominatur. 9 quibus] a quibus Pc. 19 potentem A *solus;* possibilem (actu intelligentem) NZ, patientem *ceteri.* 22 XXII] XXI DPc. 24 illuminavit] illuminat *b*, illuminabit *ceteri.* 28 quia Deo ... quod dicitur] quod Deo ... quia dicitur E*b*, quod Deo ... propter quod dicitur NZ.

Commentaria Ferrariensis

Si intellectus creatus virtute propriae naturae divinam essentiam videre non potest, inquirendum restat quid sit illud quo ad talem visionem indiget *. Ideo hoc volens ostendere Sanctus Thomas duo facit: primo, ostendit quid sit illud requisitum; secundo, removet quaedam dubia, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit. Primo, probat quod *ad tam nobilem visionem intellectus creatus per aliquam divinae bonitatis influentiam elevatur.*

Secundo, quia ista influentia a Theologis *lumen gloriae* nominatur, rationem huius nominis assignat *.

* Num. v.

I. Quantum ad primum, *arguitur primo sic.* Essentia divina est propria forma intelligibilis intellectus divini, et ei proportionata: cum in Deo haec tria sint idem, intellectus, quo intelligitur, et quod intelligitur. Ergo impossibile est quod fiat intelligibilis forma intellectus creati, nisi per hoc quod aliquam similitudinem divinam intellectus creatus participat. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia impossibile est propriam alicuius rei formam fieri formam alterius rei, nisi participat aliquam similitudinem eius cuius est propria forma. Declaratur exemplo lucis.

Ad hanc rationem posset aliquis dicere quod lumen naturale intellectus creati est ista similitudo divina quae ad susceptionem divinae essentiae per modum formae intelligibilis requiritur. Ideo non requiritur aliqua alia similitudo superaddita intellectui. – Sed quia Sanctus Thomas hanc obiectionem in sequenti capitulo excludit, ideo illucusque differatur *.

* Vide Comment. cap. seq., n III.

II. *Secundo.* Essentia divina est forma altior omni intellectu creato. Ergo ad hoc ut fiat eius forma intelligibilis, quod requiritur ad hoc ut videatur, necesse est quod aliqua dispositione sublimiori ad hoc elevetur, aliqua scilicet similitudine divina. – Probatur consequentia. Quia nihil est susceptivum formae sublimioris nisi per aliquam dispositionem ad illius capacitatem elevetur: cum proprius actus fiat in propria potentia.

2. Circa assumptum ad probationem consequentiae, advertendum quod illa propositio assumpta habet veritatem de forma quae est ultima et principalis: non autem de forma quae introducitur tanquam dispositio ad ulteriorem formam. Non enim, si ad principalem formam suscipiendam requiritur aliqua dispositio, etiam ad susci-

piendam dispositionem requiritur alia dispositio. Quia aliquid potest esse immediate capax alicuius dispositionis, et non erit capax immediate formae principalis: in formis enim naturalibus videmus quod materia est immediate receptiva alicuius dispositionis ad aliquam formam substantialem, puta ad animam, et tamen non recipit animam nisi mediantibus aliquibus dispositionibus.

* Apud Capreolum, IV, d. XLIX, q. IV, a. 2, p. 202.

Ex hoc patet solutio rationis Durandi, arguentis * quod esset processus in infinitum si divina essentia, quia est forma supernaturalis, non posset recipi in intellectu creato nisi disponatur dispositione supernaturali: nam et illa dispositio, inquit Durandus, requirit aliam supernaturalem dispositionem; et sic in infinitum procedetur.

Dicitur enim quod non est processus in infinitum. Quia ipsum lumen gloriae, cum sit dispositio ad divinam essentiam suscipiendam, non requirit aliam dispositionem supernaturalem praecedentem, sed intellectus est ex se illius immediate capax: licet non sit immediate capax divinae essentiae, sed oporteat ad ipsam per lumen gloriae elevari.

3. Circa probationem assumpti illius, advertendum quod ex eo quod oportet proprium actum in propria potentia fieri, optime sequitur nihil esse susceptivum formae sublimioris nisi per supernaturalem aliquam dispositionem elevetur. Nam si forma est supra naturalem facultatem et capacitatem alicuius, sequitur quod illud non sit eius propria potentia: quia tunc non esset supra eius capacitatem naturalem. Et ideo, si debet fieri propria potentia, oportet ut aliquid sibi addatur quod supra naturam eius sit. Et sic necesse est ut per aliquid supra naturam ad eius capacitatem elevetur.

III. *Tertio*. Si ponatur aliquis intellectus creatus de novo incipere videre divinam essentiam, oportet ut de novo sibi divina essentia copuletur ut species intelligibilis. Non autem per mutationem divinae essentiae. Ergo per mutationem intellectus. Quod non potest esse nisi quia aliquam dispositionem de novo acquirat. – Probatur consequentia. Quia duo non possunt de novo uniri nisi per mutationem utriusque, vel alterius tantum.

Idem etiam sequitur si detur quod a principio creationis suae tali visione aliquis intellectus creatus potiatur. Quia, si talis visio facultatem naturae creatae excedit, potest intelligi intellectus creatus in specie suae naturae consistere absque hoc quod dictam essentiam videat. Et sic ad talem visionem oportet aliquid naturae superaddi.

Adverte fundamentum huius rationis, circa intellectum qui ponitur a principio suae creationis videre divinam essentiam, esse quod, licet inter naturam a principio videntis Deum et visionem non sit ordo durationis, ita quod prius duratione sit natura per se quam sit cum visione; est tamen inter illa ordo naturae et intellectus, inquantum potest intelligi natura absque hoc quod talem habeat visionem. Et tunc, cum visio illa naturae facultatem excedat, ut superius * est ostensum, in illo priori in quo intelligitur sine tali visione et in sola virtute naturae consistere, intelligitur ut indigens aliqua dispositione ipsum ad divinam visionem elevante. Et sic non minus sequitur in vidente a principio suae creationis divinam essentiam quod oporteat aliquid eius naturae superaddi, quam in eo qui de novo eam videre incipit.

* Cap. praec.

IV. *Quarto*. Virtus intellectus creati non sufficit ad videndam divinam essentiam. Ergo, ad hoc ut ad talem visionem perveniat, oportet ut eius virtus augeatur. Sed non sufficit augmentum per intensionem naturalis virtutis: quia talis visio non est eiusdem rationis cum visione naturali intellectus, ut patet ex distantia visorum. Ergo fit per novae dispositionis adeptionem. – Prima consequentia probatur. Quia nihil potest ad altiorem operationem elevari nisi per hoc quod eius virtus fortificatur. – Secunda vero declaratur ex duplici modo fortificationis virtutis: per simplicem, inquam, virtutis intensionem; et per novae formae appositionem.

2. Circa probationem minoris, cum dicitur *divinam illam visionem non esse eiusdem rationis cum naturali visione intellectus creati,* declaraturque ex distantia obiectorum, advertendum quod divina essentia distat maxime a quocumque intelligibili cognoscibili naturaliter et quidditative ab intellectu creato, quia est altioris ordinis quocumque naturaliter intelligibili perfecte ab intellectu creato. Nam substantia immaterialis omnino, cuius tamen esse ab ipsa essentia distinguitur, et quae est obiectum proportionatum substantiis separatis, est intelligibile superioris ordinis quam substantia materialis, quae est obiectum connaturale et proportionatum intellectus humani. Substantia autem divina est superioris ordinis quam substantia immaterialis creata, et quam substantia materialis. Ideo, sicut intellectio substantiarum separatarum, propter altitudinem sui obiecti et speciei a qua elicitur, est alterius rationis quam intellectio humani intellectus; ita visio divinae essentiae est alterius rationis quacumque naturali et quidditativa visione intellectus creati.

Ex hoc autem optime sequitur quod per solam intensionem virtutis naturalis non potest intellectus creatus ad illam attingere. Quia, ut habetur hic a Sancto Thoma, cum sit duplex augmentum, scilicet per intensionem virtutis, et per novae formae appositionem; primum augmentum non elevat virtutem ad operationem altiorem et superioris rationis quam sit operatio naturalis illius virtutis, sed ad vehementiorem actionem in eadem specie; sicut, cum augetur calidi virtus per intensionem caloris, non elevatur calidum, inquantum huiusmodi, nisi ad hoc ut possit vehementius calefacere. Sed bene secundum augmentum potest elevare ad aliquam actionem superioris rationis, in quam virtus prius nullo modo poterat: sicut diaphanum per susceptionem lucis potest illuminare, quod prius facere non poterat.

V. Secundo loco ostendit Sanctus Thomas nominis rationem *, inquiens quod congrue praedicta dispositio *lux gloriae* dicitur: non quia facit intelligibile in actu, sicut lux intellectus agentis; sed quia facit intellectum patientem * actu intelligere. Cum enim ex sensibilibus in intelligibilium cognitionem veniamus, nomina sensibilis cognitionis, et maxime visus, qui affinior est intellectui, utpote nobilior et spiritualior existens, ad intellectualem cognitionem transumimus. Unde intellectualem cognitionem dicimus *visionem;* et ea a quibus * intellectualis visio perficitur, *lucis* nomen assumunt; ut patet etiam ex Aristotele, III *de Anima,* intellectum agentem luci assimilante.

* Cf. init. Comment.

* Vid. text. et var.

* Vid. text. et var.

De hoc lumine gloriae loquitur Scriptura in Psalmis; *Apoc.* XXI; et *Isaiae* LX. – Eadem ratione etiam Deus dicitur *lux: Ioan.* I; et I *Ioan.* I; et in Psalmis. – Et similiter tam Deus quam angeli in Scripturis in figura *ignis,* propter ipsius claritatem, describuntur.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM QUARTUM

A 52 r a 1.

RATIONES QUIBUS VIDETUR PROBARI QUOD DEUS NON POSSIT VIDERI PER ESSENTIAM, ET SOLUTIONES EARUM.

Obiicíet autem aliquis contra praedicta. Nullum enim lumen adveniens visui potest visum elevare ad videndum ea quae naturalem facultatem visus corporalis excedunt: non enim potest visus videre nisi colorata. Divina autem substantia excedit omnem intellectus creati capacitatem, etiam magis quam intellectus excedat capacitatem sensus. Nullo igitur lumine superveniente intellectus creatus elevari poterit ad divinam substantiam videndam.

Praeterea. Lumen illud quod in intellectu creato recipitur, creatum aliquid est. Et ipsum ergo in infinitum a Deo distat. Non potest igitur per huiusmodi lumen intellectus creatus ad divinae substantiae visionem elevari.

Item. Si hoc quidem potest facere lumen praedictum propter hoc quod est divinae substantiae similitudo, cum omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerat, ipsa natura cuiuslibet intellectualis substantiae ad visionem divinam sufficiet.

Adhuc. Si lumen illud creatum est; nihil autem prohibet quod est creatum alicui rei creatae connaturale esse: poterit aliquis intellectus creatus esse qui suo connaturali lumine divinam substantiam videbit. Cuius contrarium ostensum est*.

* Cap. LII.

Amplius. *Infinitum, inquantum huiusmodi, ignotum est**. Ostensum est autem in Primo** Deum esse infinitum. Non igitur potest divina substantia per lumen praedictum videri.

* I *Phys.*, IV, 4; s. Th. l. 9.
** Cap. XLIII.

Adhuc. Oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam. Non est autem aliqua proportio intellectus creati, etiam lumine praedicto perfecti, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita. Non potest igitur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam per lumen aliquod elevari.

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti sunt ad ponendum quod divina substantia nunquam ab aliquo intellectu creato videtur. Quae quidem positio et veram creaturae rationalis beatitudinem tollit, quae non potest esse nisi in visione divinae substantiae, ut ostensum est*; et auctoritati Sacrae Scripturae contradicit, ut ex superioribus* patet. Unde tanquam falsa et haeretica abiicienda est.

* Cap. L.
* Cap. LI.

Rationes autem praedictas non difficile est solvere. Divina enim substantia non sic est extra facultatem creati intellectus quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu, vel substantia immaterialis a sensu, nam divina substantia est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium: sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensus. Unde et Philosophus, in II *Metaph.**, dicit quod *intellectus noster se habet ad rerum manifestissima sicut oculus noctuae ad lucem solis*. Indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo divino lumine ad hoc quod divinam essentiam videre possit. Per quod prima ratio solvitur.

* S. Th. l. 1; Did. 1a. 1, 2. - Cf. III *de Anima*, IV, 5; s. Th. l. 7.

Huiusmodi autem lumen intellectum creatum ad Dei visionem exaltat, non propter eius indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam a Deo sortitur ad talem effectum: licet secundum suum esse a Deo in infinitum distet, ut secunda ratio proponebat. Non enim hoc lumen intellectum creatum Deo coniungit secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Quia vero ipsius Dei proprium est ut suam substantiam perfecte cognoscat, lumen praedictum Dei similitudo est quantum ad hoc quod ad Dei substantiam videndam perducit. Hoc autem modo nulla intellectualis substantia similitudo Dei esse potest. Cum enim nullius substantiae creatae simplicitas sit aequalis divinae, impossibile est quod totam suam perfectionem creata substantia habeat in eodem: hoc enim est proprium Dei, ut in Primo* ostensum est, qui secundum idem est ens, intelligens et beatus. Aliud igitur oportet esse in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur; et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae completur, et proportionaliter suae substantiae intelligit. Ex quo patet solutio tertiae rationis.

* Cap. XXVIII.

Quarta vero solvitur per hoc quod visio divinae substantiae omnem naturalem virtutem excedit, ut ostensum est*. Unde et lumen quo intellectus creatus perficitur ad divinae substantiae visionem, oportet esse supernaturale.

* Loc. cit. in arg.

Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim dicitur infinitus privative, sicut quantitas. Huiusmodi enim infinitum rationabiliter est ignotum: quia

---

7 etiam magis DNX*b*; in magis αWY, magis NZP*c*; etiam ... capacitatem *hom om* EG. 12 Et] etiam W, *om* EG*b*P*c*. 13 Non potest ... elevari DNWXYZsE; non potest ... elevari potest α, non sic ... potest elevari *b*, *et sine* potest pE, non sic ... elevari potest GP*c*. 15 substantiae A *solus*; essentiae. 23 creatae EGX*b*P*c*; *om*. 27 ignotum A *solus*; incognitum. 33 etiam A *solus*; in. 38 his autem et similibus A *solus*; his et similibus *b*, huiusmodi autem *ceteri*.

1 creati *hic* A *solus*; *post* intellectus. 2 sonus] substantia solis NZ. 3 divina] ipsa divina P*c*. 8 sensus A *solus*; sensuum. Unde et EGP*c*; Unde. 16 indistantiam] distantiam FWYZpEG. 21 intellectum *hic* A *solus; post* creatum. 33 Aliud *hic* sG*b*; *om* pEG, *post* oportet *ceteri*. 37 suae substantiae] secundum modum suae substantiae Z *et sine* suae N, suam substantiam P*d*.

est quasi materia carens forma, quae est cognitionis principium. Sed dicitur infinitus negative, quasi forma per se subsistens non limitata per materiam recipientem. Unde quod sic infinitum est, maxime cognoscibile est secundum se.

Proportio autem intellectus creati est quidem ad Deum intelligendum, non secundum commensurationem aliquam proportione existente, sed secundum quod proportio significat quamcumque habitudinem unius ad alterum, ut materiae ad formam, vel causae ad effectum. Sic autem nihil prohibet esse proportionem creaturae ad Deum secundum habitudinem intelligentis ad intellectum, sicut et secundum habitudinem effectus ad causam. Unde patet solutio sextae obiectionis.

---

1 cognitionis principium A *solus*; principium cognitionis GpE *et addito* finis enim et terminus est forma *ceteri*. 5 est *hic* sEG*b*; *om* pEG, *ante* infinitum *ceteri*.
4 autem A *solus*; enim. 7 Unde ... obiectionis *om* NZ.

Commentaria Ferrariensis

Quia contra praedictam determinationem quaedam obiectiones fieri possunt, ex quibus aliqui moti sunt ad ponendum quod nunquam ab aliquo intellectu creato divina essentia videatur; – quod et veram beatitudinem creaturae rationalis tollit; et auctoritati Sacrae Scripturae contradicit; et idcirco tanquam falsum et haereticum est abiiciendum – ne aliquis relinquatur dubitandi locus, eas vult Sanctus Thomas excludere *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Prima obiectio est.* Divina substantia excedit omnem capacitatem intellectus creati, magis quam intelligibile excedat capacitatem sensus. Ergo nullo lumine superveniente intellectus creatus ad ipsam videndam poterit elevari. – Probatur consequentia. Quia visus nullo lumine superveniente potest elevari ad ea quae eius naturalem facultatem excedunt.

Respondetur quod divina essentia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi sit aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut sonus a visu et substantia immaterialis a sensu, cum ipsa sit primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium: sed sicut excedens virtutem eius, eo modo quo sensibilium excellentia sunt extra facultatem sensuum, ut patet ex II *Metaphysicae*.

Adverte responsionem consistere in hoc, quod dupliciter potest intelligi divinam essentiam excedere capacitatem intellectus creati. Uno modo, tanquam nullo modo contenta sub eius adaequato et primo obiecto: sicut sonus excedit capacitatem visus. Et tunc negatur assumptum: divina enim essentia continetur sub *ente,* sive etiam sub *intelligibili,* quod est intellectus obiectum. – Alio modo, tanquam contentum quidem sub eius obiecto, sed improportionatum sibi: eo modo quo excellens visibile dicitur alicuius visus capacitatem excedere. Et tunc negatur consequentia. Quia potentia potest per aliquam dispositionem confortari ut in tale excedens obiectum possit in quod virtute propria non poterat. – Probatio autem consequentiae nulla est: quia procedit de excessu primo modo, quo modo intelligibile excedit sensum.

2. Circa istam propositionem, *Deus est primum intelligibile, et totius intellectualis cognitionis principium,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LXXXVIII, a. 3; et *super Boet. Trin.*, q. 1, a. 1 *, quod hoc non ideo dicitur quasi primum ordine durationis quod a nobis intelligitur, sit Deus, et per ipsum cognitum alia intelligamus: sed quia est primum dignitate et intelligibilitate contentum sub hoc quod dico *intelligibile,* et est causa cognoscitivae virtutis, qua intelligimus.

* Alias lect. 1, q. 1, a. 1.

3. Ex hac responsione patet obiectionem illam Scoti nullam esse qua arguit quod, si intellectus creatus virtute suae naturae non potest videre divinam essentiam propter excessum modi essendi ipsius supra modum essendi intellectus, nunquam Beati videbunt Deum, quia nulla potentia potest elevari supra suum obiectum adaequatum *. Patet enim quod, licet elevetur intellectus per lumen gloriae ad videndum divinam substantiam, non tamen elevatur supra suum obiectum adaequatum: sed elevatur ad aliquid contentum sub suo obiecto adaequato quod erat sibi naturaliter improportionatum, sicut excellens visibile est improportionatum visui.

* Cf. supra cap. LII, n. VI, 4.

II. *Secunda obiectio est.* Lumen illud in infinitum distat a Deo: cum sit aliquid creatum. Ergo per ipsum ad illam visionem non potest intellectus creatus elevari.

Respondetur negando consequentiam. Quia lumen illud non exaltat intellectum creatum ad talem visionem propter eius indistantiam a divina substantia, sed propter virtutem quam ad talem effectum a Deo sortitur, licet ab eo secundum esse in infinitum distet. Hoc autem non inconvenit: quia non coniungit Deo secundum esse, sed secundum intelligere solum.

Sensus huius responsionis est quod lumen gloriae nôn ideo elevat intellectum creatum ad visionem Dei quia non distet in infinitum a Deo, sicut intellectus creatus distat: sed quia habet virtutem uniendi intellectum Deo, per modum dispositionis, secundum esse intelligibile: quae quidem virtus alicui etiam distanti in infinitum secundum esse a Deo, potest convenire. Ideo ex eo quod in infinitum distat a Deo secundum esse, non sequitur quod non possit intellectum ad talem visionem elevare per modum dispositionis. Nam et distantia in infinitum essentiae divinae ab intellectu creato secundum esse naturale, non est causa quare non possit naturaliter ab intellectu creato videri: sed improportio in esse intelligibili, quia videlicet intelligens creatum et divina essentia non sunt eiusdem ordinis, sed essentia divina ad superiorem ordinem pertinet. Talis autem improportio per lumen gloriae tollitur, inquantum facit intellectum creatum esse eiusdem ordinis cum divina essentia in esse intelligibili: tanquam videlicet faciens ipsum esse propriam potentiam, et proprium ac proportionatum susceptivum divinae essentiae per modum formae intelligibilis.

III. *Tertia obiectio est.* Omnis intellectualis substantia, ex hoc ipso quod intellectualis est, divinam similitudinem gerit. Ergo sufficit ad visionem divinam. – Probatur consequentia. Quia ponitur lumen gloriae [sufficere] eo quod sit divinae substantiae similitudo.

Respondetur negando consequentiam *. Et ad probationem dicitur quod substantia intellectualis non est eodem modo similitudo quo modo lumen gloriae, quod est similitudo quantum ad hoc, quod ad Dei substantiam videndam perducit. Quia, cum quaelibet substantia creata a divina simplicitate deficiat, impossibile est ut totam suam perfectionem habeat in eodem, sicut habet Deus. Ideo aliud est in substantia intellectuali creata lumen quo divina visione beatificatur; et aliud quodcumque lumen quo in specie suae naturae constituitur, et proportionaliter suam substantiam * intelligit.

* Cf. Comment. cap. LIII, n. 1, fin.

* Vid. text. et var.

2. Advertendum quod, cum non omnis similitudo eodem modo se habeat ad divinam substantiam – quod sane diversitas graduum naturarum demonstrat – non omnis similitudo divinae naturae perducit ad visionem ipsius, sed aliqua: illa scilicet quae ad hoc a Deo est instituta ut talem visionem, per modum dispositionis intellectui creato supervenientis, efficiat. Ideo non valet, *Substantia intel-*

lectualis est similitudo divinae substantiae. Ergo et ipsa sufficit ad visionem divinam. Quia non sufficit quaecumque similitudo ad hoc, sed quidam determinatus modus similitudinis: scilicet ut sit ex sua ratione naturalis dispositio ad divinam essentiam per modum formae intelligibilis recipiendam. Qui sane modus nulli substantiae intellectuali creatae convenire naturaliter potest.

Ex hac responsione patet responsio ad obiectionem factam in praecedenti capitulo contra primam rationem.

IV. *Quarta obiectio est.* Lumen illud est creatum. Ergo poterit aliquis intellectus creatus esse qui Deum suo connaturali lumine videbit. – Probatur consequentia. Quia nihil prohibet quod est creatum, alicui rei creatae connaturale esse.

Respondetur negando consequentiam. Quia, cum visio ista omnem virtutem naturalem excedat, oportet et lumen ipsum quo intellectus creatus ad talem visionem perficitur, esse supernaturale. – Ex eo patet assumptum ad probationem consequentiae falsum esse.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae Quarto, d. XLIX, q. II, a. 6; et *Verit.*, q. VIII, a. 3, quod, cum ad visionem divinae essentiae requiratur ut ipsa uniatur per modum formae intelligibilis intellectui; et, quia ipsa excedit capacitatem intellectus creati, ut ponatur lumen gloriae, elevans ipsum, per modum dispositionis, ad hoc ut sit talis formae capax: sicut ipsa forma est supernaturalis, ita oportet ipsum lumen esse supernaturale, quia ultima dispositio ad formam et forma sunt unius ordinis, quoad naturalitatem et supernaturalitatem; quoniam, si forma est naturalis, et dispositionem naturalem esse oportet; si autem forma est supernaturalis, oportet et dispositionem esse supernaturalem. Ideo, licet lumen gloriae possit communicari intellectui creato, non tamen potest illi sic communicari ut sit sibi connaturale. Unde inquit Sanctus Thomas Prima Parte, q. XII, a. 5, ad ult., quod *non posset esse naturale creaturae nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile: sicut dispositio ultima ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis.* Unde falsum est quod omne creatum possit alicui rei creatae esse connaturale. Sunt enim multae formae creatae, ut gratia, caritas, et huiusmodi, quae ex nullius creaturae principiis innasci possunt: et per consequens nulli possunt creaturae connaturales esse.

3. Ex hoc patet responsio ad argumentum Scoti*, arguentis quod, si per lumen gloriae intellectus fit sufficiens ad videndum Deum, possibile erit per aliquam formam creatam naturaliter videre Deum, quia et caecus supernaturaliter illuminatus naturaliter videt. – Patet enim quod consequentia nulla est. Nec est simile de caeco supernaturaliter illuminato; et de habente supernaturaliter lumen gloriae. Quia vis visiva est naturalis forma, quae scilicet homini secundum suam rationem est connaturalis, licet in hoc homine sit supernaturaliter causata: lumen vero gloriae est forma supernaturalis. Quod autem convenit alicui ex forma supernaturali, non dicitur illi absolute naturaliter convenire: licet possit dici aliquo modo sibi naturale *inquantum talem habet formam*, sive, *ut tali formae substat;* sicut aquae calidae, inquantum calida est, naturale est calefacere, licet ex ipso calore non habeat aqua ut virtute propriae naturae calefaciat.

* Cf. Comment. cap. LII, n. VI, 4.

Diceretur forte quod, licet lumen gloriae per essentiam non possit esse forma naturalis rei creatae, cum sit proprium Deo; lumen tamen gloriae per participationem, quod est lumen creatum, nihil prohibet esse alicui creaturae connaturale. – Respondetur quod neque per essentiam sumptum, neque per participationem, potest lumen huiusmodi esse connaturale creaturae. Cum enim secundum suam rationem habeat quod sit ultima dispositio ad essentiam divinam per modum formae suscipiendam, in quocumque gradu, etiam infimo, consideretur, non potest esse connaturalis nisi ei cui divina essentia est connaturalis forma: cum, ut dictum est, forma et dispositio sint unius ordinis quoad naturalitatem; sicut et ultima dispositio, quantumcumque minima, ad animam, non potest esse naturalis nisi cui naturalis forma est ipsa anima.

V. *Quinta obiectio est.* Deus est infinitus. Ergo per lumen praedictum videri non potest. – Patet consequentia. Quia *infinitum, inquantum huiusmodi, est ignotum.*

Respondetur quod, licet infinitum privative, sicut quantitas, sit ignotum, quia caret forma, quae est principium cognitionis; infinitum tamen negative, quod est forma per se subsistens non limitata per materiam, quo modo Deus est infinitus, est secundum se maxime cognoscibile. – De materia huius responsionis satis dictum est in praecedentibus*.

* Cf. lib. I, cap. XLIII.

VI. *Sexta obiectio est.* Non est aliqua proportio intellectus creati, perfecti etiam lumine gloriae, ad substantiam divinam: cum adhuc remaneat distantia infinita. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia oportet esse proportionem intelligentis ad rem intellectam.

Ista obiectio differt a secunda. Quia ibi arguebatur ex distantia luminis gloriae a Deo: hic autem arguitur ex distantia intellectus perfecti tali lumine ad Deum, et ex improportione ex tali distantia proveniente.

Respondetur quod non est quidem inter intellectum creatum et Deum proportio secundum aliquam commensurationem, ita scilicet quod unum alterum mensuret modo quantitativo, secundum proportionem dupli aut tripli aut huiusmodi. Est tamen inter illa proportio secundum quod proportio quamcumque habitudinem unius ad alterum, vel materiae ad formam, vel causae ad effectum, significat: (supple) talis autem proportio sufficit ad visionem Dei.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est quod lumen gloriae dupliciter considerari potest: uno modo, inquantum est accidens creatum, informans intellectum secundum aliquod esse naturale sibi; alio modo, inquantum est dispositio ultima ad susceptionem divinae essentiae per modum formae intelligibilis. Primo modo, est longe alterius ordinis quam sit divina essentia: cum sit entitas non solum divina natura, sed etiam omni substantia inferior. Secundo modo, est eiusdem ordinis cum divina natura, utpote dispositio ultima ad ipsam. Sicut dispositio ad formam substantialem, inquantum quidem entitas habens esse accidentale, non est eiusdem ordinis cum ipsa forma: inquantum tamen ultima dispositio ad ipsam, est eiusdem ordinis; sese enim inseparabiliter concomitantur, nam, posita tali dispositione in materia, necesse est poni formam; et posita forma, necesse est ipsam dispositionem poni. Non enim inconvenit aliquid, inquantum est talis entitas, esse unius ordinis; inquantum vero ad aliud respicit, alterius ordinis esse: sicut visio divinae essentiae, inquantum est actus intellectus et entitas finita, non habet rationem summi boni; inquantum tamen est unio quaedam ad summum bonum et assecutio eius, habet summi boni rationem. Lumen ergo gloriae, inquantum est ultima dispositio ad susceptionem divinae essentiae, est eiusdem ordinis cum ipsa, et ad eundem essendi modum pertinet: licet, inquantum haec entitas accidentalis, sit inferioris ordinis. Et ideo, dum intellectum ad tam sublimem formam disponit, ipsum ad divinum ordinem elevat, et facit proportionatum divinae naturae, ea proportione quae requiritur inter cognoscens et cognitum, ad quam nihil aliud requiritur quam ut intellectus sit natus recipere intelligibile per modum formae in esse intelligibili, et ipsum intelligibile sit natum in ipso taliter recipi. Propter hoc inquit Sanctus Thomas, in locis praeallegatis*, quod per lumen gloriae rationalis creatura *efficitur deiformis, iuxta illud* I *Io.* III*, *Cum apparuerit, similes ei erimus:* inquantum videlicet habet formam ad divinum ordinem pertinentem.

* 1ª P., q. XII, a. 5.
* Vers. 2.

Nec obstat quod divina essentia est suum esse, non autem lumen gloriae: – quia, licet quae pertinent ad eundem ordinem per modum formarum principalium, eodem modo se habeant ad suum esse, et habeant esse proprium eiusdem rationis; non tamen quae pertinent ad eundem ordinem, unum per modum formae principalis, alterum per modum dispositionis ad formam, oportet habere esse proprium eiusdem rationis, sed sufficit ordo et proportio inter illa dispositionis et formae; quia dispo-

sitio non dicitur illius ordinis ex esse proprio, sed ex ordine ad formam illius ordinis. Sicut formae substantiales unius ordinis habent eodem modo esse; ultima autem dispositio ad formam substantialem non habet eodem modo esse quantum ad proprium suum esse, cum esse accidentale habeat. Non enim dicitur eiusdem ordinis, et pertinere ad eundem modum essendi cum forma substantiali, quia habeat esse et modum essendi eiusdem rationis cum ipsa: sed quia ultimate disponit ad formam talem modum essendi habentem.

3. Ex hac responsione Sancti Thomae patet solutio ad argumentum Durandi *, arguentis quod lumen gloriae non reddit intellectum de improportionato proportionatum, quia obiectum excedit in infinitum intellectum etiam cum lumine gloriae. – Patet enim ex dictis quod ista distantia infinita non tollit quin intellectus sit proportionatus obiecto per modum intelligentis ad intellectum. Licet enim lumen gloriae non removeat distantiam infinitam quae est inter intellectum creatum et divinam essentiam, removet tamen improportionem quae erat inter illa. Et hoc sufficit ad hoc ut per ipsum intellectus creatus fiat potens ipsam intelligere: quia distantia sola secundum esse naturae non impedit cognitionem, sed improportio obiecti ad potentiam; quod contingit quando obiectum est supra ordinem obiecti proportionati potentiae et ab ea perfecte cognoscibilis.

* Apud Capreolum, IV *Sent.*, d. XLIX, q. IV, a. 2, p. 202.

VII. Praeter has obiectiones, sunt rationes Scoti, Tertio, d. XIV, q. I *; et quarto, d. XLIX, q. XI **, contra praedictam conclusionem. Quae quidem, licet ex praedictis facile possint solvi, ut tamen clarior earum sit solutio, adducendae sunt.

* Fol. 24 v b. ** Fol. 152 v b, 153.

Arguit igitur primo, sic. Lumen gloriae requiritur ad divinam visionem aut ut per ipsum intellectus sit susceptivus visionis: aut ut sit activus. Non primum. Tum quia nullo modo per habitum suscipitur actus. – Tum quia susceptivum ordinatum ad multas formas, maxime ordinatur ad perfectissimam. Beatitudo autem est perfectissima formarum ad quas ordinatur anima humana. Ergo anima maxime ad illam ordinatur. Ergo eam immediate recipit.

Non etiam secundum. Quia nec propter obiectum. Quia, cum sit in se maxime intelligibile, per se sufficit. Et etiam quia illud esset species obiecti, quam non ponit. – Nec propter potentiam. Tum quia ipse intellectus forte mere passive ibi se habet. Tum quia habitus non est simpliciter principium agendi, sed sic agendi. – Ergo etc.

2. Secundo *. In anima est potentia passiva naturaliter receptiva beatitudinis. Ergo sibi respondet aliqua potentia activa naturalis. Ergo non requiritur supernaturale lumen.

* Vid. n. IX

3. Tertio. Lumen gloriae, sicut et quodcumque accidens, est imperfectius quam sit natura intellectualis. Ergo poterit esse aliqua natura intellectualis quae ex puris naturalibus Deum videbit. – Probatur consequentia. Quia perfectio inferior potest unite contineri in perfectione superiori.

4. Quarto. Quicquid potest Deus mediante causa secunda effectiva, potest sine illa. Sed lumen gloriae ponitur ut efficiat visionem. Ergo etc.

VIII. Ad primum dicitur primo, quod non requiritur lumen gloriae ad hoc ut intellectus sit visionis susceptivus: sed bene ad hoc ut sit susceptivus essentiae divinae per modum formae intelligibilis, ut superius * patuit.

* In hoc cap.

Unde prima probatio, quae probat quod non requiritur propter suscipiendam visionem, non est contra mentem Sancti Thomae.

Ad secundam, inquantum per ipsam concludi posset quod non requiratur propter suscipiendam divinam essentiam: – negatur consequentia: quia mutatur modus *maioritatis* in modum *immediationis*. Non enim sequitur, si anima maxime ordinatur ad divinam essentiam suscipiendam, quod illam absque media dispositione recipiat.

2. Dicitur secundo, quod requiritur lumen gloriae etiam ad eliciendum actum visionis, non quidem propter obiectum, quasi ipsum non sit sufficiens intelligibile: sed inquantum virtus intellectus per ipsum fortificatur modo superius * dicto, sine quo non posset concurrere cum obiecto ad talem visionem eliciendam.

* Num. II.

Nec tamen hoc dicimus quasi tale lumen et intellectus sint duo partialia agentia huius visionis, ut obiicit Durandus *: sed quia lumen ipsum est intellectui ratio agendi per modum fortificantis virtutem ad id quod absque ipso non posset. Et ad hunc sensum intelligitur dictum Sancti Thomae in *Quolibeto* VII, a. I *, ubi ait quod *lumen gloriae facit hoc respectu divinae essentiae in intellectu quod facit respectu aliorum intelligibilium, quae non sunt lux tantum, species rei intellectae simul et lumen.* Nam cum species intelligibilis duo habeat, scilicet et quod perficit intellectum, et quod facit intellectum esse unum cum intelligibili, nam intellectus informatus specie intelligibili, qui dicitur intellectus in actu, est idem cum intellecto in actu; lumen gloriae facit id quod facit species intelligibilis, non quidem quantum ad secundum, sed quantum ad primum; perficit enim adeo intellectum ad videndum Deum quod non indiget alia similitudine creata, sed intellectus est per ipsum lumen factus efficax ad eliciendam visionem Dei, simul cum ipsa divina essentia sibi per seipsam unita.

* Apud Capreolum, l. c., p. 201.
* Al. qu. I, a. I.

Ad primam probationem in oppositum, negatur quod intellectus se habeat mere passive ad hanc visionem. Immo sicut, dum specie intelligibili naturali informatur, concurrit active ad intellectionem eius quod sibi per speciem repraesentatur; ita, dum informatur essentia divina mediante lumine gloriae, ad visionem ipsius essentiae concurrit active.

Ad secundam, negatur quod habitus sive dispositio, superveniens potentiae intellectivae, non sit principium simpliciter agendi respectu alicuius determinatae operationis: constat enim quod species intelligibilis lapidis est intellectui ratio simpliciter intelligendi lapidem. Sic etiam et lumen gloriae fortificat intellectum ut possit in divinam visionem, in quam nullo modo propria virtute potest.

IX. Ad secundum *, negatur antecedens. Licet enim in anima sit capacitas recipiendi divinam visionem inquantum est natura intellectualis, non est tamen capacitas receptiva illius ab agente naturali dumtaxat, sed est receptiva illius concurrente divina natura uniente seipsam intellectui ut formam intelligibilem, et elevante intellectum ut possit illam visionem elicere. Et sic magis dicitur potentia passiva *obedientialis*, quam naturalis.

* Num. VII, 2.

2. Ad tertium dicitur quod lumen gloriae, licet, inquantum accidens creatum, sit imperfectius substantia intellectuali; inquantum tamen ad ordinem divinum pertinet, tanquam dispositio ultima ad essentiam divinam in esse intelligibili, est perfectius quacumque substantia intelligibili creata. Ideo non potest unitive in substantia creata contineri. Nam, ut ex superioribus * patet, naturalis proprietas naturae superioris, quamvis sit accidens, non potest communicari naturae inferiori ut illud naturaliter habeat, nisi in naturam superiorem transferatur: quia, ut proprietas superioris naturae, ad ordinem superiorem pertinet.

* Num. IV, 2.

3. Ad quartum dicitur quod Deus potest quidem sine causa media effectiva producere omnem actionem quam mediante alia causa producit: non tamen potest sine illa causa producere ita quod dicatur illa secunda causa per illam operationem operari. Sic enim conceditur quod Deus illam entitatem quae est visio divinae essentiae, potest per se absque lumine gloriae, et etiam absque intellectu creato producere: non tamen potest sic eam producere quod intellectus per eam videat divinam essentiam, nisi concurrat intellectus ipse creatus, ad producendam visionem sufficienter dispositus, et elevatus per lumen gloriae ad ipsam divinam formam suscipiendam et ad eliciendam talem visionem.

X. Advertendum autem quod nunc per Ecclesiam, in Clementina *Ad nostrum, de Haer.* *, sunt damnati dicentes quod *anima non indiget lumine gloriae elevante ipsam ad videndum Deum.*

* Lib. V, tit. III, cap. III.

Nec valet glossa Aureoli *, dicentis quod per lumen gloriae ibi intelligitur actus secundus supernaturalis, non autem aliquid per modum habitus se habens. Constat enim quod Ecclesia voluit determinare id quod inter theologos

* Apud Capreolum, l. c., p. 201.

de lumine gloriae vertebatur in dubium. Manifestum est autem quod theologi loquebantur de tali lumine tanquam de aliqua dispositione ad videndam divinam essentiam requisita, et non de actu secundo supernaturali. Oportet ergo et determinationem Ecclesiae ad hunc sensum accipere.

Item, ipsa verba textus huic expositioni repugnant. Damnatur enim positio dicens quod anima non indiget lumine gloriae *elevante ipsam ad videndum Deum.*

XI. Considerandum postremo, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. XIII, a. 2; et q. XX, a. 2; item II^a^ II^ae^, q. CLXXV, a. 3, ad 2, quod lumen gloriae dupliciter potest haberi. Uno modo, *per modum formae connaturalis factae et permanentis:* – voco *connaturaliter factam,* non tanquam ex principiis naturae provenientem, sed tanquam fixam in subiecto et per modum naturae inclinantem, eo modo quo dicimus habitum per modum naturae inclinare. Alio modo, *per modum passionis transeuntis.* Primo modo illustrantur Beati lumine gloriae in Patria. Secundo modo illustrati sunt aliqui qui, in hac vita existentes, divinam essentiam viderunt: ut de Moyse et Paulo tenet Augustinus*. Nullo autem modo aliquis videre potest divinam essentiam nisi altero illorum modorum lumine gloriae fuerit illustratus.

* Lib. *de Videndo Deo*, Ep. CXLVII, cap. XIII.

Quod autem inquit Sanctus Thomas in IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 7; et *Verit.*, q. X, a. 11, quoniam ***miraculose fieri potest divina virtute ut aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositiones viae, elevetur ad videndum Deum per essentiam,*** intelligendum est per exclusionem formae supernaturalis se habentis per modum formae connaturalis et permanentis: non autem dispositionis se habentis per modum passionis transeuntis. Intellectus enim creatus potest miraculose Deum videre, quamvis lumen gloriae per modum formae permanentis non habeat: non autem potest Deum videre si non habeat dispositionem per modum passionis transeuntis adveniententem.

Sunt aliae quaedam obiectiones Aureoli, a Capreolo in IV *Sent.*, d. XLIX, q. IV, recitatae. Sed quia non sunt directe contra mentem Sancti Thomae, et ex praecedentibus earum solutio patet, relinquantur ad praesens.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM QUINTUM

A 52r b 30.

QUOD INTELLECTUS CREATUS NON COMPREHENDIT DIVINAM SUBSTANTIAM.

Quia vero cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii, magis enim calefacit cuius calor virtuosior est; oportet quod etiam modus cognitionis sequatur efficaciam principii cognoscendi.

Lumen autem praedictum* est quoddam divinae cognitionis principium: cum per ipsum elevetur intellectus creatus ad divinam substantiam videndam. Oportet ergo quod modus divinae visionis commensuretur virtuti praedicti luminis. Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a claritate divini intellectus. Impossibile est ergo quod per huiusmodi lumen ita perfecte divina substantia videatur sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus substantiam illam videt ita perfecte sicut perfecte visibilis est: veritas enim divinae substantiae, et claritas intellectus divini, sunt aequalia; immo magis sunt unum. Impossibile est igitur quod intellectus creatus per lumen praedictum videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis. Omne autem quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ab eo ita perfecte sicut cognoscibile est: qui enim novit quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, quasi opinabile quoddam probabili ratione, quia sic a sapientibus dicitur, nondum hoc comprehendit; sed solum ille qui hoc novit quasi quoddam scibile, per medium quod est causa. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

* Cap. LIII.

Adhuc. Virtus finita non potest adaequare in sua operatione obiectum infinitum. Substantia autem divina est quoddam infinitum per comparationem ad omnem intellectum creatum: cum omnis intellectus creatus sub certa specie terminetur. Impossibile est ergo quod visio alicuius intellectus creati adaequet in videndo divinam substantiam, scilicet ita perfecte ipsam videndo sicut visibilis est. Nullus igitur intellectus creatus ipsam comprehendit.

Amplius. Omne agens in tantum perfecte agit in quantum perfecte participat formam quae est operationis principium. Forma autem intelligibilis qua divina substantia videtur, est ipsa divina essentia: quae etsi fiat forma intelligibilis intellectus creati, non tamen intellectus creatus capit ipsam secundum totum posse eius. Non igitur ita perfecte ipsam videt sicut ipsa visibilis est. Non ergo comprehenditur ab intellectu creato.

Item. Nullum comprehensum excedit terminos comprehendentis. Si igitur intellectus creatus divinam substantiam comprehenderet, divina substantia non excederet limites intellectus creati: quod est impossibile. Impossibile est igitur quod intellectus creatus divinam substantiam comprehendat.

Non autem sic dicitur quod divina substantia ab intellectu creato videtur, non tamen comprehenditur, quasi aliquid eius videatur et aliquid non videatur: cum divina substantia sit simplex omnino. Sed quia non ita perfecte ab intellectu creato videtur sicut visibilis est: per quem modum dicitur opinans conclusionem demonstrativam cognoscere sed non comprehendere, quia non perfecte ipsam cognoscit, scilicet per modum scientiae, licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

---

11 multo] multum NZsEGPc. 12 intellectus EG; *ceteri addunt* cum claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem istud finitum, quia recipitur in substantia finita. 19 intellectus *post* creatus αENZ. 28 hoc *hic b*; *post* novit.

1 est *hic* sG*b*; *post* infinitum. 7 comprehendit] comprehendere poterit (potest B) αPc. 12 intelligibilis A *solus*; *om.* 14 eius sG*b*; *om.* 25 non tamen] et tamen non DEG*b*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam declaravit Sanctus Thomas conditiones beatitudinis ex parte intellectus se tenentes, vult consequenter de conditionibus eius se tenentibus ex parte obiecti cogniti determinare *.

* Cf. Comment. cap. LI, init.

I. Et ponit duas conclusiones *. Quarum prima est ista: *Impossibile est quod intellectus creatus divinam essentiam comprehendat.* Hanc autem conclusionem primo probat; secundo, declarat *.

* Vid. cap. seq.

* Num. IV.

Quantum ad primum, *arguit sic primo.* Impossibile est quod intellectus creatus videat divinam substantiam ita perfecte sicut perfecte visibilis est. Ergo impossibile est quod ipsam comprehendat.

Probatur antecedens. Modus divinae visionis commensuratur virtuti luminis gloriae: cum sit quoddam divinae cognitionis principium, cuiuslibet autem actionis modus sequatur efficaciam principii activi. Sed ipsum lumen deficit a virtute et claritate divini intellectus: cum illa sit infinita, et lumen finitum. Ergo per ipsum non ita perfecte videtur divina substantia sicut eam videt intellectus divinus. Intellectus autem divinus illam ita perfecte videt sicut perfecte visibilis est: cum veritas divinae substantiae, et claritas divini intellectus, sint aequalia, immo sint unum. Ergo etc.

Consequentia vero probatur. Quia omne quod comprehenditur ab aliquo cognoscente, cognoscitur ita perfecte sicut cognoscibile est. – Declaratur ex cognitione quae habetur de triangulo.

2. Advertendum quod propositio hic assumpta, scilicet, *Cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam principii activi,* in proposito intelligitur, non de efficacia principii formalis actuantis potentiam, quae aliquo modo est activa, sicut est virtus cognoscitiva, quia de hoc alia formabitur ratio *: sed de efficacia principii se tenentis ex parte potentiae actuabilis per formam. Sic enim lumen gloriae se habet ad divinam visionem. Inquantum enim elevat intellectum ad ipsam cognitionem, et disponit ipsum ad susceptionem divinae essentiae per modum speciei intelligibilis, ex parte potentiae intellectivae se tenet, et secundum eius mensuram est efficacia intellectus ad intelligendum, et modus divinae visionis: quia non solum ex efficacia formae, sed etiam ex efficacia potentiae intellectivae, oportet operationem modificari.

* Cf. n. III, *Advertendum.*

II. *Secundo.* Substantia divina quoddam infinitum est per comparationem ad omnem intellectum creatum, idest, in ratione obiecti intelligibilis. Ergo nullius intellectus creati visio potest adaequare divinam substantiam in videndo: ita scilicet perfecte eam videndo sicut visibilis est. Ergo etc.

Probatur antecedens. Quia virtus finita, cuiusmodi est intellectus creatus, qui sub certa specie determinatur, non potest in sua operatione adaequare obiectum infinitum.

Attendendum, cum loquitur hic Sanctus Thomas de virtute finita intellectus creati, quod non accipit virtutem naturalem dumtaxat ipsius, sed ipsam ut etiam vigoratur per lumen gloriae: quia, cum lumen gloriae in se sit virtutis finitae, non potest elevare intellectum ad hoc ut sit virtutis infinitae in intelligendo, sed semper remanet virtutis finitae. Et per consequens semper remanet obiecto infinite cognoscibili inadaequatus: licet per tale lumen factus sit illi obiecto proportionatus, ut possit illo intelligibiliter actuari. Non enim omne alteri proportionatum illi adaequatur: sicut materia prima istorum inferiorum est proportionata ad unamquamque inferiorem formam substantialem suscipiendam, non tamen est unicuique adaequata, sed, dum unam habet, remanet adhuc capax alterius formae substantialis.

III. *Tertio.* Intellectus creatus divinam essentiam, quae est forma intelligibilis qua videtur, non capit secundum totum suum posse. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne agens in tantum perfecte agit, in quantum perfecte participat formam quae est actionis principium.

Ad evidentiam antecedentis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. VIII, a. 2, ad 3; et Quarto, d. XLIX, q. II, a. 3, ad 6, quod aliter loquendum est de divina essentia secundum se considerata: et aliter de ipsa secundum quod intellectui unitur. Si enim secundum se consideretur, tunc ipsa nata est de se perfectam notitiam causare: quia non modo est sibi maxime similis, sed est etiam eadem, et secundum se est forma intelligibilis in actu. Sed si consideretur secundum quod intellectui unitur, sic secundum modum unionis facit etiam sui cognitionem: quia tunc consideratur intellectio ut operatio non ipsius tantum, sed ut compositi ex intellectu et ipsa in esse intelligibili. Si enim secundum totum suum posse uniatur intellectui, sicut unitur intellectui divino, qui est infinitae virtutis, et est illi maxime proportionatus per lumen increatum et infinitum; sic facit de se totalem et completam notitiam, ita quod tantum cognoscitur quantum cognoscibilis est. Si autem non uniatur intellectui secundum totum suum posse, non facit de se completam et omnimodam cognitionem. Sic autem se habet ad omnem intellectum creatum: nam, cum sit forma subsistens, alium modum habet inquantum est quaedam res subsistens, et alium secundum quod est actus talis subiecti. Quod non convenit formae accidentali, quae non habet alium modum in se a modo quem habet in suo subiecto. Hic autem modus eius secundum quod est actus intellectus, est secundum quod intellectus pertingit ad hoc ut per ipsam perficiatur. Non perficitur autem nisi mediante lumine creato et finito. Ideo non potest illi secundum totum suum posse, quod est infinitum, uniri. Et per consequens non potest per ipsam eam intelligere modo infinito, quo cognoscibilis est: sed secundum maiorem aut minorem participationem dicti luminis, sibi magis aut minus unitur, et perfectius aut imperfectius videtur.

Advertendum quoque quod haec ratio differt a prima. Quia prima procedebat ex efficacia principii productivi se tenentis ex parte potentiae secundum se: haec autem procedit ex participatione formae, quae est principium formale operationis.

2. *Quarto.* Tunc divina substantia non excederet limites intellectus creati. Quia nullum comprehensum excedit limites comprehendentis: sive, inquam, in comprehensione quantitatis dimensivae, sive in comprehensione quantitatis virtualis. Hoc autem est impossibile. Ergo etc.

IV. Quantum ad secundum, declarat Sanctus Thomas conclusionem *: inquiens quod non sic intelligitur divinam substantiam non comprehendi ab intellectu creato quasi aliquid eius videatur et aliquid non videatur: sed quia non ita perfecte videtur sicut visibilis est; quo modo dicitur aliquis non comprehendere conclusionem demonstrativam de qua opinionem tantum habet, quia non perfecte eam cognoscit, scilicet per scientiam, licet nulla pars eius sit quam non cognoscat.

* Cf. num. I.

2. Ad evidentiam huius declarationis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae in locis praeallegatis, et Prima, q. XII, a. 7, ad 3, quod, cum divina essentia sit omnino simplex, nihilque in ipsa sit diversitatis, non potest a Beatis videri quin tota videatur, ut etiam hic dicitur; neque etiam potest esse aliquis modus realis in ipsa qui Beatos lateat. Ideo, cum dicitur quod non unitur intellectui creato secundum totum suum posse, sive secundum omnem suum modum; et quod non cognoscitur perfecte sicut cognoscibilis est; non sensus est quod modus aliquis realis divinae essentiae sit qui intellectui non uniatur, et quod sit aliquis modus Dei qui non videatur, propter quem dicatur imperfecte a nobis cognosci; immo videns Deum videt omnem eius modum, et videt quod infinite existit et quod est infinite cognoscibilis: sed sic intelligitur quod intellectus creatus non attingit modum divinae essentiae ad plenum, dum actuatur per ipsam in esse intelligibili, sed actuatur inferiori modo quam ipsa nata sit secundum se actuare, quia actuatur secundum dispositionem luminis creati existentis in ipso intellectu imper-

tecte. Unde secundum quidem totum suum posse, et secundum omnem suum modum, materialiter, sive quantum ad entitatem ipsius posse et quantum ad entitatem sui modi sumptum, unitur intellectui Beatorum, cum suum posse et suus modus sit sua essentia: sed non unitur formaliter secundum totum suum posse et secundum omnem suum modum, quia non unitur secundum omnem habitudinem quae importatur nomine *posse* et nomine *modi* suae intellectualitatis. Secundum enim se, potest facere intellectionem infinitam: non unitur autem intellectui creato secundum habitudinem ad intellectionem infinitam, sed secundum habitudinem ad intellectionem finitam. Et ex hoc provenit quod modus obiecti secundum se non proportionatur modo cognoscentis: immo modus cognoscentis est longe inferior modo obiecti, cum ipsum obiectum sit infinite cognoscibile, intellectus autem, videndo Deum, eum non infinite, sed finite intelligat; id quod ex imperfectione intellectus creati evenit, non autem ex defectu divinae naturae. Et est simile sicut si diceremus, ut utamur exemplo Sancti Thomae in Prima Parte*, quod *aliquis probabiliter scit aliquam conclusionem esse demonstrabilem, licet ipsam demonstrative non cognoscat,* sed probabili ratione. Tunc enim illam imperfecte cognoscit, non quia aliquam partem illius propositionis ignoret, aut aliquem modum cognoscibilitatis ipsius: sed quia modus ipsius in cognoscendo est imperfectior modo cognoscibilitatis propositionis, cum ipse eam probabiliter solum cognoscat, ipsa vero non solum probabiliter, sed etiam demonstrative sit cognoscibilis. Unde, cum dicitur quod intellectus Beati non videt Deum eo modo quo cognoscibilis est, intelligitur ad hunc sensum, quod modus intellectus in intelligendo non adaequat illum modum quo Deus secundum se cognoscibilis est.

* Loc. cit.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SEXTUM

A 52v a 16.

QUOD NULLUS INTELLECTUS CREATUS, VIDENDO DEUM, VIDET OMNIA QUAE IN EO VIDERI POSSUNT.

Ex hoc autem apparet quod intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.

Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, omnes eius effectus cognoscantur per ipsum, quando principium comprehenditur intellectu: sic enim principium aliquod secundum suam totam virtutem cognoscitur, quando omnes effectus eius cognoscuntur ex ipso. Per divinam autem essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Cum igitur intellectus creatus non possit divinam substantiam cognoscere sic quod ipsam comprehendat, non est necesse quod videndo ipsam, omnia videat quae per ipsam cognosci possunt.

Item. Quanto aliquis intellectus est altior, tanto plura cognoscit, vel secundum rerum multitudinem, vel saltem secundum earundem rerum plures rationes. Intellectus autem divinus excedit omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit quam aliquis intellectus creatus. Non autem cognoscit aliquid nisi per hoc quod suam essentiam videt, ut in Primo* ostensum est. Plura igitur sunt cognoscibilia per essentiam divinam quam aliquis intellectus creatus per ipsam videre possit.

* Cap. XLIX

Adhuc. Quantitas virtutis attenditur secundum ea in quae potest. Idem igitur est cognoscere omnia in quae potest aliqua virtus, et ipsam virtutem comprehendere. Divinam autem virtutem, cum sit infinita, non potest aliquis creatus intellectus comprehendere, sicut nec essentiam eius, ut probatum est*. Neque igitur intellectus creatus potest cognoscere omnia in quae divina virtus potest. Omnia autem in quae divina virtus potest, sunt per essentiam divinam cognoscibilia: omnia enim cognoscit Deus, et non nisi per essentiam suam. Non igitur intellectus creatus, videns divinam substantiam, videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

* Cap. praec.

Amplius. Nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti: non enim visu cognoscimus aliquid nisi inquantum est coloratum. Proprium autem obiectum intellectus est *quod quid est,* idest substantia rei, ut dicitur in III *de Anima**. Igitur quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, cognoscit per cognitionem substantiae illius rei: unde in qualibet demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus *quod quid est,* ut dicitur in I *Posteriorum**. Si autem substantiam alicuius rei intellectus cognoscat per accidentia, sicut dicitur in I *de Anima**, quod *accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est;* hoc est per accidens, inquantum cognitio intellectus oritur a sensu, et sic per sensibilium accidentium cognitionem oportet ad substantiae intellectum pervenire; propter quod hoc non habet locum in mathematicis, sed in naturalibus tantum. Quicquid igitur est in re quod non potest cognosci per cognitionem substantiae eius, oportet esse intellectui ignotum. Quid autem velit aliquis volens, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: nam voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter; propter quod voluntas

* Cap. IV, 7; s. Th. l. 8.

* Cap. I, 4; s. Th. l. 2.

* Cap. I, 8; s. Th. l. 1.

4 substantiam] essentiam vel substantiam NZ. 11 eius *hic* A *solus*; *om b, ante* effectus *ceteri.* ex ipso] quae causantur ex ipso P*d*. 16 necesse A *solus*; necessarium. 20 saltem A *solus*; *om.* 23 aliquis EG*b* *et post* intellectus P*c*; *om.*
15 cognoscit *utroque loco* EYZ*b* cognoscet *utroque loco* W, *altero* PD, *primo ceteri.* 19 in I. A *solus*; in libro.

et natura duo principia activa ponuntur. Non potest igitur aliquis intellectus cognoscere quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus, sicut, cum videmus aliquem voluntarie operantem, scimus quid voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras, sicut et alios suos effectus, cognoscit per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis alteri suam voluntatem insinuat, ut cum aliquis loquendo suum affectum exprimit. Cum igitur multa ex simplici Dei voluntate dependeant, ut partim ex superioribus* patet, et adhuc erit amplius manifestum*; intellectus creatus, etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae Deus per suam substantiam videt.

* Lib. I, cap. LXXXI.
* Cf. capp. LXIV sqq.

Potest autem aliquis contra praedicta obiicere quod Dei substantia maius est aliquid quam omnia quae ipse facere, vel intelligere, vel velle potest, praeter seipsum: unde. si intellectus creatus Dei substantiam videre potest, multo magis possibile est quod omnia cognoscat quae Deus, praeter seipsum, vel intelligit, vel vult, vel facere potest.

Sed, si diligenter consideretur, non est eiusdem rationis aliquid cognosci in seipso, et in sua causa: quaedam enim in seipsis de facili cognoscibilia sunt quae tamen in suis causis non de facili cognoscuntur. Verum est igitur quod maius est intelligere divinam substantiam quam quicquid est aliud praeter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam et in ea eius effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod effectus videantur in ipsa. Et hoc quidem quod divina substantia videatur, absque comprehensione ipsius fieri potest. Quod autem omnia quae per ipsam intelligi possunt, cognoscantur, hoc absque ipsius comprehensione non potest accidere, ut ex praedictis patet.

---

9 loquendo *om* αDNY, *post* suum G*cd*; P *legit*: suum effectum loquendo; Z: per suum effectum suam voluntatem; *etiam* N effectum. 15 substantiam] essentiam P*c*. 17 maius *hic* A *solus*; *post* aliquid.
10 est *om* EGP*c*, *post* aliud D. 11 tamen EGX; autem. 14 effectus videantur A *solus*; videantur (videatur GHP*c*) effectus. 17 omnia quae... possunt] omnia... possunt BDXpCEFH, omnia... possint et YP*c*. 18 ipsius A *solus*; *om*. 20 patet] apparet αDEP*c*.

Commentaria Ferrariensis

* Vid. Comment. cap. praec., n. I, init.

Secunda conclusio est*: *Intellectus creatus, etsi divinam substantiam videat, non tamen omnia cognoscit quae per divinam substantiam cognosci possunt.* Circa hanc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, eam probat; secundo, removet quoddam dubium*.

* Num. X.
* Cf. num. VII.

*Probatur primo sic**. Per divinam essentiam alia cognoscuntur sicut cognoscitur effectus ex causa. Ergo non est necessarium quod intellectus creatus, videndo ipsam, omnia videat quae per ipsam videri possunt. – Probatur consequentia. Quia tunc solum necesse est ut, cognito aliquo principio, omnes eius effectus per ipsum cognoscantur, quando principium comprehenditur intellectu: quia tunc cognoscitur secundum totam suam virtutem. Intellectus autem creatus comprehendere non potest divinam essentiam.

2. Ad evidentiam antecedentis, duo sunt attendenda. Unum est quod, licet essentia divina sit intellectui creato videnti Deum medium cognoscendi per modum speciei intelligibilis, non tamen solum illo modo est medium intelligendi creaturas, sed etiam sicut medium cognitum in quo alterum cognoscitur: quia Beati, videntes divinam essentiam, aliquos Dei effectus cognoscunt in ipsa cognita et visa. Ideo dicitur in antecedente quod per divinam essentiam aliquid cognoscitur *sicut effectus cognoscitur ex causa:* effectus enim cognoscitur ex causa, quando, causa cognita, effectus ipse cognoscitur, – non faciendo, pro nunc, differentiam inter cognosci *in causa,* et cognosci *ex causa.*

Alterum est, quod dupliciter possumus intelligere res alias a Deo contineri in ipso secundum esse cognoscibile: uno modo, sicut res sunt in speculo; alio modo, sicut effectus est in causa. Differunt autem isti duo modi, quia res per speculum repraesentatae in ipso distinctionem habent, alia est enim imago Sortis in speculo, et alia imago Platonis: sed effectus in causa contenti nullam habent in causa distinctionem, sed est una virtus causae illorum omnium productiva. Primum non potest dici de Deo, si proprie loquamur, ut inquit Sanctus Thomas *Verit.*, q. VIII, a. 4; et q. XII, a. 6: quia res in Deo, qui simplicissimus est, nullam habent distinctionem; et si aliquando dicunt Doctores divinam essentiam esse *speculum,* metaphorice dicitur, et intelligitur quantum ad hoc tantum quod res in ipsa videri possunt, non autem quantum ad hoc quod in ipsa distinctionem habeant. Secundum autem convenienter dicitur: quia Deus omnium causa est per se cognoscibilium, et omnia in ipso unita sunt tanquam in una simplicissima virtute contenta. Quia ergo unumquodque, sicut est in aliquo, ita in ipso cognoscitur; cum omnia contineantur in Deo sicut effectus in causa, convenientissime dicitur quod cognoscuntur per essentiam divinam *sicut effectus cognoscitur ex causa.*

3. Neque contra hoc valet ratio Scoti et aliorum, dicentium quod omnia videntur in Deo sicut in speculo, quia omnia per divinam essentiam repraesentantur distincte, sicut per speculum. – Dicitur enim quod falsum est omnia distincte per divinam essentiam repraesentari sicut res repraesentantur per speculum. Nam speculum repraesentat distincte, non tantum ex parte rei repraesentatae, sed etiam ex parte sui, inquantum res in ipso distinctionem habent. Per essentiam autem divinam res distincte repraesentantur, non quidem ex parte divinae essentiae, quasi in ipso distinctionem habeant: sed ex parte ipsarum rerum, inquantum nihil est in quacumque re per quod ab aliis rebus distinguitur, quod non clarissime per divinam essentiam repraesentetur.

II. Contra hanc rationem, inquantum fundatur in hoc quod, si intellectus videns divinam essentiam videret omnia cognoscibilia per ipsam, eam comprehenderet, arguitur primo ab Aureolo et Gottifredo*. Cognoscere omnia in Deo contingit et extensive, et intensive. Et ex primo non sequitur comprehensio, sed ex secundo: quia perfectio cognitionis attenditur per se penes intensionem. Sed cognitio omnium in divina essentia potest esse tantum extensive, et non intensive. Ergo ex omnium cognitione in Deo non necessario infertur comprehensio ipsius.

* Apud Capreolum, IV *Sent.*, d. XLIX, q. VI, a. 2 (p. 238, 240).

2. Secundo arguitur a Scoto, Tertio, d. XIV, q. II*. Si duo insunt uni ordine quodam, ita quod unum est tota ratio quare insit aliud; si videns primum non comprehendit illud cui inest, multo minus videns secundum illud comprehendet, ut patet de duabus passionibus ordinate uni subiecto inhaerentibus. Sed Deo inest infinitas intensiva, et ista est ratio quod omnia sint in ipso. Et ad

* Fol 25v (Capr. p. 212).

videre infinitatem intensivam non sequitur comprehensio Dei, ut patet. Ergo ad videre omnia in Deo, non sequitur comprehensio Dei.

* Ibidem.

3. Tertio, per eundem arguitur *. *Cognoscens unum effectum in Verbo, neque effectum comprehendit, neque Verbum ut est illius causa. Ergo neque, quotcumque effectus cognoscantur, comprehenditur Verbum.* Ergo etc.

III. Contra etiam assumptum ad probationem consequentiae, scilicet quod *tunc solum, cognito aliquo principio, omnes eius effectus cognoscuntur per ipsum, quando comprehenditur intellectu,* arguit Scotus *, inquantum in eo implicite includitur quod, cum plures effectus in causa cognoscuntur, ipsa causa perfectius cognoscitur.

* Ibid.; cf. n. vi.

Primo, *quia causa, inquantum causa, nullam perfectionem accipit a causato.*

Secundo quia, *accepto aliquo principio ut noto in aliquo gradu, aut per ipsum, eius cognitione non aucta, potest aliqua conclusio cognosci: aut non. Si sic, habetur propositum. Si non, ergo principium in hoc gradu non est principium.*

Confirmatur. Quia notitia *quid est* non perficitur per notitiam *quia est.* Ergo etc.

IV. Pro solutione primi, considerandum est quod aliter loquendum est de cognitione effectuum Dei in seipsis: et aliter de cognitione ipsorum in causa. Si enim cognoscerentur omnes huiusmodi effectus in seipsis, et non in essentia divina, cognosceretur perfecte et comprehensive virtus divina extensive tantum: quia solum cognosceretur quantum ad extensionem eius ad omnes suos effectus. Cognoscere enim causam quantum ad omnem suam causalitatem ex cognitione effectuum, est ipsam perfecte cognoscere et comprehendere quantum ad causalitatis extensionem: quod est extensive comprehendere causam inquantum causa est; non autem est ipsam causae essentiam intensive comprehendere, quod est cognoscere ipsam tantum quantum cognoscibilis est.

Si autem cognoscantur omnes effectus Dei in essentia divina, ita quod essentia visa sit ratio videndi, omnia in Deo extensive cognosci est impossibile, nisi intensive cognito Deo tantum quantum cognoscibilis est: quod absque comprehensione non est. Huius autem ratio est quia, cum effectus a Deo producibiles sint secundum speciem infiniti, eo quod, quacumque specie data, potest perfectiorem speciem producere, et, illa data, aliam perfectiorem, et sic in infinitum; et oporteat ut, quanto plures huiusmodi effectus in causa cognita cognoscuntur, tanto perfectius cognoscatur causa, sicut quanto plures conclusiones in uno principio cognoscuntur, tanto perfectius cognoscitur principium: necesse est ut cum cognitione effectuum divinorum infinitorum perfectissime cognoscatur Deus, et cognoscatur tantum quantum cognoscibilis est, quod est comprehendere ipsum et perfecte cognoscere intensive. Sicut si, cognita veritate unius principii, cognoscantur in ipsa omnes conclusiones in ipso principio virtualiter contentae, ipsum principium et perfecte cognoscitur quantum cognoscibile est, et idcirco comprehenditur; et non stant simul quod omnes conclusiones in ipso virtualiter contentae extensive cognoscantur in ipsa veritate principii cognita tanquam in ratione cognoscendi, et tamen non comprehendantur, sive non cognoscantur perfecte intensive in ipso principio; cum claritas cognitionis conclusionis sit ex resolutione ad sua principia.

V. Tunc ad primum argumentum, negatur quod possint omnes effectus Dei in ipso cognito infinite extensive videri, et non videantur infinite intensive. Quia sicut clara notitia conclusionis habetur per resolutionem in sua principia, quando scilicet videtur a principiis necessario dependere; ita clara notitia effectuum habetur per resolutionem ad omnes suas causas. Et ideo sicut, quando in principio videtur necessitas omnium conclusionum in ipso contentarum, ipsum principium cognoscitur quantum cognoscibile est, et sic cognoscuntur conclusiones perfecte sicut sunt cognoscibiles: ita, quando in prima causa videntur omnes effectus sui cum omnibus suis causis, videntur omnes effectus infinite intensive, idest, visione intensive infinita; inquantum ipsa causa in qua cognoscuntur, cognoscitur tantum quantum cognoscibilis est, et idcirco effectus cognoscuntur per ipsam tantum quantum cognoscibiles sunt.

2. Ad secundum dupliciter responderi potest. Primo, quod maior habet veritatem dumtaxat in his quae eundem modum essendi habent in tertio: non autem quando diversum modum essendi habent. Infinitas autem intensiva, et effectus Dei, non habent eodem modo esse in ipso: quia infinitas formaliter inest; effectus autem virtualiter. Propter quod, cognita essentia, cognoscitur infinitas intensiva: non autem, ipsa cognita, cognoscuntur omnes effectus in ipsa.

Responderi secundo potest quod infinitatem intensivam et infinitatem extensivam in Deo videri dupliciter contingit: uno modo, materialiter; alio modo, formaliter. Materialiter videtur quando videtur illa entitas quae est infinitas. Et sic omnes videntes divinam essentiam, vident utramque infinitatem: quia sua infinitas nihil aliud est quam sua essentia. – Formaliter autem videtur quando videtur sub ratione infinitatis: quando cognoscitur essentia divina ut infinitam perfectionem habens absque limitatione ad aliquem determinatum gradum essendi, et ut habens virtutem productivam effectuum infinitorum absque termino ultra quem nihil aliud produci possit. Hoc autem dupliciter cognosci contingit. Uno modo, quantum ad *quia est* tantum: et sic omnes videntes Deum vident infinitatem Dei tam intensivam quam extensivam; nam et hoc multi philosophi ex consideratione rerum sensibilium cognoverunt: probaverunt enim Deum esse infinitae virtutis et perfectionis infinitae. Alio modo, quantum ad distinctam cognitionem utriusque infinitatis: et sic Beati neutram infinitatem cognoscunt. Cognoscere enim infinitatem intensivam Dei isto modo, est cognoscere particulariter et distincte omnes gradus perfectionis in ipsa contentos, qui infiniti sunt, secundum quod unus ab alio distinguitur formaliter: sicut cognoscere perfectionem animae intellectivae distincte et perfecte, est cognoscere in ipsa distincte omnes gradus essendi in ipsa unite contentos, scilicet gradum vitae, gradum sensitivi, et gradum intellectivi. Cognoscere autem distincte infinitatem virtutis extensivam Dei, est cognoscere omnes habitudines eius ad quoscumque effectus producendos. Horum autem nullum convenit videnti Deum. Quia ex utroque cognitionis modo sequitur comprehensio divinae substantiae: ex cognitione enim infinita * sequitur comprehensio virtutis; ex comprehensione vero virtutis sequitur essentiae comprehensio, cum virtus proportionetur essentiae.

infinitorum?

Ad argumentum ergo, negatur minor quantum ad hanc partem, scilicet quod ad cognitionem infinitatis intensivam hoc secundo modo, non sequatur comprehensio Dei. – Si autem primo aut secundo modo: conceditur minor, et totum argumentum. Sicut enim ex cognitione infinitatis intensivae materialiter sumptae, aut etiam formaliter sumptae quantum ad *quia est* tantum, non sequitur comprehensio Dei; ita et ad cognitionem omnium effectuum in Deo per virtutem ipsius extensivam materialiter cognitam, aut etiam formaliter quantum ad *quia est,* non sequitur divinam essentiam esse comprehensam. Proportionaliter ergo sumendo utramque infinitatem, eodem modo sequitur comprehensio, et non-comprehensio.

3. Ad tertium, negatur assumptum, si effectus cognoscatur quantum ad omnia quae nata sunt sibi per potentiam divinam convenire, quo modo refertur in Deum sicut in causam. Sic enim comprehenditur et effectus, et Verbum inquantum est illius causa: scilicet proportionaliter ad ipsum effectum. Quod est Verbum non simpliciter, sed secundum quid comprehendi: sicut cognoscere omnes effectus a Deo producibiles in Verbo, non est absque comprehensione simpliciter ipsius Verbi.

VI. Ad primum Scoti contra assumptum ad probationem consequentiae *, dicitur primo, quod non dicimus nos cognitionem principii accipere perfectionem a cognitione conclusionum; et similiter cognitionem causae accipere perfectionem a cognitione effectuum; sed dicimus unam

* Num. III.

cognitionem alteram concomitari. Quia quanto est perfectior cognitio causae, tanto plures effectus in ipsa cognoscuntur: et e converso, quanto plures effectus in causa cognoscuntur, tanto causa perfectius cognoscitur.

Dicitur secundo, quod hoc habet veritatem quando causa et principium est per se sufficiens ratio cognoscendi effectum, nullo alio requisito: quo modo dicimus divinam essentiam esse per se sufficientem rationem cognoscendi suos effectus. Tunc enim impossibile est ut in causa eodem modo cognita, cognoscantur nunc plures, nunc pauciores effectus: cum idem, manens idem, semper faciat idem, loquendo de causa per se sufficiente. Ideo cognitio plurium effectuum in causa praesupponit perfectiorem causae cognitionem, licet eam non causet.

2. Ad secundum dicitur quod non potest per principium cognitum illo gradu aliqua conclusio de novo cognosci, nisi aucta principii cognitione. Cum enim illa conclusio non videatur in principio sic cognito a principio, signum est illam cognitionem principii non esse per se sufficientem rationem cognoscendi conclusionem.

Cum arguitur contra, quia tunc principium in illo gradu non esset principium: – negatur consequentia de principio habituali. Licet enim per illud principium sic cognitum non cognoscatur illa conclusio, in ipso tamen est unde possit per ipsum cognosci si perfectiori modo cognoscatur. – De principio vero actualiter principiante et causante, conceditur quod non erit principium respectu illius conclusionis.

3. Ad tertium dicitur sicut ad primum. Non enim dicimus cognitionem *quid est* perfici per cognitionem *quia est:* sed bene dicimus non posse esse perfectiorem cognitionem *quia est* per cognitionem *quid est,* tanquam per causam sufficientem et praecisam, nisi praesupposita cognitione *quid est* perfectiori.

* Cf. init. Comment., *Probatur primo.*

VII. *Secundo* *. Intellectus divinus excedit omnem intellectum creatum. Ergo plura cognoscit quam intellectus creatus possit cognoscere. Ergo plura per essentiam divinam cognoscit quam intellectus creatus videre per ipsam possit. – Probatur prima consequentia. Quia intellectus divinus excedit omnem intellectum creatum. Quanto autem intellectus est altior, tanto plures res cognoscit, aut plures rerum rationes. – Secunda vero probatur: quia Deus non cognoscit aliquid nisi per hoc quod essentiam suam videt.

Circa probationem primae consequentiae, advertendum est quod sub disiunctione dixit Sanctus Thomas altiorem intellectum *plures res,* aut *plures rerum rationes,* cognoscere. Quia non est simpliciter necessarium quod intellectus altior plures res cognoscat: omnes enim substantiae separatae easdem res cognoscunt naturali cognitione, et tamen una est altior altera. Sed sufficit quod aut plures res cognoscat, aut plures rationes, idest, plura intelligibilia et plura praedicata de eisdem rebus.

VIII. *Tertio.* Divinam virtutem nullus intellectus creatus comprehendere potest. Ergo neque omnia potest cognoscere in quae divina virtus potest. Sed omnia in quae divina virtus potest, sunt per essentiam Dei cognoscibilia. Ergo intellectus creatus, videns divinam substantiam, non videt omnia quae in Dei substantia videri possunt.

Probatur antecedens. Tum quia virtus divina est infinita. – Tum ex comparatione ad essentiam divinam.

Prima vero consequentia probatur: quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis: cognoscere enim omnia in quae aliqua virtus potest, infert comprehendere ipsam virtutem.

Adverte, ex conclusione huius rationis, quod pro eodem accipit Sanctus Thomas intellectum creatum cognoscere omnia quae *per divinam substantiam* cognosci possunt, id quod in principio capituli propositum est; et ipsum cognoscere omnia quae *in Dei substantia* cognosci possunt, quod hic concluditur. Ut enim dictum est superius *, videntes Deum per essentiam vident aliqua per ipsam essentiam non modo tanquam per speciem intelligibilem, sed etiam tanquam per aliquid cognitum in quo alia videntur. Et sic videre *per substantiam divinam,* et videre *in divina substantia,* pro eodem accipiuntur.

* Num. 1, 2.

IX. *Quarto.* Intellectus videns Deum non cognoscit ea quae ex simplici eius voluntate dependent. Ergo non cognoscit omnia quae Deus per suam essentiam videt.

Consequentia relinquitur nota, ex eo quod constat Deum illa ipsa cognoscere per essentiam suam quae ex Dei voluntate dependent.

Antecedens vero probatur sic. Proprium obiectum intellectus est *quod quid est,* idest, substantia rei, ut dicitur III *de Anima.* Ergo quicquid intellectus de aliqua re cognoscit, per cognitionem substantiae illius rei cognoscit. Ergo quod non potest cognosci per cognitionem substantiae rei, oportet quod intellectui sit ignotum. Sed quid aliquis velit, non potest cognosci per cognitionem substantiae ipsius: cum non feratur in volita omnino naturaliter. Ergo quid aliquis velit, non potest aliquis intellectus cognoscere: nisi forte per aliquos effectus; aut per causam, sicut Deus cognoscit voluntates nostras per hoc quod est nobis causa volendi; aut per hoc quod aliquis suam voluntatem alteri manifestat. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Ratione quidem: quia nulla virtus cognoscitiva cognoscit rem aliquam nisi secundum rationem proprii obiecti; ut in visu apparet. Signo autem: ex hoc quod in demonstratione per quam innotescunt nobis propria accidentia, principium accipimus *quod quid est,* ut dicitur I *Posteriorum.* – Quod autem substantiam rei alicuius cognoscat intellectus per accidentia, ut dicitur I *de Anima:* hoc sibi accidit inquantum eius cognitio oritur a sensu. Unde habet locum in naturalibus tantum: non autem in mathematicis, in quibus scilicet demonstrationes a priori et a causa procedunt.

2. Ad evidentiam antecedentis, considerandum est quod, cum volitum ab aliquo dupliciter considerari possit, scilicet et materialiter quantum ad entitatem ipsius, et formaliter inquantum habet rationem voliti; ipsum cognosci a nobis dupliciter potest, aut inquam materialiter quantum ad eius entitatem, aut formaliter inquantum volitum. Si primo modo accipiatur, sic non est inconveniens quod cognoscamus aliquid quod quis vult: possum enim ego cognoscere domum quam aliquis vult et desiderat. Si autem accipiatur formaliter, sic non potest cognosci quid aliquis velit, nisi illis modis assignatis *. Etsi enim domum ego cognoscam quam aliquis vult, non tamen cognosco quod sit ab ipso volita, nisi ex aliquo effectu, aut ex ipsius manifestatione. Antecedens ergo intelligendum est de volitis a Deo formaliter, quae non cognoscuntur visa substantia Dei: non enim videns Deum videt ex hoc ipsum velle hoc aut illud.

* Supra in hac parag.

3. Circa probationem antecedentis, considerandum quod dupliciter possumus loqui de ordine cognitorum: uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se habent accidentia rei per ipsius substantiam cognosci: cum substantia sit secundum se notior accidente. Quoad nos autem in aliquibus est e converso: quia nos a sensibus cognitionem accipimus, quorum est rei accidentia extrinseca cognoscere. Procedit ergo probatio Sancti Thomae secundum ordinem cognitorum secundum se, non autem quoad nos: quia intellectus creatus videns Deum, de quo hic principaliter intenditur, et aliqua in Deo videns ordinate, secundum quod in ipsis secundum se est ordo, videt.

Advertendum etiam quod ratio intendit concludere ex impossibilitate intellectus nostri in via, non quidem impossibilitatem, sed non-necessitatem in Patria. Ex hoc enim quod intellectus noster in via non potest ex cognitione substantiae alicuius cognoscere quid ille velit, propter non naturalem dependentiam volitionis a substantia, vult habere quod non est necessarium ut videns substantiam alicuius, videat quid velit. Et sic non est necesse quod videns substantiam divinam videat quid Deus velit: cum multa velit Deus libere, quod vocat Sanctus Thomas hoc loco *simplici voluntate velle,* et per consequens eorum volitio non habeat necessariam dependentiam ad substantiam divinam. Non vult autem per hoc excludere quin videns substantiam divinam possit per ipsam aliqua volita videre: quia, cum essentia divina ab intellectu divino ut exemplar, sive ut ratio volitorum cognoscatur, potest

etiam ipsa essentia voluntate Dei uniri intellectui creato ut exemplar et ratio aliquorum volitorum inquantum ab ipso volita sunt. Et sic per essentiam divinam poterunt cognosci aliqua quae a simplici voluntate divina dependent.

4. Circa illam propositionem, *Voluntas non tendit in sua volita omnino naturaliter,* advertendum quod addidit Sanctus Thomas ly *omnino:* vel quia ad aliqua sua volita naturaliter tendit voluntas, – vult enim naturaliter ultimum finem, et esse et vivere, et alia quae sunt de integritate naturae: ad alia vero volita libere se habet, inquantum illa potest acceptare et repudiare. Et ideo non omnino naturaliter ad sua volita se habet, sed partim naturaliter et partim libere, respectu scilicet diversorum obiectorum. Et sic differt voluntas ab alio principio quod est natura: ipsa enim ad omnia sua obiecta naturaliter tendit. – Vel quia voluntas creata, licet in aliquid naturaliter feratur quantum ad specificationem, non tamen quantum ad exercitium actus, sola naturae conditione considerata.

X. Quantum ad secundum*, removet Sanctus Thomas obiectionem quandam. Posset enim aliquis contra praedictam conclusionem sic obiicere. Substantia divina est aliquid maius quam omnia alia ab ipso. Sed intellectus creatus Dei substantiam videre potest. Ergo multo magis omnia alia potest intelligere.

* Cf. init. Comment.

Respondet autem quod, cum dupliciter aliqua cognosci possint, scilicet in seipsis, et in sua causa; maius est intelligere divinam substantiam quam quicquid aliud praeter ipsam quod in seipso cognosci potest; sed perfectioris cognitionis est cognoscere divinam substantiam et eius effectus in ipsa, quam divinam substantiam absque effectuum cognitione in ipsa; quia divina substantia absque eius comprehensione videri potest, omnia autem per ipsam intelligi absque eius comprehensione fieri non potest.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est quod cognosci in seipso est per propriam speciem cognosci, quae ipsius primo est repraesentativa, non autem alicuius alterius: et per consequens est cognosci non mediante alio cognito. Cognosci autem in alio est cognosci per speciem alterius: et per consequens est cognosci in alio cognito, priusque per speciem repraesentato. Divina ergo essentia, et omnes eius effectus, dupliciter cognosci possunt. Uno modo, ut divina essentia per propriam speciem, quae est ipsamet; et similiter omnes eius effectus per propriam speciem, sive unam, sive plures, cognoscantur. Et tunc absque dubio maius est divina essentia in ratione cognoscibilis quam omnes eius effectus: cum omnes effectus, etiam simul sumpti, eo quod habeant esse receptum et creatum, non adaequent divinam essentiam, quae est ipsum esse subsistens, in cognoscibilitate, sicut nec in entitate. Et idcirco maius est cognoscere divinam essentiam in seipsa, quam omnes eius effectus in seipsis et non in ipsa essentia. – Sed si accipiatur divina essentia per se ut cognita per seipsam, et omnes effectus ut cogniti in ipsa essentia, maius quiddam sunt in ratione cognoscibilis omnes effectus divini cogniti in essentia, quam ipsa divina essentia cognita absque suis effectibus. Et sic maius est cognoscere omnes effectus Dei in ipsa essentia divina, quam cognoscere ipsam essentiam absque effectuum cognitione: quia perfectius cognoscitur essentia si in ipsa omnes eius effectus cognoscantur, quam si cognoscatur absque suorum effectuum cognitione. Unde, sicut perfectius cognoscibile est Dei essentia secundum omnes eius rationes quae in ipsa perfectionaliter includuntur, quam ipsamet secundum unam dumtaxat rationem, puta secundum rationem sapientiae, accepta; et propterea maius est cognoscere ipsam secundum omnes huiusmodi rationes quam secundum unam tantum; ita perfectius est omnia in ipsa cognoscere, quam ipsam cognoscere absque hoc quod in ipsa eius effectus videantur.

Unde ad obiectionem factam, patet falsum esse quod maius quiddam sit divina essentia per se in ratione cogniti, quam omnes effectus in ipsa cogniti, ut sic; et quod maius sit ipsam solam cognoscere quam cum ipsa omnes eius effectus intueri; de qua cognitione effectuum loquimur in proposito.

XI. Sed quia dictum est essentiam divinam esse quid maius quam omnes eius effectus, secundum quod unumquodque ipsorum in seipso cognoscitur, videtur sequi, si divinam essentiam in seipsa cognoscere possumus, quod omnes effectus ipsius saltem in seipsis cognoscere possimus, licet in essentia divina videri non possint: quia *qui potest cognoscere maius intelligibile, potest cognoscere minus intelligibile,* ut dicitur III *de Anima**. Quod sane si concedatur, videtur sequi quod divina essentia comprehendi poterit: ut arguebatur si in divina substantia cognoscerentur. Nam si cognoscuntur omnes effectus divinae virtutis, cognoscitur perfecte virtus eius et comprehenditur: ut patet in tertia ratione superius* adducta. Ad comprehensionem autem virtutis sequitur posse comprehendi essentiam: quia virtus essentiam sequitur.

* Cap. IV, 5; a. Th. l. 7.

* Num. VIII.

2. Respondetur, quantum ex praedicta tertia ratione, et *de Verit.*, q. XX, a. 5, apparet, quod non solum in divina essentia non possunt omnes divini effectus cognosci, sed nec etiam in seipsis, scilicet distincte. – Dico *distincte:* quia nihil prohibet ut confuse intelligantur, secundum quod in aliquo communi conveniunt.

Cum autem probatur quia cognoscens maius intelligibile potest cognoscere minus intelligibile: – dicitur primo, ut glossat Sanctus Thomas *de Verit.*, q. VIII, a. 4, ad 17, quod auctoritas illa Aristotelis intelligitur quando intellectus maius intelligibile perfecte cognoscit, non autem si cognoscat illud imperfecte. Modo, constat ex supra dictis* quod intellectus videns Deum ipsum non perfecte cognoscit, cum non comprehendat. Ideo ratio non sequitur.

* Cap. praec.

Dicitur secundo, ut habetur ex Qu. *Verit.*, q. XX, a. 5, ad 1 et 4, quod vera est illa propositio si minus possit per se offerri intellectui. Modo, omnia a Deo producibilia non possunt per se offerri intellectui: sicut non potest esse quod sit factum omne possibile a Deo produci, quia tunc sua potentia esset limitata ad creaturas actu existentes.

XII. Ex ista responsione Sancti Thomae* patet solutio cuiusdam rationis Gottofredi, arguentis quod ex cognitione omnium in divina essentia non sequitur comprehensio essentiae: quia, inquit, omnia alia a Deo, si ponerentur, non adaequarent infinitum Dei esse*.

* Cf. num. X.

* Vide apud Capr. inter argg. Aureoli, IV *Sent.*, q. VI, a. 2, p. 241.

Patet enim ex praedictis quod omnia, secundum quidem quod in seipsis cognosci possunt, non adaequant esse infinitum Dei: secundum tamen quod in divina essentia cognosci possunt, quia simul tunc et ipsa et essentia divina tanquam unum obiectum accipiuntur, illud adaequant.

XIII. Contra praedictam conclusionem* arguunt idem Gottofredus, in VI *Quolib.*, q. III*, et Durandus, probantes quod Beati saltem vident essentias omnium creabilium, licet omnia absolute non videant*. Primo. *Intellectus creatus clare videns divinam essentiam, videt in ipso omnia quae naturaliter et ex necessitate repraesentantur.* Talia sunt omnes quidditates rerum possibilium produci. Ergo etc.

* Vid. init. Comment.

* Vid. Capr., loc. cit., p. 237, not. e.

* Apud. Capr., loc. cit., p. 238, 240.

Secundo. *Omnis creatura in Deo est creatrix essentia**. *Ergo aequaliter se habent ut videantur per creatricem essentiam.*

* Anselm., *Monolog.*, cap. XXXVI.

2. Scotus etiam, loco praeallegato*, arguit sic. *Quilibet intellectus est receptivus cuiuscumque visionis in Verbo divisim. Ergo et coniunctim simul respectu omnium obiectorum.* Ergo etc. Probatur prima consequentia. *Quia si duo possunt simul inesse quia non opponuntur, et infinita talia possunt simul inesse.*

* III *Sent.*, d. XIV, q. II; fol. 26 a.

3. Potest etiam argui ex verbis Sancti Thomae. *Beati cognoscunt de Deo quid est.* Ergo cognoscunt omnia ad quae virtus eius se extendit. Ergo cognoscunt omnia producibilia a Deo. – Antecedens est Sancti Thomae *Verit.*, q. VIII, a. 1, ad 8; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. II, a. 3*. – Prima vero consequentia probatur. Beati vident quid est Deus. Ergo vident distincte omnes gradus perfectionis eius essentiales: alioquin non cognoscerent ipsum quidditative. Sed cognitis omnibus eius gradibus perfectionalibus, cognoscuntur omnia ad quae virtus eius se extendit: cum virtus eius tantum se extendat quantum sunt gradus

* Ad. 5.

perfectionis in eo imitabiles a creatura. Ergo, si vident quid est Deus, vident omnia ad quae virtus eius se extendit.

* In hoc et praec. cap.

XIV. Ad primum horum patet solutio ex superius dictis *. Nam maior est falsa. Ad hoc enim quod intellectus videns divinam essentiam videat omnia quae per ipsam naturaliter repraesentantur, non sufficit qualiscumque unio ipsius ad intellectum, et qualiscumque ipsius cognitio, sed requiritur ut intellectui uniatur secundum totum suum posse. Hoc autem non convenit intellectui creato: cum non uniatur sibi nisi mediante aliqua participatione finita luminis gloriae, sed magis aut minus attingit ipsam intellectus secundum quod magis aut minus de lumine gloriae participat. Ideo non oportet ut omnis videns ipsam omnia per eam naturaliter repraesentata videat: sicut nec videns speculum omnia videt per speculum repraesentata, nisi speculum suo visu comprehendat.

2. Ad secundum, negatur consequentia. Licet enim omnia in Deo sint creatrix essentia, inquantum ipsa Dei essentia est omnium ratio et similitudo, non tamen unitur intellectui creato ipsa essentia ut omnium ratio, sed ut aliquorum; et uni intellectui unitur ut ratio plurium, alicui vero ut ratio pauciorum.

3. Ad tertium, quod est Scoti, negatur consequentia. Ad probationem dicitur primo, quod supponit unum falsum, scilicet quod pluribus visionibus videantur plura in divina essentia. Dicimus enim quod unica visione videtur divina essentia, et omnia quae in ipsa videntur.

Dicitur secundo, quod ratio quare duo possunt cognosci in divina essentia, non est quia illorum visiones non opponantur, sed quia illarum positionem non concomitatur aliquod impossibile. Hoc autem quod omnia producibilia in divina essentia cognoscantur, concomitatur unum impossibile, scilicet divinam substantiam ab intellectu creato comprehendi. Ideo aliqua determinata et finita in divina essentia cognosci possunt, non autem infinita a Deo producibilia: sicut dari duas divisiones continui in actu non repugnat, sed bene dari simul omnes eius divisiones possibiles; quia ad secundum sequitur hoc impossibile, quod infinitum erit in actu; ad primum autem nullum sequitur impossibile.

4. Ad ultimum dicitur quod Beatos cognoscere de Deo quid est, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia ipsum cognoscunt per propriam formam intelligibilem, ipsius essentiam et quidditatem immediate intellectui repraesentantem. Alio modo, quia cognoscunt essentiam eius quantum ad omnes gradus perfectionis in ea per eminentiam contentos, distincta cognitione: eo modo quo nos dicimus cognoscere quid est homo, quia cognoscimus omnia genera distincte, et omnes differentias, quae de ipso essentialiter praedicantur. Cum ergo dicit Sanctus Thomas quod Beati vident quid est Deus, intendit de cognitione quid est primo modo, non autem secundo modo. Nam Beati non vident distincte omnes divinas perfectiones, quae sunt infinitae: licet videant illam simplicem essentiam immediate, infinitas perfectiones unite et simpliciter absque ulla distinctione continentem. In quo a cognitione viae differt cognitio Beatorum. Nam in via non videtur a nobis Deus per propriam formam, quae eius essentiam immediate repraesentet intellectui, sed per formam creaturae, quae immediate creaturam repraesentat, in qua Deus sicut causa in effectu cognoscitur. Ideo cognitio viae non dicitur cognitio *quid est*, sed bene cognitio Patriae.

Ad sensum ergo in quo conceditur antecedens, negatur prima consequentia. – Ad probationem, etiam negatur consequentia, cum probatur quia alioquin non cognoscerent ipsum quidditative. Negatur de cognitione quidditativa primo modo. Ad illam enim cognitionem *quid est* non requiritur ut videantur omnes essentiae divinae perfectiones distincte, sed sufficit ut essentia ipsa in se per propriam formam immediate videatur, non autem in alio cognito. Unde IV *Sent.*, ubi supra, ad 5, inquit Sanctus Thomas quod *non videbitur Deus a Beatis sicut videtur res per suam definitionem, cuius essentia comprehenditur.*

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM SEPTIMUM

A 52v b24.

QUOD OMNIS INTELLECTUS, CUIUSCUMQUE GRADUS, PARTICEPS ESSE POTEST DIVINAE VISIONIS.

* Cap. LIII.

Cum autem ad visionem divinae substantiae intellectus creatus quodam supernaturali lumine sublimetur, ut patet ex dictis *, non est aliquis intellectus creatus ita secundum suam naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari.

* Ibid.

Ostensum enim est * quod lumen illud non potest esse alicui creaturae connaturale, sed omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem, cum divina virtus sit infinita: unde in sanatione infirmi quae fit miraculose, non differt utrum aliquis multum vel parum infirmetur. Diversus ergo gradus naturae intellectualis non impedit quin infimum in tali natura ad illam visionem perduci possit praedicto lumine.

Adhuc. Distantia intellectus secundum ordinem naturae supremi ad Deum est infinita in perfectione et bonitate. Eius autem distantia ad intellectum infimum est finita: finiti enim ad finitum non potest esse infinita distantia. Distantia igitur quae est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam distantiam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum. Quod autem est quasi nihil, non potest variationem sensibilem facere: sicut distantia quae est inter centrum terrae et visum, est quasi nihil in comparatione ad distantiam quae est inter visum nostrum et

3 sublimetur] subtilietur N, subtrahetur W. 5 suam A *solus*; *om.* 7 enim *hic* A *solus; post* est. 9 creatam naturam] creaturam YPc. 14 multum vel parum EG*b*; parum vel multum.

1 infimum DP*c*; infimus Z, infirmi (... possint) Y, infirmum *ceteri.* 3 intellectus EGX*b*Pc; *hic et post* ordinem BFHNZpC, *hic et post* naturae DsC, intellectus *hic et* intellectualis *post* ordinem WY; *pro* supremi, supremae Z. 6 enim sG*b*; autem. finitum] infinitum GYP. 7 infinita] finita GXY. 8 infimum] infinitum αEGN. 14 in comparatione ad distantiam *om* pEG, respectu eius sE, ad distantiam sG*b*.

octavam sphaeram, ad quam tota terra comparata obtinet locum puncti; et propter hoc nulla sensibilis variatio fit per hoc quod astrologi in suis demonstrationibus utuntur visu nostro quasi centro terrae. Nihil ergo differt quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per lumen praedictum elevetur, utrum summus, vel infimus, vel medius.

* Cap. L.

Item. Supra* probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae.

Hinc est quod *Matth.* xxii[10], Dominus hominibus repromittit gloriam angelorum: *Erunt,* inquit, de hominibus loquens, *sicut angeli Dei in caelo.* Et *Apoc.* xx*, *eadem mensura hominis et angeli* esse perhibetur. Propter quod et fere ubique in Sacra Scriptura angeli in forma hominum describuntur: vel in toto, sicut patet de angelis qui apparuerunt Abrahae in similitudine virorum, *Gen.* xviii[2]; vel in parte, sicut patet de animalibus, *Ezech.* i[8], de quibus dicitur quod *manus hominis erant sub pennis eorum.*

* Cap. xxi, 17.

Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicebant quod anima humana, quantumcumque elevetur, non potest ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire*.

* Cf. II *Sent.*, d. ix, a. 8; et infra Comment. n. iv.

---

1 octavam *post* sphaeram BFHP*c*. 4 visu] viso αpEG.
2 Dei EGX*b*P*c*; *om.* 3 xx] x DEGXYZ*cd*, lo αNW*b*, *om* P.
referre C, fere Y, et saepe D, saepe P. 11 quorundam] eorum NZ.
14 xxii P*c*; xxiii D, iii X, xiv Y, xx Z, xxxiii *ceteri.*
mensura] mensa αW*b*. 4 et fere ubique EG*b*; et fere αNWZ*cd*,

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. li, init.
* Cf. cap. lviii, lx.

Postquam ostendit Sanctus Thomas conditiones beatitudinis ex parte intellectus et ex parte obiecti, vult nunc eius conditiones ex parte actus videndi ostendere*. Et ponit tres conclusiones*.

I. Prima est ista: *Nullus intellectus creatus est ita secundum naturam infimus, qui non ad hanc visionem possit elevari.*

Probatur primo. Quod fit virtute supernaturali, non impeditur propter naturae diversitatem. Sed elevatio ad hanc visionem fit virtute supernaturali: cum fiat a Deo per lumen quod nulli creaturae est connaturale, sed omnem creaturae virtutem excedit, ut superius est ostensum. Ergo etc.

Probatur maior. Ratione quidem: quia divina virtus est infinita. – A signo vero: quia in miraculosa sanatione infirmi non differt utrum aliquis parum vel multum infirmetur.

Circa maiorem propositionem, advertendum quod habet veritatem supposito quod illud non magis implicet contradictionem in una natura quam in altera. Non enim virtute supernaturali fieri posset ut lapis videret Deum: quia repugnat lapidi talis visio, et contradictionem implicat lapidem Deum videre; esset enim natura intellectualis et immaterialis secundum virtutem, et simul etiam omnino materialis. Nulli autem intellectui creato repugnat videre Deum; neque aliqua contradictio implicatur cum dicitur hanc aut illam naturam intellectualem videre Deum. Ideo illa maior propositio in proposito veritatem habet.

2. Circa istam propositionem, *In sanatione infirmi non differt utrum aliquis parum aut multum infirmetur,* attendendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. cv, a. 8, quod hoc intelligitur per comparationem ad divinam potentiam. *Quodcumque enim factum, in comparatione divinae potentiae, est minimum.* Ideo tam facile est Deo ex magna aegritudine sanare quam ex parva. – Sed bene per comparationem ad virtutem naturae, differt utrum aliquis infirmus sanetur ex magna aut ex parva aegritudine: quia maius miraculum est statim sanare ex magna aegritudine quam sanare ex parva, quia illud magis naturae facultatem excedit.

II. *Secundo.* Distantia quae est inter infimum intellectum creatum et supremum, est quasi nihil in comparatione ad illam quae est inter supremum intellectum creatum et Deum: cum illa sit finita, ista autem sit infinita. Ergo nihil differt quicumque intellectus sit qui ad Dei visionem per tale lumen elevatur: sive, inquam, sit supremus, sive infimus, sive medius. – Probatur consequentia. Quia quod est quasi nihil, non potest facere variationem sensibilem. – Declaratur exemplo. Nam visu nostro utuntur astrologi in demonstrationibus suis tanquam centro terrae, eo quod distantia eius a centro sit quasi nihil in comparatione distantiae visus nostri ad sphaeram octavam.

Pro declaratione huius rationis, advertendum est quod distantia supremi intellectus creati a Deo, et distantia infimi intellectus ab eodem, in hoc conveniunt quod utraque est infinita, cum sit finiti ad infinitum: differunt autem, quia maior est distantia infimi quam distantia supremi inquantum minus perfectionis habet infimus quam supremus. Non enim inconvenit unum infinitum esse maius alio infinito, ut ostensum est in praecedentibus*. Sed tamen, quia illa quantitas distantiae quam addit distantia infimi supra distantiam supremi, quae nihil aliud est quam distantia inter infimum et supremum creatum, nihil notabile est in comparatione ad distantiam supremi a Deo, sed est quasi nihil; sicut dimensio finita addita dimensioni infinitae quasi nihil est in comparatione ad dimensionem infinitam, et nullam sensibilem variationem facit: ideo pro aequali distantia utraque reputatur. Et propterea, sicut distantia supremi intellectus a Deo non impedit quin ipse supremus intellectus ad visionem ipsius per lumen gloriae possit elevari: ita non impedit distantia quae est inter infimum intellectum et Deum. Et in hoc fundatur haec ratio.

* Cf. lib. II, cap. xxxviii, Comment. n. vi.

III. *Tertio.* Omnis intellectus naturaliter desiderat substantiae divinae visionem, ut superius est ostensum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia naturale desiderium non potest esse inane.

Confirmatur auctoritate *Matth.* xxii, et *Apoc.* x*. – Confirmatur etiam hoc signo, quod in Sacra Scriptura angeli in figura hominum describuntur, vel in toto vel in parte: ut patet *Gen.* xviii, et *Ezech.* i.

* Vid. text. et var., et cf. *Apoc.* xi, vers. 1.

IV. Per hoc autem excluditur error dicentium humanam animam non posse ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire.

Adverte quod opinio quae hic excluditur, videtur esse Eustratii in *Commentario* VI *Ethicorum.* Unde expresse Sanctus Thomas eam illi adscribit II *Sent.*, d. ix, a. 8. Habet autem veritatem si intelligatur quantum ad naturalem operationem. Quantumcumque enim virtute naturae et studio humanus intellectus elevetur, nunquam ad aequalitatem superiorum intellectuum pervenire potest. Si autem intelligatur de elevatione per lumen supernaturale, sic est falsa: quia, ut dicitur loco praeallegato, et Prima, q. cviii, a. 8, non solum ad eandem societatem cum angelis, et ad eundem modum videndi Deum, per gratiam homines pervenient, sed etiam aliqui homines aliquibus angelis in beatitudine superiores erunt. Et quantum ad hunc sensum reprobatur.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM OCTAVUM

A 53 r a 13.

QUOD UNUS ALIO PERFECTIUS DEUM VIDERE POTEST.

Quia vero modus operationis consequitur formam quae est operationis principium; visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt, principium quoddam est lumen praedictum, ut ex dictis* patet: necesse est quod secundum modum huius luminis sit modus divinae visionis. Possibile est autem huius luminis diversos esse participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius. Possibile igitur est quod unus Deum videntium eum perfectius alio videat, quamvis uterque videat eius substantiam.

* Cap. LIII.

Adhuc. In quocumque genere est aliquod summum, quod excedit alia, est etiam invenire magis et minus, secundum maiorem propinquitatem vel distantiam ab ipso: sicut aliqua sunt magis et minus calida secundum quod magis vel minus appropinquant ad ignem, qui est summe calidus. Deus autem suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit, ut supra* ostensum est. Igitur et eum videntium unus alio magis vel minus substantiam eius videt, secundum quod magis vel minus ei appropinquat.

* Cap. LV.

Amplius. Lumen gloriae ex hoc ad divinam visionem elevat, quod est quaedam similitudo intellectus divini, sicut iam* dictum est. Contingit autem aliquid magis vel minus assimilari Deo. Possibile est igitur aliquem perfectius vel minus perfecte divinam substantiam videre.

* Cap. LIII.

Item. Cum finis proportionaliter respondeat his quae sunt ad finem, oportet quod sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participent finem. Visio autem divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut ex dictis* patet. Intellectuales autem substantiae non omnes aequaliter praeparantur ad finem: quaedam enim sunt maioris virtutis, et quaedam minoris; virtus autem est via ad felicitatem*. Oportet igitur quod in visione divina sit diversitas, quod quidam perfectius, quidam minus perfecte divinam substantiam videant.

* Cap. L.

* I *Eth.* IX, 3; s. Th. l. 14.

Hinc est quod, ad hanc felicitatis differentiam designandam, Dominus dicit, *Io.* XIV[2]: *In domo Patris mei mansiones multae sunt.*

Per hoc autem excluditur error quorundam qui dicunt omnia praemia esse aequalia.

Sicut autem ex modo visionis apparet diversus gradus gloriae in Beatis, ita ex eo quod videtur apparet gloria eadem: nam cuiuslibet felicitas ex hoc est quod Dei substantiam videt, ut probatum est. Idem ergo est quod omnes Beatos facit: non tamen ab eo omnes aequaliter beatitudinem capiunt.

Unde praedictis non obviat quod Dominus, *Matth.* XX*, omnibus laborantibus in vinea, licet non aequaliter laboraverint, idem tamen praemium redditum docet, scilicet *denarium:* quia idem est quod omnibus datur in praemium ad videndum et fruendum, scilicet Deus.

* Vers. 10.

In quo etiam considerandum est quod quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium motuum. Omnium enim corporalium motuum est idem numero primum subiectum, fines vero diversi. Spiritualium vero motuum, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt quidem diversa subiecta prima, finis vero numero idem.

---

4 divinam *hic* A *solus; post* substantiam. 10 igitur *hic* A *solus; post* est. 11 eum perfectius A *solus*; perfectius EG*b*P, cum perfectius X, imperfectius *ceteri.* 17 vel A *solus*; et. 22 substantiam *hic* EG*b, post* eius. 25 quaedam *hic* A *solus; post* similitudo. 28 aliquem DEG*b*; aliquid. 32 praeparantur] praestantur αW.

7 quidam pZ; et quidam. 13 qui dicunt] dicentium P*d.* 24 redditum A *solus*; reddendum P, reddere *ceteri.* 27 In quo] In hoc HP*c.* 32 et *om* A *casu, et* BpZ; et voluntatum *om* Y.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Secunda conclusio est*: *Unus videntium Deum perfectius eum alio videt.* Circa autem hanc conclusionem duo facit Sanctus Thomas: primo, ipsam probat; secundo, respondet cuidam tacitae inquisitioni, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Lumen gloriae est quoddam principium visionis divinae. Ergo secundum modum luminis est modus divinae visionis. Ergo unus alio perfectius videt. – Probatur prima consequentia. Quia modus operationis consequitur formam quae est operationis principium. – Secunda vero probatur. Quia possunt esse huius luminis diversi participationis gradus, ita quod unus eo perfectius illustretur quam alius.

2. Sed circa probationem primae consequentiae, statim occurrit dubium. Licet enim modus operationis consequatur formam quae est principium operationis, non tamen sequitur quod visio divina sequatur modum luminis. Lumen enim illud non est principium operationis per modum formae qua intellectus intelligit, sed per modum dispositionis cuiusdam. Unde videtur esse aequivocatio de principio operationis.

Respondetur quod hic nulla committitur aequivocatio. Per formam enim quae est principium operationis, non intelligit Sanctus Thomas formam completive actuantem subiectum ad operandum, sed formam actuantem subiectum initiative ad operationem, per quam scilicet redditur capax ultimae et principalis formae. Quia, cum secundum eius modum subiectum substet ultimae formae, per quam operatur completive, ab ipsa regulatur modus operationis originaliter. Et hoc modo lumen gloriae est principium visionis divinae. Quia enim ipsum lumen dat intellectui

facultatem substandi divinae essentiae per modum formae intelligibilis, et etiam facultatem intelligendi Deum, ipsum est origo divinae visionis. Et ideo secundum eius quantitatem sumitur originaliter divinae visionis modus, quantum est ex parte intellectus. Proxime autem sumitur secundum modum substandi divinae essentiae tanquam formae intelligibili, qui modus secundum modum variationis luminis gloriae in diversis variatur.

Dixi autem lumen gloriae esse originem diversorum modorum visionis divinae *quantum est ex parte intellectus:* quia etiam secundum modum caritatis ponit Sanctus Thomas, Prima Parte *, esse modum dictae visionis. Et sic caritas est origo per modum disponentis et aptantis animam ad susceptionem talis luminis. Sed ipsa non est in intellectu, sed in affectu.

* Qu. xii, a. 6.

II. *Secundo.* Deus suam substantiam perfectissime videt, utpote qui solus eam comprehendit: et sic scilicet visio sua est summum in genere visionis divinae. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ubi est summum, ibi est magis et minus, secundum maiorem propinquitatem et distantiam a summo. – Declaratur exemplo calidi.

Tertio. Contingit aliquid magis aut minus assimilari Deo. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia lumen gloriae ex hoc ad visionem praedictam elevat, quod est similitudo quaedam intellectus divini: (supple) ad eundem ordinem cum ipso pertinens in esse intelligibili.

Quarto. Sicut aliqua diversimode praeparantur ad finem, ita diversimode participant finem: cum finis respondeat proportionaliter iis quae sunt ad finem. Sed visio divinae substantiae est ultimus finis intellectualis substantiae. Et ad ipsum non aequaliter omnes praeparantur: cum quaedam sint maioris virtutis, quaedam minoris, et virtus sit via ad felicitatem. Ergo visionem divinam diversimode participant.

Adverte quod *virtus,* quae assumitur hic ad probationem secundae partis minoris propositionis, non accipitur pro facultate intellectus ad videndum Deum, secundum quam etiam diversificatur divina visio: sed accipitur pro virtute quae est habitus electivus, quo aliquis per viam merendi ad felicitatem ordinatur. Sic enim constat quasdam naturas intellectuales, immo quosdam etiam homines, esse maioris virtutis, et quosdam minoris.

Confirmatur conclusio auctoritate *Joannis* xiv.

III. Per hoc excluditur error dicentium omnia praemia esse aequalia, quia idem videtur ab omnibus, scilicet Dei substantia: unde *Matth.* xx, Dominus inaequaliter laborantibus idem praemium reddendum docet, scilicet *denarium.* Licet enim idem sit quod omnes Beatos facit, et quod omnibus datur in praemium, scilicet Deus, de quo intelligitur auctoritas allegata, non tamen ab eo omnes beatitudinem aequaliter capiunt.

Hanc responsionem replicat Sanctus Thomas I IIae, q. v, a. 2; et Quarto, d. xlix, q. i, a. 4 *; et tangit Prima, q. xii, a. 6, inquiens quod dupliciter loqui possumus de beatitudine: scilicet obiective; et formaliter. Obiective omnes Beati sunt aequaliter beati: quia obiectum cuiuslibet Beati est Deus, qui solus est summum bonum. Formaliter autem non sunt omnes aequaliter Beati: quia non omnes aequaliter Deum adipiscuntur, sed aliqui perfectiori modo, aliqui imperfectiori modo, dum aliqui ipsum perfectius vident, aliqui vero imperfectius, ut est ostensum.

* Qua 2.

IV. Ex dictis infert Sanctus Thomas quod quodammodo est contrarius ordo corporalium motuum, et spiritualium. Quia illorum omnium est idem numero primum subiectum, fines vero diversi: spiritualium vero, scilicet intellectualium apprehensionum et voluntatum, sunt diversa prima subiecta, finis vero est numero idem.

Advertendum, quod non dixit Sanctus Thomas istos ordines simpliciter esse contrarios, sed *quodammodo:* quia sunt contrarii non omnibus modis, sed aliquo modo. Quantum quidem ad subiecta, differunt. Quia omnium motuum corporalium est idem primum subiectum: cum omnium formarum corporalium primum subiectum sit materia prima; et consequenter sit primum subiectum omnium corporalium accidentium. Motuum autem spiritualium non est idem primum subiectum: quia non est unum subiectum numero omnium intellectuum susceptivum. – Quantum vero ad finem, non omnino differunt: quia Deus est omnium creaturarum, et omnium operationum, aliquo modo finis remotus, ut superius * est ostensum; et sic omnes operationes in uno fine communi aliquo modo conveniunt. Sed differunt quia diversificantur quantum ad particularem finem. Diversi enim motus corporales ad diversos particulares fines ordinantur: spirituales autem motus ad unum particularem finem diriguntur, scilicet ad Deum. Qui dicitur particularis finis inquantum particulari quodam modo ipsum attingunt creaturae intellectuales, quo non attingunt aliae creaturae: ipsum enim sua operatione, scilicet intellectione et affectione, immediate attingunt et adipiscuntur, quod aliis creaturis non convenit.

* Cap. xvii.

CAPITULUM QUINQUAGESIMUM NONUM

A 53 r b 4.

QUOMODO VIDENTES DIVINAM SUBSTANTIAM OMNIA VIDENT.

Quia vero visio divinae substantiae est ultimus finis cuiuslibet intellectualis substantiae, ut patet ex dictis *; omnis autem res cum pervenerit ad ultimum finem, quiescit appetitus eius naturalis: oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat. Est autem appetitus naturalis intellectus ut cognoscat omnium rerum genera et species et virtutes, et totum ordinem universi: quod demonstrat humanum studium circa singula praedictorum. Quilibet igitur divinam substantiam videntium cognoscet omnia supradicta.

* Cap. l.

Amplius. In hoc intellectus et sensus differt, ut patet in III *de Anima* *, quod sensus ab excellentibus sensibilibus corrumpitur vel debilitatur, ut postmodum minora sensibilia percipere non possit: intellectus autem, quia non corrumpitur nec impeditur a suo obiecto, sed solum perficitur, postquam intellexit maius intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, sed magis. Summum autem in genere intelligibilium

* Cap. iv, 5; s. Th. l. 7.

6 appetitus *hic* A *solus*; *post* naturalis. 11 circa singula sG; cum singulis EG, erga singula *ceteri.*
1 cognoscet EGX; cognoscit. 3 intellectus et sensus EG*b*; sensus et intellectus. differt] differunt Pc. 4 ab excellentibus sensibilibus EG*b* *et sine* ab Z; (a P*d*) sensibilibus excellentibus. 9 intellexit] intellexerit DEGNZ.

est divina substantia. Intellectus igitur qui per lumen divinum elevatur ad videndam Dei substantiam, multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura.

Adhuc. Esse intelligibile est non minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: intellectus enim natus est omnia quae sunt in rerum natura intelligere, et quaedam intelligit quae non habent esse naturale, sicut negationes et privationes. Quaecumque igitur requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Perfectio autem esse intelligibilis est cum intellectus ad suum ultimum finem pervenerit: sicut perfectio esse naturalis in ipsa rerum institutione consistit. Omnia igitur quae Deus ad perfectionem universi produxit, intellectui se videnti manifestat.

Item. Quamvis videntium Deum unus alio perfectius eum videat, ut ostensum est *, quilibet tamen ita perfecte eum videt quod impletur tota capacitas naturalis: quinimmo ipsa visio omnem capacitatem naturalem excedit, ut ostensum est *. Oportet igitur quod quilibet videns divinam substantiam in ipsa substantia divina cognoscat omnia ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Capacitas autem naturalis cuiuslibet intellectus se extendit ad cognoscenda omnia genera et species et ordinem rerum. Haec igitur quilibet Deum videntium in divina substantia cognoscet.

* Cap. praec.

* Cap. LII.

Hinc est quod Dominus Moysi petenti divinae substantiae visionem respondet, *Exod.* XXXIII[19]: *Ego ostendam tibi omne bonum.* – Et Gregorius dicit *: *Quid est quod nesciant qui scientem omnia sciunt?*

* IV *Dial.*, cap. XXXIII.

Si autem praemissa diligenter considerentur, patet quod quodam modo videntes divinam substantiam omnia vident, quodam vero modo non. Si enim per *omnia* illa intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident, ut rationes modo inductae ostendunt. Cum enim intellectus sit quodammodo omnia *, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, omnia etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis: propter quod, secundum Augustinum, *super Gen. ad litt.* *, quaecumque facta sunt per Dei Verbum ut in propria natura subsisterent, fiebant etiam in intelligentia angelica ut ab angelis intelligerentur. De perfectione autem naturalis esse sunt naturae specierum, et earum proprietates et virtutes: ad naturas enim specierum intentio naturae fertur; individua enim sunt propter speciem. Pertinet igitur ad perfectionem intellectualis substantiae ut omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscat. Hoc igitur in finali beatitudine consequetur per divinae essentiae visionem. – Per cognitionem autem naturalium specierum, et individua sub speciebus huiusmodi existentia cognoscuntur ab intellectu Deum vidente: ut ex his quae dicta sunt supra * de cognitione Dei et angelorum, potest esse manifestum.

* III *de Anima*, V, 1.

* Lib. II, cap. VIII.

* Lib. I, cap. LXIX; lib. II, cap. XCVI sqq.

Si vero per *omnia* intelligantur omnia quae Deus, suam essentiam videndo, cognoscit, nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt, ut superius * est ostensum.

* Cap. LVI.

Hoc autem considerari potest quantum ad plura. Primo, quantum ad ea quae Deus facere potest, sed nec fecit nec facturus est unquam. Omnia enim huiusmodi cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur: quod non est possibile alicui intellectui creato, ut supra * ostensum est. Hinc est quod *Iob* XI *dicitur: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies? Excelsior caelo est, et quid facies? Profundior inferno, et unde cognosces? Longior terra mensura eius, et latior mari.* Non enim haec dicuntur quasi dimensionibus quantitatis Deus sit magnus: sed quia eius virtus non limitatur ad omnia quae magna esse videntur, quin possit etiam maiora facere.

* Cap. LV.

* Vers. 7 sqq.

Secundo, quantum ad rationes rerum factarum: quas omnes cognoscere non potest intellectus nisi divinam bonitatem comprehendat. Ratio enim cuiuslibet rei factae sumitur ex fine quem faciens intendit. Finis autem omnium a Deo factorum divina bonitas est. Ratio igitur rerum factarum est ut divina bonitas diffundatur in rebus. Sic igitur aliquis omnes rationes rerum creatarum cognosceret, si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis, secundum ordinem divinae sapientiae, provenire possunt. Quod esset divinam bonitatem et sapientiam comprehendere: quod nullus intellectus creatus potest. Hinc est quod dicitur *Eccle.* VIII[17]: *Intellexi quod omnium operum Dei non possit homo invenire rationem.*

Tertio, quantum ad ea quae ex sola Dei voluntate dependent: sicut praedestinatio, electio et iustificatio, et alia huiusmodi quae ad sanctificationem pertinent creaturae. Hinc est quod dicitur I *Cor.* II[11]: *Quae sunt hominis nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est. Ita et quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei.*

---

2 videndam A *solus*; videndum. 6 est non minoris ambitus A *solus*; est minoris ambitus E, minoris ambitus est αN, minoris ambitus non est ZsN, non est minoris ambitus DGsE*b*, non minoris ambitus est WYsCHP*c*. 12 requiruntur] etiam *addunt* P*d*. 14 esse intelligibilis est] esse intelligibilis est intelligibilis esse intelligibilis BFH, esse intelligibilis esse intelligibilis XY, esse intelligibilis est intelligibiliter esse N. 15 ultimum *om* W, *post* finem P*c*. 16 institutione A *solus*; constitutione. 21 tota] sua *addunt* NZ. 23 excedit] excedat A *casu*. 25 substantia *post* divina BDEGWYP*c*. 32 respondet EGY*b*; respondit. 34 dicit sG*b*; *om*. Quid est quod nesciant qui] quid nesciant (nesciunt W) qui αW, quid est quod ibi nesciant ubi P. 43 quodammodo NYZsG*b*P; q° pG, quō E, quo modo X, quoquo modo *ceteri*. 48 propria Y; ipsa *b*, prima *ceteri*. 49 etiam in] enim in BF, enim CpG, igitur ei ut H, igitur ut c, etiam (intelligibilia) *d*, in (*om* intelligentia) Y, etiam et Z.

15 est *hic* N*b*; *post* ostensum. 16 quantum E; quidem quantum. 18 fecit] facit DP *et forte* A. 22 Iob XI dicitur A *solus*; Dominus (de Deo *b*) Io. XI dicitur EG*b*, dicitur Iob XI *ceteri*. 25 Profundior] et profundior αDW*cd*. unde cognosces] non cognitio αEG, unde cognitio sG*b*. 31 rationes EG*b*; factionem Z, rationem *ceteri*. 42 et EGX*b*; et etiam. 48 alia A *solus*; *om*.

Commentaria Ferrariensis

Quia ostensum est quod videntium Deum unus alio perfectius videt, posset aliquis quaerere utrum sit tanta inaequalitas quod nulla rerum multitudo sit quam omnes videant; an magis sint quaedam quae ab omnibus in essentia divina videantur. Ideo ad hanc quaestionem vult Sanctus Thomas respondere *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quae sunt illa quae in divina essentia ab omnibus videntur; secundo, removet quoddam dubium, circa medium huius capituli *.

* Num. v.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Quilibet divinam substantiam videntium cognoscit omnia genera et species et virtutes, et totum ordinem universi.*

Probatur primo. Appetitus naturalis intellectus est ut omnia praedicta cognoscat: ut demonstrat humanum studium erga * singula horum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia oportet quod appetitus naturalis substantiae intellectualis divinam substantiam videntis omnino quiescat: cum quiescat appetitus naturalis cuiuslibet rei cum ad ultimum finem pervenerit.

* Cf. text. et var.

Secundo. Intellectus per lumen gloriae elevatur ad videndum Dei substantiam, quae est summum in genere intelligibilium. Ergo multo magis eodem lumine perficitur ad omnia alia intelligenda quae sunt in rerum natura. Ergo etc. – Probatur consequentia ex differentia posita inter intellectum et sensum, III *de Anima*. Quia videlicet intellectus, postquam intellexerit magis intelligibile, non minus poterit alia intelligibilia intelligere, immo magis: cum non corrumpatur nec impediatur a suo obiecto, sed solum perficiatur. Hoc autem non convenit sensui respectu sensibilis: eo quod ab excellentibus sensibilibus corrumpatur vel debilitetur.

Adverte quod non oportet quidem, si aliquo lumine intellectuali manifestatur maius intelligibile, quod manifestetur eodem etiam minus intelligibile, ita quod videatur in maiori: sed bene probabile est quod lumen elevans intellectum ad divinam essentiam videndam, quae est excellentissimum intelligibile, natum omnia repraesentare clarissime, elevet etiam ad videndum rerum omnium naturalium species et naturas, quae sunt illius divinae substantiae effectus, in quibus divina bonitas relucet.

II. Sed dubium occurrit circa hanc rationem. Nam ex ipsa non solum videtur posse concludi quod Beati videant omnia ad universi ordinem pertinentia, sed quod absolute omnia videant. Nam ita omnia a Deo producibilia sunt minus intelligibile quam divina essentia, sicut et omnia praedicta.

Respondetur quod haec ratio inducitur ad excludendum responsionem quae ad praecedentem rationem posset dari. Posset enim aliquis dicere quod, quamvis naturale desiderium naturae intellectualis sit ad cognoscendum omnia praedicta, impeditur tamen ab horum cognitione propter divinae essentiae quae videtur excellentiam, sicut sensus ab excellentibus sensibilibus ne minus sensibilia cognoscat impeditur. Sed ista responsio per hanc rationem excluditur, ut patet ex ipso rationis processu. Ideo ex ipsa concludi non potest quod Beati omnia absolute in Deo videant: sed tantum quod excellentia intelligibilis divini non impedit quin illa Beati videant in Deo quae naturaliter scire desiderant.

III. *Tertio.* Quae requiruntur ad perfectionem esse naturalis, requiruntur etiam ad perfectionem esse intelligibilis, vel etiam plura. Sed perfectio esse intelligibilis est cum intellectus ad suum finem pervenerit, scilicet ad videndum Deum: sicut perfectio esse naturalis in rerum constitutione * consistit. Ergo omnia quae ad perfectionem universi produxit Deus, intellectui videnti se manifestat. – Probatur maior. Quia esse intelligibile non est minoris ambitus quam esse naturale, sed forte maioris: cum intellectus etiam negationes et privationes intelligat, quae non habent esse naturale.

* Vid. text. et var.

Advertendum quod ratio consistit in hoc quod, cum intellectus pervenerit ad suum finem, qui est videre divinam substantiam, habebit complementum perfectionis in esse intelligibili. Perfectio autem intellectus in esse intelligibili est intelligere. Ideo, cum pervenerit ad videndum Deum, habebit completam cognitionem totius esse intelligibilis: alioquin non pervenisset ad ultimum suum finem, cum adhuc remaneret aliquid ab eo intelligendum. Omnia autem quae pertinent ad perfectionem esse naturalis, pertinent etiam ad perfectionem esse intelligibilis: cum unumquodque sit intelligibile inquantum est ens in actu. Ideo oportet ut videat omnia ad esse naturae pertinentia.

Quarto. Quilibet videntium Deum ita perfecte eum videt quod impletur tota eius capacitas naturalis, immo exceditur. Igitur omnia videt ad quae se extendit sua capacitas naturalis. Ergo etc. – Probatur secunda consequentia (prima enim est manifesta). Quia capacitas naturalis cuiuslibet intellectus extendit se ad omnia praedicta cognoscenda.

Confirmatur auctoritate Domini, *Exod.* xxxiii; et auctoritate Gregorii.

IV. Advertendum, quod istam Gregorii auctoritatem in IV *Dialogorum*, scilicet, *Quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* videtur Sanctus Thomas, ex eo quod eam ad confirmationem praedictorum inducit, interpretari non de omnibus simpliciter, sed de omnibus generibus, speciebus, virtutibus, et ordine universi. In Prima vero Parte *; et *Verit.*, q. viii, a. 4 **, eam interpretatur *quantum ad sufficientiam medii: quia divina essentia est,* quantum in seipsa est, *sufficiens medium demonstrationis rerum omnium.* – Addit etiam in Qu. *Verit.* *, aliam expositionem: scilicet *quod potest intelligi de iis quae pertinent ad substantiam beatitudinis.* Nam, ut ibidem dicitur, ad 12, *quamvis nulla cognitio creaturae sit de substantia beatitudinis tanquam beatificans, aliqua tamen cognitio creaturae pertinet ad beatitudinem quasi necessaria ad aliquem actum Beati:* puta ad gubernationem eorum qui eius curae committuntur; vel ad laudandum, sicut sunt creaturae ex quibus perfectio universi constat. Sed ista expositio est quasi eadem cum ea quae hic ponitur.

* Qu. xii, a. 8, ad 1. ** Ad 8. * Ibid.

V. Quantum ad secundum, removet quoddam dubium Sanctus Thomas quod ex praedictis videtur insurgere *. Nam dictum est in superioribus * quod videntes Deum non vident omnia. Hic vero dicitur quod omnia vident. Et sic videntur contradictoria dici.

* Cf. init. Comment. * Cap. lvi.

Respondet quod nulla est contradictio, sed utrumque est verum, si recte intelligatur. Si enim per *omnia* intelligantur quae ad universi perfectionem pertinent, sic videntes Deum omnia vident: ut patet ex rationibus superius inductis. Replicat autem unam rationem, quae sibi forte videbatur subtilior, scilicet hanc: quia, cum intellectus sit quodammodo omnia, quaecumque ad perfectionem naturae pertinent, etiam pertinent ad perfectionem esse intelligibilis. Unde secundum Augustinum, *super Gen. ad litt.*, talia non solum facta sunt per Dei Verbum ut in propria natura subsisterent, sed etiam in intelligentia angeli, ut intelligerentur ab eis. Haec autem sunt naturae specierum, et earum proprietates et virtutes: cum ad species naturae intentio feratur. Ergo haec cognoscere pertinet ad perfectionem intellectualis naturae. Ergo hoc in finali beatitudine per visionem divinae essentiae consequitur. Per cognitionem quoque specierum naturalium cognoscuntur et individua sub speciebus existentia: ut patet ex dictis superius de cognitione Dei et angelorum.

Si vero per *omnia* intelligantur omnia quae Deus, suam essentiam intelligendo, cognoscit: nullus intellectus creatus omnia in Dei substantia videt. Non enim videt omnia quae Deus facere potest et nunquam faciet. Non etiam videt omnium rerum factarum rationes, ut dicitur *Eccle.* viii. Non denique videt omnia quae ex sola Dei voluntate dependent: sicut sunt praedestinatio, electio, iustificatio, et huiusmodi. – Duo prima probantur, quia unum non posset esse sine comprehensione divinae virtutis, quod superius ostensum est esse impossibile: et ostenditur etiam

auctoritate *Iob* xi. Alterum vero non posset esse sine comprehensione divinae bonitatis et divinae sapientiae: quia, cum ratio rerum factarum sit ut bonitas Dei diffundatur in rebus, aliquis rerum omnium rationes cognosceret si cognosceret omnia bona quae in rebus creatis secundum ordinem divinae sapientiae provenire possunt; quod esset divinam bonitatem et etiam * sapientiam comprehendere. – Tertium vero probatur auctoritate Apostoli, I *Cor.* ii.

* Cfr. text. et var.

VI. Circa praedicta duo occurrunt dubia. Primum est quia Sanctus Thomas Prima, q. xii, a. 8, ad ult., inquit quod *cognoscere singularia non est de perfectione intellectus creati,* et quod *ad hoc naturale desiderium rationalis creaturae non fertur,* relinquens quod illa non videntur in Deo. – Hic autem videtur oppositum dici: nam inquit quod *per cognitionem naturalium specierum cognoscuntur individua sub huiusmodi speciebus existentia ab intellectu vidente Deum.*

Secundum dubium * est, quia hic dicitur quod *omnes rerum factarum rationes non potest intellectus creatus cognoscere.* – In loco vero praeallegato dicitur quod *naturale desiderium rationalis creaturae est ad sciendum omnia illa quae ad perfectionem intellectus pertinent: et haec sunt species et genera rerum, et rationes earum, quae in Deo videbit quilibet divinam essentiam videns.*

* Vid. num. x.

VII. Ad primum horum respondetur quod singularia dupliciter considerari possunt. Uno modo, quantum ad ipsorum naturam individuatam, secundum quam sub specie continentur; et quantum ad ea quae sibi conveniunt secundum naturalem ordinem universi. Et sic vult hic Sanctus Thomas quod a vidente Deum videantur per cognitionem naturalium specierum. Et hoc quidem probabile est. Quia sicut substantiae separatae, ut superius est ostensum, videndo cognitione naturali speciem, vident omnia illius individua actu existentia, eo quod species intelligibilis naturae specificae sit etiam eorum similitudo: ita, cum cognitio Beati non sit inferior cognitione naturali substantiae separatae, conveniens est quod videntes per divinam essentiam, quae est omnium similitudo, aliquam naturam et speciem, videant per illam omnia individua illius naturae.

Alio modo considerari possunt quantum ad ea quae ipsis ex divina ordinatione proveniunt; aut etiam quae ad ipsius creaturae voluntatem pertinent. Et sic intelligit in Prima Parte. Unde copulative dixit quod *cognoscere alia singularia, et cogitata et facta eorum, non est de perfectione intellectus creati.* Sic enim verum est quod videntes Deum non vident omnes homines videndo omnia quae illis in dies ex divina ordinatione succedunt, et eorum omnes cogitatus. Et similiter non vident omnia ad quae alia singularia ex divina institutione ordinantur, sed de iis *tantum vident quantum perfectio beatitudinis requirit:* ut dicitur *de Verit.*, ubi supra *; et Quarto, d. xlv, q. iii, a. 1. Hoc autem exigit perfectio beatitudinis, *ut videant quae ad ipsos pertinent, sicut sunt vota et orationes et devotiones hominum qui eis afficiuntur, et eorum implorant auxilium* *, et alia huiusmodi. Ex sic aliqua singularia, quantum ad ea quae ad eorum propriam voluntatem et divinam ordinationem pertinent, cognoscunt, non autem omnia: licet omnia illa cognoscant inquantum sunt huius naturae singularia, et quantum ad ea quae sibi secundum ordinem naturae conveniunt. Unde etiam Gregorii opinio in XII lib. *Moral.* *, quam approbat Sanctus Thomas in loco praeallegato * magis quam opinionem Augustini in libro *de Cura pro mortuis agenda* *, sic est intelligenda. Cum enim inquit quod *qui intus Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorant,* intelligendum est de iis quae ad ordinem naturae pertinent: non autem de omnibus absolute quae singularibus quomodocumque conveniunt.

* Qu. viii, a. 4, ad 12.

* IV *Sent.* loc. cit.

* Cap. xxi; al. xiii; in *Iob* cap. xiv, 21.
* IV *Sent.*, d. xlv. a. 1, arg. 1 et *Sed cont.* 1.
* Cap. xiii.

VIII. Sed remanet dubium, utrum omnia singularia, tam praesentia quam futura, videant Beati in divina essentia: an tantum quae praesentia sunt. Si enim ponatur quod videant singularia etiam futura, videtur hoc esse contra mentem Sancti Thomae. Primo, quia hic dicitur quod cognoscunt *individua sub speciebus existentia.* Constat autem quod futura sub speciebus non existunt. – Secundo, quia Prima Parte, q. xii, a. 8, ad ult., tenet quod *non cognoscunt ea quae nondum sunt.* – Tertio, quia Prima, q. lxxxix, a. 8, tenet quod *vident omnia praesentia quae hic aguntur, sicut angeli.*

Si vero ponatur quod cognoscant tantum singularia praesentia: cum per successionem fiant praesentia, sequitur quod in visione beata successio erit et mutatio; quod est contra Augustinum, ultimo *de Trinitate* *.

* Cap. xvi.

IX. Potest ad hoc dici quod utraque pars sustentari potest. Possumus enim, primo, tenere quod Beati vident tantum praesentia quae hic aguntur, iuxta ea quae dicuntur Prima, q. lxxxix.

Et cum instatur quod tunc esset successio et mutatio: – dicitur primo, quod dupliciter potest intelligi successio in visione beata: uno modo, extrinsece; alio modo, intrinsece. Si accipiatur intrinsece, non sequitur quod sit ibi successio: quia est unus tantum actus visionis beatificae semper manens, qui neque intenditur neque remittitur, quamvis aliqua singularia prius non videantur et postmodum videantur. Sicut, si ponatur angelus per speciem *hominis* considerare naturam humanam et eius singularia, eadem visione durante et nullo modo in se variata, potest videre homines aliquos quos prius non videbat: quia, antequam essent, non participabant actu specie humana, ut simul cum ipsa videri possent; postquam autem sunt producti, actu humana participant natura. – Si vero accipiatur extrinsece, non est inconveniens esse successionem in visione huiusmodi inquantum ad singularia terminatur: idest, quod illa singularia successive terminent talem visionem. – Et si arguatur, quia non possunt plura cognosci in causa nisi perfectius causa cognoscatur: – dicitur quod hoc verum est de iis quae per se cognoscuntur in causa, non autem de iis quae cognoscuntur in causa inquantum participant actu rem per se cognitam: quia tunc sufficit ut quod prius eo non participabat, nunc actu participet. Sic autem est de singularibus: nam illa terminant illam visionem, non per se, sed inquantum specie participant; et prius non sunt actu, postmodum vero sunt.

Dicitur secundo, quod illud evenit absque mutatione ipsius visionis in se: sed per mutationem tantum ipsorum singularium.

2. Possumus, secundo, tenere quod Beati, eo modo quo singularia cognoscunt in Deo, non solum praesentia, sed et praeterita et futura simul vident, absque scilicet illa extrinseca successione: eo quod et visio illa aeternitate mensuretur aliquo modo; et videantur species rerum per divinam essentiam, quae est et specierum et singularium omnium similitudo.

Non obstat autem, primo, quod hic dicitur. Quia intelligitur de singularibus existentibus sub speciebus pro quacumque temporis differentia.

Non obstat, secundo, quod dicitur quaestione xii Primae Partis. Quia illud intelligitur de speciebus quae nunquam erunt, sed tamen a Deo produci possunt.

Non obstat, tertio, quod adducitur ex quaestione lxxxix Primae Partis. Quia, licet ibi dicatur quod cognoscunt omnia praesentia quae hic aguntur, de quo in illo loco quaerebatur, non tamen dicit quod sola praesentia videant.

3. Licet autem prima responsio fortassis sustentari possit (quod non assero), iuxta ea quae libro I, cap. xv, dicta sunt, videtur tamen mihi quod secunda sit magis amplectenda in doctrina Sancti Thomae. Nam Qu. *Verit.*, q. viii, a. 12, ad 2, de angelis beatis loquens, ait quod *quantum ad visionem qua vident res in Verbo, indifferenter se habent ad cognoscendum praesentia et futura.* Capitulis etiam sequentibus immediate tenet quod eorum quae videntur in divina essentia, unum non videtur prius et aliud posterius, sed omnia simul et unico actu videntur.

X. Ad secundum dubium * respondetur quod *rationes rerum* hoc loco dicuntur intelligibilia quae de rebus cognosci possunt, omnia scilicet quae intellectus potest intelligere rebus inesse. Huiusmodi autem sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt quae naturam rei et quidditatem necessario concomitantur: ut sunt naturales virtutes et pro-

* Num. vi.

prietates rei. Et tales ex perfecta cognitione quidditatis cognosci possunt. Et de his intelligit Sanctus Thomas Prima Parte: unde etiam hic dixit quod Beati *omnium specierum naturas et virtutes et propria accidentia cognoscunt.* – Quaedam vero sunt quae rebus secundum quod divinae providentiae substant, conveniunt. Et tales non cognoscuntur, cognita natura et quidditate rei. Et de his loquitur Sanctus Thomas hic, cum dicit Beatos *non cognoscere omnes rationes rerum factarum.* Istae enim rationes sunt habitudines rebus factis convenientes in ordine ad finem qui est bonitas divina. Unde, loquens Sanctus Thomas de his rationibus, inquit quod *ratio rei factae sumitur ex fine quem agens intendit:* istud enim verum est de ratione conveniente rei ut facta est et ad aliquem finem ordinata. Cognoscere igitur omnes habitudines et ordinationes possibiles convenire rebus creatis ut divinae providentiae subsunt, esset cognoscere omnes gradus divinae bonitatis quibus diffundi potest. Quod esset divinam bonitatem comprehendere. Quod cum impossibile sit, impossibile est ut rerum creatarum cognoscantur omnes huiusmodi rationes, quae ipsis ex divina providentia et sapientia possunt convenire.

XI. Postremo, circa ea quae in hoc capitulo dicta sunt, advertendum est quod hoc loco indifferenter locutus est Sanctus Thomas de omnibus Beatis, quia ea quae omnibus conveniunt determinavit. Hoc enim commune est omnibus Beatis, quod vident omnia ad perfectionem naturae universi pertinentia, non autem vident omnia quae Deus, suam essentiam videndo, cognoscit. – In aliis autem locis, scilicet *Verit.*, loco praeallegato *; et q. xx, a. 4; et Tertio, d. xiv **; et IV *Sent.*, d. xlix *, ubi supra, differentiam quandam ponit inter animam Christi et alios Beatos. Vult enim quod *anima Christi scit omnia quae cognoscit Deus scientia visionis,* quae scilicet pro aliqua temporis differentia habent esse, sive ad esse naturae pertineant, sive ad esse gratiae et ordinem divinae providentiae et praedestinationis. Unde etiam scit omnia singularia, et omnes singulares actus omnium, et cordis abscondita. Alii autem de praedictis plura aut pauciora cognoscunt, secundum quod divinam essentiam perfectius aut imperfectius vident.

* Qu. viii, a. 4.
** Art. 2, qu^a 2.
* Qu. ii, a. 5.

Addit autem unum in IV *Sent.* *, scilicet: *Nihil prohibet dicere quod post diem iudicii omnes Beati scient omnia praedicta quae Deus scit scientia visionis:* non quidem videndo divinam essentiam, quia tunc omnes essent aequaliter beati; sed quaedam quidem in divina essentia, alia vero per revelationem ab anima Christi omnia huiusmodi vidente, et ab aliis superioribus Beatis. *Quod quidem non per novas illuminationes, sed per continuationem illuminationis fiet: sicut si imaginemur solem quiescentem illuminare aerem. Unde Apoc.* xxi * *dicitur quod claritas Dei illuminabit civitatem Beatorum, et lucerna eius est Agnus.*

* Loc. ult. cit., ad 12.
* Vers. 23.

CAPITULUM SEXAGESIMUM

A 53 v a 23.

QUOD VIDENTES DEUM OMNIA SIMUL VIDENT IN IPSO.

* Cap. praec. CUM autem ostensum sit * quod intellectus creatus, divinam substantiam videns, in ipsa Dei substantia omnes species rerum intelligat; quaecumque autem una specie videntur, oportet simul et una visione videri, cum visio principio visionis respondeat: necesse est ut intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contempletur.

* Cap. l. Item. Summa et perfecta felicitas intellectualis naturae in Dei visione consistit, ut supra * ostensum est. Felicitas autem non est secundum habitum, sed secundum actum: cum sit ultima perfectio et ultimus finis. Ea igitur quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, omnia secundum actum videntur. Non ergo unum prius et aliud posterius.

Adhuc. Unaquaeque res, cum pervenerit ad suum ultimum finem, quiescit: cum omnis motus sit ad acquirendum finem. Ultimus autem finis intellectus est visio divinae substantiae, ut supra * ostensum est. Intellectus igitur divinam substantiam videns non movetur de uno intelligibili in aliud. Omnia igitur quae per hanc visionem cognoscit, simul actu considerat. * Loc. ult. cit.

Amplius. In divina substantia intellectus omnes rerum species cognoscit, ut ex dictis * patet. Quorundam autem generum sunt species infinitae: sicut numerorum, figurarum et proportionum. Intellectus igitur in divina substantia videt infinita. Non autem omnia ea videre posset nisi simul videret: quia *infinita non est transire* *. Oportet igitur quod omnia quae intellectus in divina substantia videt, simul videat. * Cap. praec. * I *Poster.*, xxii, 2; s. Th. l. 33.

Hinc est quod dicit Augustinus, in XV *de Trin.* *: *Non erunt tunc volubiles nostrae cogitationes, ab aliis in alia euntes et redeuntes: sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.* * Cap. xvi.

7 ut A *solus*; quod. 15 divinae *casu bis* A. 18 pervenerit EG*b*; venerit.
8 dictis] praedictis EGP*c*. 10 figurarum E; et figurarum. 16 dicit *hic* A *solus*; *post* Trin.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. lvii, Init. TERTIA conclusio est *: *Intellectus qui divinam substantiam videt, non successive, sed simul omnia contemplatur.*

I. *Probatur primo.* Visio principio visionis respondet. Ergo quae una specie videntur, oportet una visione videri. Sed intellectus videns divinam substantiam omnes rerum species in ipsa intelligit. Ergo etc.

2. Circa istam propositionem, *Quaecumque una specie videntur, oportet una visione videri,* dubitatur. Quia una specie potest unus intellectus diversa diversis temporibus de repraesentatis per illam speciem considerare: et sic illa non simul, sed successive cognoscere. Unde non solum hoc experimur in nobis, sed etiam de substantiis separatis dictum est superius * quod singularia unius speciei non * Lib. II, cap. c, Comment. n. x, 3.

cognoscunt nisi quando sunt in actu. Successive autem sunt in actu. Ideo illa successive cognoscunt. Et tamen omnia per unam speciem cognoscunt, quae est naturae specificae similitudo. Ergo etc.

Respondetur quod illa propositio non intelligitur de quacumque specie, sed de ea quae semper actu et distincte omnia sua obiecta repraesentat, quemadmodum divina essentia repraesentat intellectui Beati omnia genera et species rerum. Species autem intellectus nostri non repraesentat semper distincte et in actu omnia quae per ipsam sunt cognoscibilia. Et similiter species intellectus separati non semper in actu repraesentat omnia singularia unius speciei. Ideo instantiae adductae non sunt contra propositum.

II. *Secundo.* Ea omnia quae videntur per visionem divinae substantiae, qua beati sumus, secundum actum videntur: quia felicitas consistit in actu, non in habitu. Ergo non unum prius altero videtur. Ergo etc.

Tertio. Ultimus finis intellectus est visio divinae substantiae. Ergo, cum videt divinam substantiam, non movetur de uno intelligibili in aliud. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia unaquaeque res, cum venerit ad suum ultimum finem, quiescit.

Quarto. Intellectus in divina substantia omnes rerum species cognoscit. Ergo videt infinita. Ergo omnia simul videt. – Probatur prima consequentia. Quia quorundam generum, ut numeri, figurae, et proportionis, sunt species infinitae. – Secunda vero probatur. Quia nisi simul omnia illa videret, non videret omnia: cum *infinita non sit pertransire.*

III. Contra hanc propositionem, *Intellectus in divina substantia videt infinita,* Scotus, in III *Sent.*, d. xiv, q. II*, tenens quod anima Christi non videat omnia simul in Verbo, sed successive quodcumque voluerit intelligat, arguit dupliciter.

* Fol. 26 (Ven. 1497).

Primo: *quia impossibile est potentiam finitam perfecta attentione videre simul infinita: cum attentio ad plura obiecta simul sit minus perfecta.*

Secundo: *quia perfectio illius animae excederet in infinitum alias animas.*

Tertio, arguit Adam*. *Deus non potest facere infinita simul esse in actu. Ergo nec possunt simul intelligi ab intellectu creato: quia non potest intellectus creatus plura cognoscere in Verbo quam Deus possit facere.*

* Apud Capreolum, III *Sent.*, d. xiv, q. II, a. 2, p. 217.

IV. Ad primum horum, negatur assumptum, quando illa infinita unica specie, illa distincte repraesentante, cognoscuntur. Attentio enim ad plura cognita non diminuit perfectionem cognitionis ipsorum nisi quando per plures species cognoscuntur. In proposito autem illa infinita non videntur ab anima Christi per plures species, sed per unam, quae est divina essentia.

2. Ad secundum dicitur quod non est inconveniens animam Christi excedere perfectione infinita secundum quid, alias animas: cuiusmodi est perfectio cognitionis infinitorum. Ista enim non est perfectio infinita simpliciter, cum non cognoscat illa efficacia infinita, et alia infinita remaneant cognoscenda praeter illa quae cognoscit: sed est infinita tantum materialiter et extrinsece, et infinitate secundum quid; sicut et ipsa visa sunt secundum quid tantum infinita.

Si autem arguatur, ut arguit Adam*: *Ille actus aequipolleret infinitis actibus specifice distinctis.* Ergo esset simpliciter infinitus: – dicitur quod consequentia est falsa. Quamvis enim ille actus aequipolleret infinitis actibus specifice distinctis, distinctione magis materiali quam formali, non tamen esset simpliciter infinitus. Quia sicut infinitae species numerorum non sunt quoddam simpliciter infinitum secundum perfectionem, cum sint ad genus numeri determinatae; ita nec cognitiones illae essent infinitae secundum perfectionem simpliciter, quia essent determinatae ad numeri cognitionem, ultra quam multae aliae cognitiones relinquuntur.

* Apud Capreolum, ibid.

Si ulterius arguatur, quia Beatus tanto plura videt in Deo quantum ipsum perfectius cognoscit; et sic videtur, si infinita videt in Deo, quod Deum infinite cognoscat; et consequenter quod infinite alios Beatos excedat: – dicitur, iuxta praedicta, quod sicut ea quae videt in Deo, sunt infinita tantum secundum quid, ita videt divinam essentiam infinite secundum quid. Et sic etiam excedit alios Beatos infinite secundum quid: sicut infiniti dies excedunt dies finitos infinite secundum quid, non autem simpliciter; quia non sunt simpliciter infiniti, sed tantum secundum quid, cum sint ad naturam temporis et dierum determinati.

3. Ad tertium, negatur consequentia. Et ad probationem, negatur assumptum. Actualis enim existentia repugnat infinitis: non autem actualis cognitio per unum quod infinita simul distincte repraesentat.

Confirmatur conclusio auctoritate Augustini, XV *de Trinitate.*

CAPITULUM SEXAGESIMUM PRIMUM

A 53v a 46.

QUOD PER VISIONEM DEI ALIQUIS FIT PARTICEPS VITAE AETERNAE.

Ex hoc autem apparet quod per visionem praedictam intellectus creatus vitae aeternae fit particeps.

In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul*. Iam autem ostensum est* quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita: actio enim intellectus est vita quaedam*. Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps.

* Boet., V *de Consol.*, Prosa VI.
* Cap. praec.
* IX *Eth.*, IX, 7; S. Th. l. II.

Item. Per obiecta actus specificantur. Obiectum autem visionis praedictae est divina substantia secundum seipsam, non secundum aliquam eius similitudinem creatam, ut supra* ostensum est. Esse autem divinae substantiae in aeternitate est, vel magis est ipsa aeternitas. Ergo et visio praedicta in participatione aeternitatis est.

* Cap. L.

Adhuc. Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis, quod est in tempore, sicut actiones rerum naturalium sunt

b 4 visionis *hic* A *solus*; *post* praedictae. 8 et A *solus*; *om.* 10 tempore] sicut actiones rerum naturalium *addunt* Gb; hoc erit ... in tempore *hom om* pG.

temporales: vel propter operationis terminum, sicut substantiarum spiritualium, quae sunt supra tempus, quas exercent in res tempori subditas. Visio autem praedicta non est in tempore ex parte eius quod videtur: cum hoc sit substantia aeterna. Neque ex parte eius quo videtur: quod etiam est substantia aeterna. Neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, cuius esse non subiacet tempori: cum sit incorruptibile, ut supra * probatum est. Est igitur visio illa secundum aeternitatis participationem, utpote omnino transcendens tempus.

* Lib. II, cap. LV, LXXIX.

Amplius. Anima intellectiva est creata *in confinio aeternitatis et temporis,* ut in libro *de Causis* * dicitur, et ex praemissis * potest esse manifestum: quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen eius substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua substantiam divinam videt. Ergo per huiusmodi visionem fit in participatione aeternitatis: et, eadem ratione, quicumque alius intellectus creatus Deum videt.

* Sect. 2, 8 (Freib. im Breisg. 1882); s. Th. l. 2, 9.

* Lib. II, cap. LXVIII.

Hinc est quod Dominus dicit, *Io.* XVII[3]: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, verum Deum unum.*

---

3 in res] vires EG*b*. 6 Neque A *solus* – Neque etiam; *sed* WY, DN, CZ, *b omittunt suum quique homoteleuta.* 9 incorruptibile NYZ; incorruptibilis.

5 inferioribus] superioribus αDW. 8 participat] participant αYZsG. 10 fit *hic b*; *post* aeternitatis. 14 verum Deum unum] verum Deum DW, solum Deum verum NZP*c*, verum Deum vivum *b*, Deum vivum etc. Y.

Commentaria Ferrariensis

Postquam posuit Sanctus Thomas uniuscuiusque ad beatitudinem concurrentis particulares conditiones, nunc conditiones generales manifestat *. Et ponit tres conclusiones *.

* Cf. Comment. cap. LI, init.
* Cf. cap. LXII, LXIII.

I. Quarum prima est: *Per visionem divinae essentiae intellectus creatus fit vitae aeternae particeps.*

Probatur primo. Visio praedicta in quadam aeternitatis participatione consistit. Et est vita quaedam. Ergo etc.

Probatur antecedens. Quoad primam quidem partem, sic. In praedicta visione non est aliqua successio. Ergo etc. Probatur consequentia: quia aeternitas in hoc a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul. – Quoad secundam vero, quia actio intellectus est quaedam vita: (supple) secundum quod *vita* sumitur pro operatione seipsum moventis ad operationem.

2. Sed videtur ista ratio deficere. Quia supponit nullam esse aliam durationem quam tempus et aeternitatem: et ideo, quia visio beata non mensuratur tempore, concludit quod in quadam aeternitatis participatione perficitur. Hoc autem suppositum est falsum: quia datur alia mensura durationis media, scilicet aevum; ut patet Prima Parte, q. X *; et I *Sent.*, d. XIX **; et in multis aliis locis. Ergo etc.

* Art. 5.
** Qu. II, a. 1.

Respondetur quod ratio optime propositum concludit. Quia intentio Sancti Thomae est in illa ratione ostendere quod illa operatio est extra tempus omnino, et ideo alia mensura mensuratur, quae aut est aeternitas, aut participatio aeternitatis. Et ideo non oportebat distinguere inter aevum et aeternitatem, sed utrumque *aeternitatis* nomine complexus est.

II. *Secundo.* Esse divinae substantiae in aeternitate consistit: vel magis est ipsa aeternitas. Ergo visio eius in participatione aeternitatis consistit. – Probatur consequentia. Quia per obiecta specificantur actus.

Adverte quod ex eo quod per obiecta specificantur actus, vult habere Sanctus Thomas quod actus de perfectione obiecti participet: sicut unumquodque particeps est perfectionis formae a qua specificatur. Ideo, si specificatur visio ab aeternitate, oportet ut aeternitate aliquo modo participet.

2. Sed videtur quod ista ratio non concludat. Quia per eam etiam concluderetur per intellectionem viae aliquem fieri participem vitae aeternae. Is enim qui definitionem aeternitatis considerat, habet intellectionem cuius obiectum est aeternitas. Ergo, si, quia obiectum divinae visionis est in aeternitate vel est ipsa aeternitas, videns divinam essentiam est particeps vitae aeternae, sequitur quod et iste erit particeps vitae aeternae.

Respondetur quod non est eadem ratio de considerante rationem aeternitatis in hac vita; et de vidente divinam essentiam. Quia dupliciter potest aliquid dici aeternitate participare. Uno modo, extrinsece tantum. Et sic ille qui aeternitatem considerat, aliquo modo aeternitate participat extrinsece: inquantum sua operatione aeternitatem aliquo modo attingit, licet imperfecto modo. Sed de hac participatione non loquitur Sanctus Thomas. – Alio modo, intrinsece, tanquam videlicet ad ordinem aeternorum pertinens. Et sic videntes divinam essentiam aeternitatis sunt participes, non autem is qui in via aeternitatis rationem considerat: quia ille tantum hoc modo, aeternitatem cognoscendo, participat aeternitate, qui ipsam aeternitatis entitatem perfecte ut in se est intuetur. Hoc enim non potest esse nisi ad ordinem divinae naturae intellectus sit elevatus. Nam dictum est supra * quod oportet perfecte cognoscentem aliquid unius ordinis ad illum ordinem pertinere, aut ad ordinem superiorem. Et similiter, cum operatio specificetur ex obiecto, sic specificatur ut ad ordinem obiecti sui pertineat, quando illud obiectum per se immediate et perfecte attingit. Quando autem illud obiectum imperfecte tantum et in alio intuetur, non specificatur ut ad eius ordinem pertineat: sed tantum extrinseca quadam et imperfecta specificatione. Est enim magis quaedam dispositio ad speciem illius cognitionis quam sit aliquid completum in specie.

* Comment. cap. LII, num. V, VI.

III. *Tertio.* Visio haec non est in tempore ex parte eius quod videtur, neque ex parte eius quo videtur: cum utrumque sit substantia divina, quae est aeterna. Neque etiam ex parte videntis: cum esse intellectus non subiaceat tempori, eo quod sit incorruptibilis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia si aliqua actio sit in tempore, hoc est propter aliquod illorum trium.

Quarto. Actio animae intellectivae secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo eius actio secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem maxime est divina visio. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia anima intellectiva est creata in confinio aeternitatis et temporis, ut dicitur in libro *de Causis,* utpote existens ultima in ordine intellectuum, et elevata tamen supra materiam corporalem.

Confirmatur auctoritate *Ioan.* XVII.

IV. Circa ea quae dicta sunt, occurrit dubium. Rationes enim supra dictae non videntur concludere, saltem pro maiori parte, nisi quod visio divina mensuratur aliqua mensura supra tempus. Ad hoc autem videtur sufficere quod aevo mensuretur: nam aevum est supra tempus, et est *quaedam aeternitas participata,* ut saepe numero ait Sanctus Thomas *; cum sit mensura esse secundum se intransmutabilis. Remanet ergo dubium an videntes divinam essentiam dicantur vitae aeternae participes quia eorum visio

* Cf. loca citata supra; et I Sent., q. II, a. 2.

mensuretur aevo: vel potius quia mensuretur aliqua alia mensura, quae sit aeternitas et sit supra aevum.

V. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum aeternitas, aevum et tempus distinguantur ex parte mensuratorum, ut patet Prima, q. x *, in hoc quod aeternitas mensurat esse divinum, aevum mensurat creaturas immutabiles et incorruptibiles, tempus vero motum et res corruptibiles; ad cognoscendum qua mensura aliqua operatio mensuretur, videndum est ad quem ordinem istorum mensurabilium pertineat. Quia si ad ordinem divini esse spectet, mensurabitur aeternitate; si ad ordinem creaturarum immutabilium, aevo mensurabitur; si autem ad ordinem mutabilium, mensurabitur tempore.

* Art. cit.

2. Considerandum secundo, quod operatio beatifica, inquantum beatifica est, ad ordinem rerum mutabilium et corruptibilium pertinere non potest: quia ipsa tota simul est, et ex se deficere non potest, sed habet esse indeficiens. *Sancti enim*, ut dicitur IV *Sent.*, d. XLIX, q. I, a. 2, qua 3, ad ult., *ex hoc quod Deo adhaerebunt, stabilitatem ex divino munere consequentur, ut scilicet transmutari non possint.*

Non potest etiam ad ordinem creaturarum immutabilium pertinere, propter duo. Primo, quia ad illum ordinem pertinent solum creaturae subsistentes, et quae virtute naturali creaturae fieri possunt: quae enim naturalem virtutem creaturae excedunt, intra naturalem ordinem creaturae non continentur. Operatio autem beatifica neque est subsistens creatura; neque virtute aliqua creaturae produci potest, ut sit alicui creaturae naturalis, cum per divinam virtutem, divinamque essentiam, per modum formae intelligibilis, eliciatur. – Secundo, quia alia est immutabilitas operationis beatificae, et alia immutabilitas substantiae incorruptibilis. Nam talis substantia, licet sit immutabilis secundum esse substantiale, et non habeat secundum tale esse successionem neque prius aut posterius, admittit tamen secum mutabilitatem et prius et posterius secundum successionem affectionum et intellectionum, ita quod vere dicitur ipsam esse mutabilem secundum operationes. Operatio autem beatifica non solum est immutabilis et tota simul quantum ad suum esse: sed nec etiam patitur secum aliquam mutationem et successionem, secundum quam ipsa mutari dicatur.

Relinquitur ergo quod talis operatio ad ordinem divinae operationis et divini esse pertineat, veluti quaedam divinae beatitudinis similitudo participata. Sicut enim divina operatio in se immutabilis est, nullamque secum admittit mutationem qua ipsa mutetur, omnemque virtutem excedit creaturae, ita et operatio beatifica.

3. Ex his responsio ad dubium clarissime patet. Dicitur enim quod operatio beatifica mensuratur aeternitate, ut tenet Sanctus Thomas, IV *Sent.*, loco allegato; et Prima, q. x, a. 3, et a. 5, ad 1; et *Quolib.* X, q. II, a. 1 *: non autem tempore aut instanti temporis, aut aevo, propter adductas rationes.

* Al. Quolib. X, a. 4.

VI. Sed attendendum est quod operationem beatificam aeternitate mensurari, dupliciter intelligi potest. Uno modo, quod ipsa aeternitas secundum se sit mensura talis visionis. Alio modo, quod aliqua alia mensura, superior aevo sed Dei aeternitate inferior, sit eius mensura, quae nullum aliud nomen habet nisi quod vocatur *aeternitas participata.* Utrumque quidem sustineri posset de mente Sancti Thomae: quia utrumque ex eius verbis potest haberi.

Veruntamen videtur mihi quod magis sit tenendum, de mente ipsius, ipsam aeternitatem quae divinum esse mensurat, visionis beatae mensuram esse. Moveor ad hoc quia in IV *Sent.* *, postquam ostendit quod neque tempore mensuratur neque aevo, concludit quod *propria eius mensura est ipsa aeternitas.* – Et etiam quia, ubicumque de mensura durationis mentionem facit, nunquam nisi tres mensuras ponit, scilicet aeternitatem, aevum et tempus. – Et ulterius quia visio beata, ut sic, ad ordinem divinum pertinet, ut ostendimus *. Videmus autem omnia quae sunt unius ordinis, una mensura mensurari: omnia enim generabilia et corruptibilia mensurantur tempore; et omnia creata incorruptibilia mensurantur aevo. Unde dicere oportet quod omnia quae divini ordinis sunt, aeternitate mensurentur.

* Loc. cit., corp.

* Num. v, 2.

Advertendum est tamen quod, sicut ad ordinem divinum aliquid pertinet essentialiter et primo, sicut Deus; aliquid vero secundario et per quandam participationem, ut visio beatifica, inquantum variationi non subest et est supra omnem naturae facultatem: ita et aliquid mensuratur aeternitate per se et adaequate, ut Deus; aliquid vero tanquam mensura excedente et ab ipso participata, sicut ipsa visio beata, ut sic. Cum enim visio haec non pertineat ad ordinem divinum tanquam divinam perfectionem adaequans, sed tanquam aliquid de divina perfectione, quae Deo naturalis est, participans; non est inconveniens si, inquantum ad ordinem divinum pertinet, non habeat mensuram adaequatam, sed tantum excedentem. Unde Sanctus Thomas, loco praeallegato in IV *Sent.*, ad 3, ait quod *aeternitas non est communicabilis homini ita quod sit eius mensura adaequata, aut alicuius quod in ipso est. Potest tamen homini communicari secundum aliquam participationem, ita quod sit particeps aeternitatis qua divina operatio mensuratur.* – Quod autem dixit, quoniam *aeternitas est propria mensura eius* *: per propriam mensuram non intellexit mensuram adaequatam, sed mensuram sui ordinis, et qua sola mensuratur.

* Ibid., corp.

2. Si quis autem aliam partem tenere vellet, posset dicere quod, sicut Beatus fit particeps illius visionis qua Deus seipsum videt ita quod habet aliquam operationem in se quae est quaedam similitudo participata illius divinae visionis, ita fit particeps aeternitatis inquantum sua operatio mensuratur adaequate aliqua mensura sibi inexistente quae est quaedam participata similitudo verae aeternitatis. Et quod Sanctus Thomas illam nomine *aeternitatis* comprehendit. Et quod non oportet omnia quae sunt unius ordinis, unam habere mensuram, nisi eodem modo ad eundem ordinem pertineant. Modo, ut dictum est, Deus et visio beata non eodem modo ad divinum ordinem pertinent.

VII. Sed contra praedicta arguit Scotus, IV *Sent.*, d. XLIX, q. VI *. Primo. Si sic esset, sequeretur *actum inquantum informatum, esse immutabiliorem substantia ipsius actus: cum, per te, actus inquantum informatus mensuretur aeternitate, secundum autem suam substantiam, mensuretur aevo. Sed hoc est impossibile: quia impossibile est id quod convenit alicui per accidens, esse immutabilius eo cui inest.* Ergo etc.

* Fol. 148 v.

Secundo. *Aeternum, sicut est totum simul, ita caret potentia non essendi.* Sed hoc nulli creato convenit. Ergo etc.

Tertio. *Operatio beatifica non est eminentioris permanentiae quam substantia intellectualis.* Ergo non mensuratur aeternitate, sed aevo. – Probatur antecedens. *Quia est eius accidens, et consequenter minus nobilis.*

Quarto. Sicut visio Dei dicitur aeterna in Scriptura Sacra, ita et poena damnatorum. Sed poena damnatorum non est aeterna aliqua aeternitate ab aevo distincta. Ergo etc.

VIII. Ad primum horum dicitur primo, quod non ponit Sanctus Thomas, ut opinatur Scotus, visionem divinam secundum suam substantiam mensurari aevo, secundum vero suam formam mensurari aeternitate, quasi substantia eius et sua forma intrinseca sint duo distincta: sed quod, cum ipsa visio aeternitate mensuretur, hoc non convenit sibi inquantum absolute est intellectio ab intellectu creato elicita, sed inquantum est talis intellectio quae est divinae essentiae visio; sicut dicimus aliquid convenire homini inquantum rationalis est, quod non convenit sibi inquantum est animal, licet animal et rationale sint una res in homine.

Dicitur secundo, quod illa formatio quae convenit illi visioni, non se habet ad intellectionem absolute sumptam tanquam aliquid omnino extraneum ab ipsa secundum rem: sed tanquam differentia ad genus, quae cum illo quidem est idem secundum rem, secundum autem formalem rationem accidit generi, sicut se habet *rationale* ad *animal.* Et quod isto modo accidentaliter se habet ad aliud, non inconvenit maiorem immutabilitatem habere ex propria ratione quam habeat illud cui secundum rationem intelligitur advenire *. Et sic dicimus quod illi intellectioni qua videtur divina substantia, convenit maior immutabilitas ratione differentiae quam ratione generis: idest, inquantum

* Cf. supra, n. VII, *Primo*, fin.; *Tertio.*

talis visio, quam inquantum intellectio absolute. Unde ratio non est contra mentem Sancti Thomae.

2. Ad secundum dicitur quod aeternum simpliciter caret omnimoda potentia non essendi, tam videlicet logica quam naturali, et tam ab intrinseco quam ab extrinseco. Aeternum autem secundum participationem, sufficit quod careat potentia non essendi naturali, quia videlicet per nullam virtutem naturae possit deficere; et quod careat omni mutabilitate a principio intrinseco. Sic autem visio huiusmodi est aeterna et caret potentia ad non esse. Sicut enim nulla virtute naturae potest sufficienter produci, ita nulla virtute naturae potest deficere; neque in ipsa, aut in eius susceptivo, est potentia ad eius privationem, inquantum visio beatifica est.

3. Ad tertium * dicitur, secundum doctrinam Sancti Thomae Prima, q. x, a. 3, ad 2, quod non eodem modo est visio divina aeterna, et poena damnatorum. Licet enim poena damnatorum, secundum quod caret fine, possit aliquo modo dici aeterna; non est tamen vere aeterna, cum sit cum quadam transmutatione, quae aeternitati repugnat; dicitur enim *Iob* xxiv *, quod *ad nimium calorem transibunt ab aquis nivium.*

* Supra, *Quarto.* - Quantum ad *Tertio,* vid. supra marg. hui. num.

* Vers. 19.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SECUNDUM

A 53 v b 21.

QUOD VIDENTES DEUM IN PERPETUUM EUM VIDEBUNT.

Ex hoc autem apparet quod illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina, nunquam ab illa decident. *Omne enim quod quandoque est et quandoque non est, tempore mensuratur:* ut patet in IV *Physicorum* *. Visio autem praedicta, quae intellectuales creaturas beatas facit, non est in tempore, sed in aeternitate*. Impossibile est ergo quod ex quo illius particeps aliquis fit, ipsam amittat.

* Cap. xii, 13; s. Th. l. 20.

* Cap. praec.

Adhuc. Creatura intellectualis non pervenit ad ultimum finem nisi quando eius naturale desiderium quietatur. Sicut autem naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem: cum enim in sua substantia sit perpetua, illud quod propter se desiderat et non propter aliud, desiderat ut semper habendum, Non igitur esset felicitas ultimus finis nisi perpetuo permaneret.

Amplius. Omne illud quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Visio autem praedicta, quae beatos facit, cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata, maxime a possidentibus eam amatur. Impossibile ergo esset eos non tristari si scirent se quandoque eam amissuros. Si autem non esset perpetua, hoc scirent: iam enim ostensum est * quod, videndo divinam substantiam, etiam alia cognoscunt quae naturaliter sunt; unde multo magis cognoscunt qualis illa visio sit, utrum perpetua vel quandoque desitura. Non ergo talis visio adesset eis sine tristitia. Et ita non esset vera felicitas, quae ab omni malo immunem reddere debet, ut supra * ostensum est.

* Cap. lix.

* Cap. xlviii.

Item. Quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam, sicut grave cum proiicitur sursum. Constat autem ex praedictis* quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non ergo ab illa deficiet nisi per violentiam. Nihil autem tollitur per violentiam alicuius nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis. Visionis autem divinae causa est Deus, ut supra * probatum est. Ergo, cum nulla virtus divinam virtutem excedat, impossibile est quod illa visio per violentiam tollatur. In perpetuum ergo durabit.

* Cap. l.

* Cap. liii.

Adhuc. Si aliquis videre desinat quod prius videbat, aut hoc erit quia deficit ei facultas videndi, sicut cum aliquis moritur vel caecatur, vel aliqualiter aliter impeditur; aut erit quia non vult amplius videre, sicut cum quis avertit visum a re quam prius videbat; vel quia obiectum subtrahitur. Et hoc communiter verum est, sive de visione sensus, sive de intellectuali visione loquamur. Substantiae autem intellectuali videnti Deum non potest deesse facultas Deum videndi: neque per hoc quod esse desinat, cum sit perpetua, ut supra * ostensum est; neque per defectum luminis quo Deum videt, cum lumen illud incorruptibiliter recipiatur, secundum conditionem et recipientis et dantis. Neque potest deesse ei voluntas tali visione fruendi, ex quo percipit in illa visione esse suam ultimam felicitatem: sicut non potest velle non esse felix. Nec etiam videre desinet per subtractionem obiecti: quia obiectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet; nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso. Impossibile est igitur quod visio illa Dei, quae beatos facit, unquam deficiat.

* Lib. II, cap. lv.

Praeterea. Impossibile est quod aliquis a bono quo fruitur velit discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni aestimat, saltem propter hoc quod aestimatur impeditivum maioris boni: sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni, ita nihil fugit nisi sub ratione mali. Sed in fruitione illius visionis non

7 beatas *hic* A *solus*; *post* tacit. 12 naturale *hic* WY; *post* desiderium. 16 quod DEG*bPc*; *om.* 24 maxime *hic* A *solus*; *om* EG, *post* eam *ceteri.* 25 Impossibile *hic b*; *om* pEG, *post* ergo *ceteri.*

9 prius EG*b*; primo. 10 deficit EGX*b*; deficiet. 13 quis] aliquis CEGZ*Pc*, *om* D. 14 prius] visus αWY, primum X. 17 videnti] videndi NZ. 18 Deum videndi EX; *om* NZ *cf. var. praeced.*, videndi G, videndi Deum *ceteri.* 24 ei *hic* Z: *om* G, *ante* potest Y, *ante* deesse *ceteri.* 27 etiam DEGX*bPc*; *om* C, enim *ceteri.* 35 aestimat] aestimatur P. 36 saltem] vel saltem Z*b*. aestimatur] aestimat EG. impeditivum A *solus*; impedimentum.

potest esse aliquod malum: cum sit optimum ad quod creatura intellectualis pervenire potest. Neque etiam potest esse quod ab eo qui illa fruitur visione, aestimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius: cum visio illius Summae Veritatis omnem falsam aestimationem excludat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis quae Deum videt, unquam illa visione carere velit.

Item. Fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam immutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius. Et propter hoc vires sensibiles, quibus accidit fatigatio in suis actionibus propter immutationem corporalium organorum a sensibilibus; a quibus etiam, si fuerint excellentia, corrumpuntur; fastidiunt post aliquod tempus frui eo quod prius delectabiliter sentiebant. Et propter hoc etiam in intelligendo fastidium patimur post longam vel vehementem meditationem, quia fatigantur potentiae utentes corporalibus organis, sine quibus consideratio intellectus nunc compleri non potest. Divina autem substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum. Neque ad eius visionem concurrit aliquis actus qui per organa corporalia exerceatur. Impossibile est igitur quod illius visionis aliquem fastidiat qui prius ea delectabiliter fruebatur.

Amplius. Nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: quia quandiu sub admiratione est, adhuc desiderium movet. Divina autem substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: cum nullus intellectus creatus eam comprehendat. Impossibile est igitur quod substantia intellectualis illam visionem fastidiat. Et ita non potest esse quod per propriam voluntatem ab illa visione desistat.

Adhuc. Si aliqua duo fuerunt prius unita et postmodum separantur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum: relatio enim, sicut non incipit esse de novo absque mutatione alterius relatorum, ita nec absque alterius mutatione de novo esse desistit. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur, ut ex dictis* patet. Si ergo visio illa desinat, unione huiusmodi desinente, oportet quod hoc fiat per mutationem divinae substantiae, vel intellectus ipsam videntis. Quorum utrumque est impossibile: nam divina substantia immutabilis est, ut in primo libro* ostensum est; substantia etiam intellectualis elevatur supra omnem mutationem cum Dei substantiam videt. Impossibile est igitur quod aliquis decidat ab illa felicitate qua Dei substantiam videt.

* Cap. LI.

* Cap. XIII.

Item. Quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile, et magis perseverans: unde quaedam corpora, *propter hoc quod longe distant a Deo,* non possunt in perpetuum durare, sicut dicitur in II *de Generatione**. Sed nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam quae eius substantiam videt. Creatura igitur intellectualis quae Dei substantiam videt, summam immutabilitatem consequetur. Non igitur possibile est quod unquam ab illa visione deficiat.

* Cap. x, 7; Continuatio Expos. s. Th. l. 10 (Ed. Leonin. tom. III, p. LIII).

Hinc est quod in Psalm.* dicitur: *Beati qui habitant in domo tua, Domine: in saecula saeculorum laudabunt te.* Et alibi*: *Non commovebitur in aeternum qui habitat in Ierusalem.* Et *Isaiae* XXXIII[20,21]: *Oculi tui videbunt Ierusalem, civitatem opulentam, tabernaculum quod nequaquam transferri poterit, nec auferentur clavi eius in sempiternum, et omnes funiculi eius non rumpentur: quia solummodo ibi magnificus Dominus Deus noster.* Et *Apoc.* III[12]: *Qui vicerit, faciam illum columnam in templo Dei mei, et foras non egredietur amplius.*

* Ps. LXXXIII, 5.

* Ps. CXXIV, 1.

Per haec autem excluditur error Platonicorum, qui dicebant separatas animas, postquam felicitatem ultimam adeptae fuissent, iterum ad corpora incipere velle redire; et, finita felicitate illius vitae, iterum miseriis huius vitae involvi. – Et etiam error Origenis, qui dixit animas et angelos, post beatitudinem, iterum posse ad miseriam devenire*.

* II *Periarchon*, cap. III.

---

3 illa] ea NZ, *om* EG*b*. 17 fastidiunt] fastidiuntur EZ. 22 sine quibus consideratio] sive consideratio G*b*, sine desiderio E. 23 nunc A *solus*; nostri. 28 illius visionis aliquem EG*b*; illa visio aliquem P*d*, illam visionem aliquis *ceteri*. 32 movet EG; est Y, manet *ceteri*. 40 separantur EGXZ*b*; separentur. 43 alterius *hic* CDY*b*; *post* mutatione; relatorum ... mutatione *om* EGN.
7 immutabilis *hic* EG*b*; *post* est. 11 igitur DsCG*b*; ergo NZ, autem Y, *om ceteri*. 17 dicitur *om* BFHpC, *ante* Sed W, patet YsC. 21 immutabilitatem consequetur A *solus*; immobilitatem consequitur. 28 civitatem] caelestem D, habitationem W*b*P. 34 egredietur] egreditur α. 36 haec A *solus*; hoc. 37 separatas *post* animas BDPc. 39 incipere *om* NZ. 40 huius *post* vitae αDPc.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

SECUNDA conclusio est*: *Illi qui ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina, nunquam ab illa decident.*

I. *Probatur primo.* Praedicta visio non est in tempore, sed in aeternitate. Ergo amitti non potest. – Probatur consequentia. Quia quod quandoque est, quandoque non est (scilicet per potentiam intrinsecam), mensuratur tempore, ut dicitur IV *Physicorum.*

Secundo. Si non perpetuo felicitas permaneret, non quietaretur naturale desiderium in ea. Ergo non esset ultimus finis. – Probatur prima consequentia. Quia sicut natura intellectualis naturaliter desiderat felicitatem, ita naturaliter desiderat felicitatis perpetuitatem: eo quod ipsa sit perpetua, et consequenter quod propter se desiderat et non propter aliud, desiderat ut semper habendum. – Secunda quoque consequentia probatur. Quia non pervenit huiusmodi natura ad ultimum finem nisi quando eius naturale desiderium quietatur.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum quod aliter loquendum est de iis quae propter aliud quaeruntur: et aliter de iis quae quaeruntur propter se. Id enim quod quaeritur propter aliud, non habet ut quaeratur tanquam semper habendum: quia, adveniente eo propter quod quaerebatur, cum non quaeratur nisi ad aliud acquirendum, non amplius desideratur; sicut medicina, quae propter sanitatem quaeritur, habita sanitate non desideratur

ulterius. – Sed id quod propter se dumtaxat, et nullo modo propter aliud quaeritur, habet ut quaeratur tanquam semper habendum, quandiu manet appetens. Quia habet ex se sufficientem bonitatem propter quam appetatur: et ideo, cum non appetatur nisi quia bonum secundum se, cum semper sit bonum, appetitur ut semper habendum; sicut, quia sanitas est secundum se quoddam bonum naturae et quaeritur propter se, naturaliter desideratur ut semper habenda. Optime ergo probavit Sanctus Thomas naturam intellectualem naturaliter desiderare felicitatis perpetuitatem, eo quod ipsa, existens perpetua, id quod propter se desiderat et non propter aliud, quo modo felicitatem desiderat, appetit ut semper habendum.

II. *Tertio.* Nisi sic esset, talis visio non adesset sine tristitia, et ita non esset vera felicitas. – Probatur sequela. Visio haec a possidentibus eam maxime amatur: cum sit maxime delectabilis et maxime desiderata. Ergo, si sciatur quandoque amittenda, non est sine tristitia: quia quod cum amore possidetur, si sciatur quod quandoque amittatur, tristitiam infert. Sed, si non sit perpetua, Beati hoc sciunt: quia si, videndo essentiam divinam, cognoscunt quae sunt in natura, multo magis cognoscunt an illa visio sit perpetua necne. Ergo etc.

Quarto. Omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Ergo ab illa non deficiet nisi per violentiam. Ergo in perpetuum durabit. – Probatur prima consequentia. Quia quod movetur naturaliter ad aliquid sicut ad finem sui motus, non removetur ab eo nisi per violentiam: ut patet in gravi. – Secunda vero probatur. Quia, cum nihil tollatur per violentiam alicuius nisi virtus auferentis sit maior virtute causantis; nulla autem virtus sit quae excedat virtutem divinam, quae est causa huius visionis: impossibile est quod per violentiam tollatur.

Adverte quod ista ratio supponit hanc visionem non cessaturam propter voluntariam subtractionem divinae actionis, sed divinam essentiam continue ad ipsam in Beatis operari, ut patet in sequenti ratione.

III. *Quinto.* Non potest substantia intellectualis videns Deum desinere videre ipsum, quia possit sibi deesse facultas videndi, aut per hoc quod ipsa esse desinat, aut propter defectum luminis quo videt: cum sit perpetua; et lumen illud incorruptibiliter recipiatur, ex conditione et recipientis et dantis. Neque quia sibi possit deesse voluntas tali visione fruendi: cum percipiat in illa esse suam ultimam felicitatem; sicut non potest non velle esse felix. Neque per subtractionem obiecti: quia obiectum illud, quod est Deus, semper eodem modo se habet, nec elongatur a nobis nisi inquantum nos elongamur ab ipso. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia non desinit aliquis videre quod primo videbat, nisi propter aliquod praedictorum.

Circa secundi impedimenti remotionem, scilicet quod *Beato non potest deesse voluntas tali visione fruendi, sicut non potest non velle esse felix,* considerandum quod, licet in via felicitas, sub communi ratione felicitatis, non moveat voluntatem de necessitate quantum ad exercitium actus, sed tantum quantum ad actus specificationem, absolute loquendo: tamen, ut superius * dictum est, ex hac suppositione quod apprehendatur practice et proponatur voluntati sub ratione appetendi pro nunc omnibus consideratis, non potest voluntas non velle; sicut non potest intellectui proponi primum principium quin statim illi actualiter assentiat. Cum ergo inquit Sanctus Thomas quod videnti Deum non potest deesse voluntas fruendi illa visione, sicut non potest non velle esse felix: intelligendum est, stante illa practica apprehensione felicitatis. Sic enim proportionaliter sibi respondent divina essentia, et felicitas in communi: quia divina essentia clare visa necessario movet voluntatem; et felicitas in communi, practice proposita voluntati modo dicto, necessario acceptatur.

* Num. III.

Circa remotionem tertii impedimenti, scilicet quod *non potest obiectum beatitudinis subtrahi,* advertendum quod dupliciter posset subtrahi obiectum visionis: aut scilicet quia ipsum variatur in se, sicut si quod erat album fiat nigrum; aut quia, ipso in se non variato, removetur debita propinquitas, sicut si longe ponatur album quod prius erat visui sufficienter propinquum. Propter utrumque horum removendum, inquit Sanctus Thomas quod obiectum divinae visionis non subtrahitur, quia Deus semper eodem modo se habet, idest, in se nullam variationem habet; et etiam nunquam elongatur a nobis.

IV. *Sexto:* et est confirmatio praecedentis, cum duabus sequentibus. Probatur enim quod non potest deficere ex propria voluntate ipsius Beati. In fruitione illius visionis non potest esse aliquod malum: cum sit optimum ad quod creatura rationalis pervenire potest. Nec potest esse quod ab eo qui tali visione fruitur, aestimetur in ea esse aliquod malum, vel aliquid eo melius: cum illa visio omnem falsitatem excludat. Ergo impossibile est quod videns Deum velit illa visione carere. – Probatur consequentia. Quia impossibile est ut aliquis velit a bono quo fruitur discedere nisi propter aliquod malum quod in fruitione illius boni existimat: saltem propter hoc quod existimatur impedimentum maioris boni.

2. Ad hanc rationem posset dici quod ille qui fruitur Deo, posset velle carere illa visione, non propter aliquod malum coniunctum ei, neque quia sit impedimentum maioris boni: sed ad experiendum propriam libertatem, scilicet an posset a tali visione et fruitione ad horam desistere.

Sed ista responsio nulla est. Tum quia hoc non posset esse nisi quia experientiam propriae libertatis existimaret maius bonum quam divinam visionem et fruitionem; et sic existimaret continuationem talis visionis esse maioris boni impeditivam.

Tum quia videns Deum naturali necessitate iudicat illud obiectum, omnibus pensatis, esse pro tunc summe diligendum super omnia. Nec est in potestate ipsius tale iudicium suspendere: quia illa visio qua clare videt Deum, ad quam tale iudicium de necessitate consequitur, non est in potestate sua. Stante autem illo iudicio quo, virtute visionis divinae, iudicatur Deum esse pro tunc summe diligendum, constat quod non potest videns Deum iudicare pro tunc bonum esse suspendere actum fruitionis ad experiendum propriam libertatem: quia hoc iudicium contrariatur illi alii iudicio.

Ideo responsio haec efficaciam rationis non tollit.

V. *Septimo.* Divina substantia non corrumpit, sed maxime perficit intellectum. Neque ad eius visionem concurrit actus qui per corporalia organa exerceatur. Ergo non potest illa visio aliquem fastidire qui prius ea delectabiliter fruebatur. – Probatur consequentia. Quia fastidium alicuius quo prius aliquis delectabiliter fruebatur, accidit propter hoc quod res illa aliquam mutationem facit in re, corrumpendo vel debilitando virtutem ipsius: ut patet in operatione virium sensitivarum; et in operatione intellectus nostri in hac vita, quae sine potentiis organicis compleri non potest.

VI. *Octavo.* Divina substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur: cum eam non comprehendat. Ergo non potest illam visionem substantia intellectualis fastidire. Ergo neque ab illa potest propria voluntate desistere. – Probatur prima consequentia. Quia nihil quod cum admiratione consideratur, potest esse fastidiosum: eo quod semper desiderium maneat.

2. Circa hanc rationem dubium occurrit. Quia si cum admiratione videtur divina substantia a Beatis, videtur quod Beati desiderium non impleatur. Tum quia, ut hic dicitur, quandiu aliquid est sub admiratione, adhuc desiderium manet. – Tum quia admiratio est cum ignorantia: et ex admiratione incitatur desiderium cognoscendi causam quae ignoratur.

Ad huius evidentiam, duo sunt consideranda. Unum est quod, licet admiratio in nobis proprie importet duo, ut ex I *Metaph.** elici potest, scilicet quod causa illius quod admiramur, sit occulta; et in eo appareat aliquid per quod videatur contrarium debere esse eius quod miramur; propter quod quoddam sciendi causam desiderium

* Cf. cap. II, 8; S. Th. l. 3.

excitatur, sicut, cum ferrum videmus ascendere, miramur: tamen, largo modo, aliquando admiratio sumitur pro apprehensione alicuius ut excedentis omnino, propter sui magnitudinem, capacitatem cognoscentis. Cum ergo hic dicitur quod divina substantia a quolibet intellectu creato semper cum admiratione videtur, accipitur admiratio secundo modo, non autem primo modo. Quia, ut arguebatur, Beati non desiderant quidem alicuius rei cognitionem quam non habeant, semper tamen vident se magnitudine divinae maiestatis superari, et eius visionem a perfecta Dei comprehensione deficere.

Alterum est quod desiderium, ut dicitur I II^{ae}, q. XXXIII, a. 2, dupliciter potest accipi: uno modo, proprie, secundum quod importat appetitum rei non habitae; alio modo, secundum quod importat intensionem affectus, quae fastidium tollit. Cum ergo hic dicitur quod, *quandiu aliquid sub admiratione est, adhuc desiderium manet,* accipiendum est desiderium secundum proportionem ad admirationem. Si enim accipiatur admiratio ut importat cognitionem eius quod admiramur cum ignorantia causae et existimatione quod aliter esse deberet: sic, quandiu aliquid sub admiratione est, desiderium primo modo manet; quia admirans appetit cognitionem causae quam non habet. – Si autem accipiatur admiratio pro cognitione substantiae alicuius ut excedentis in sua intelligibilitate facultatem cognoscentis: sic eam concomitatur desiderium secundo modo, quod importat intensionem affectus fastidium tollentem. Et sic, cum in Beatis sit ista admiratio, eo quod, videntes divinam substantiam, eam non comprehendant, cognoscantque incomprehensibilem esse; atque semper sint in hac admiratione; manet in ipsis semper desiderium fruendi Deo, idest, intensus affectus ad visionem Dei et delectationem eam consequentem. Propter quod de angelis, qui perfecte Deum cognoscunt et delectantur in ipso, dicitur I *Petri* I *, quod *desiderant in eum prospicere.* Ad hunc itaque sensum procedit ratio Sancti Thomae.

* Vers. 12.

VII. *Nono.* Haec visio non potest desinere propter mutationem divinae substantiae: cum sit immutabilis. Neque propter mutationem intellectus ipsam videntis: cum elevetur in hoc supra omnem mutationem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia si aliqua duo prius fuerunt unita et postmodum separentur, oportet quod hoc accidat per mutationem alicuius eorum: relatio enim non incipit neque desinit esse absque mutatione alterius relatorum. Intellectus autem creatus videt Deum per hoc quod ei quodammodo unitur.

Advertendum, circa fundamentum huius rationis, quod licet intellectus quilibet creatus sit secundum suam naturam aliquo modo mutabilis, secundum tamen quod ad visionem divinae substantiae elevatur, fit Dei munere, quantum ad ea quae ad talem visionem exiguntur, omnino immutabilis. Quia enim, ut dictum est superius *, elevatur ad hoc ut sit divini ordinis; de ratione autem divini ordinis est immutabilitas: ideo, ut dicitur IV *Sent.*, d. XLIX, q. I, a. 2, qu^{a} 3, ad 4, sicut immutabilitas Deo convenit per naturam, *ita Beati ex divino munere stabilitatem consequuntur, ut transmutari non possint.* scilicet quantum ad beatam visionem. Et sic intelligendum est quod hic dicitur: *substantiam intellectualem elevari supra omnem mutationem cum Dei substantiam videt.*

* Comment. cap. praec., n. V, 2.

Decimo. Nulla creatura potest Deo amplius appropinquare quam quae eius substantiam videt. Ergo illa summam immutabilitatem consequitur: (supple) quantum ad illam visionem. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia quanto aliquid est Deo propinquius, qui est omnino immobilis, tanto est minus mutabile et magis perseverans. – Declaratur exemplo corporum; et auctoritate Aristotelis, II *de Gen.*, text. 59.

Confirmatur auctoritate Psalm.; et *Isaiae* XXXIII; ac *Apoc.* III.

Per hoc autem et Platonicorum, et Origenis in libro *Periarchon*, error excluditur, qui voluerunt animas post beatitudinem iterum posse ad miseriam devenire.

VIII. Sed contra praedicta, inquantum aliquibus rationibus conclusum est Beatum non posse velle divina visione carere; et per consequens voluntatem Beati necessario velle et amare divinam essentiam clare visam, arguitur ex Scoto, I *Sent.*, d. I, q. IV *. * Fol. 18.

Primo *. *Quando principium elicitivum non necessario elicit, nec habens principium illud necessario agit.* Sed caritas, quae est principium elicitivum fruitionis, non necessario illam elicit in Patria: quia nec etiam in via necessario eliciebat. Ergo nec voluntas necessario fruitur. * Vid. num. X.

Secundo. *Aut finis movet ad istum actum: aut potentia. Si finis, patet quod nulla est necessitas: quia ad nullum actum creatum necessario movet. – Si voluntas, tunc sic. Diversa approximatio passi ad agens non causat necessitatem, sed intensiorem actionem: ut patet de calido respectu calefactibilium. Sed diversa praesentia obiecti cogniti, puta visi et non visi, non videtur esse nisi quaedam diversa approximatio eius ad voluntatem. Ergo istud non diversificat necessitatem et non-necessitatem.*

IX. Arguitur etiam ab aliis *. Primo sic. *Obiectum quod non replet totam capacitatem potentiae, non immutabiliter movet voluntatem. Sed tale obiectum est Deus: cum voluntas diligens Deum sit in potentia ad multas alias dilectiones.* Ergo etc.

* Aureolus et Adam, apud Capreolum, I *Sent.*, d. I, q. III, a. 2, p. 109 sq. - Cf. infra num. XI.

Secundo. Non est ponendum id quod libertatem voluntatis aufert. Sed haec immutabilitas voluntatis tollit eius libertatem. Ergo etc.

Tertio. Ita in via iudicamus Deum esse summe diligibilem, sicut in Patria. Et tamen in via non necessitatur voluntas circa ipsum Deum. Ergo nec in Patria.

Quarto. Ponuntur quidam casus. Primus est. *Si Deus det alicui fruitionem sui ad horam, et certificet ipsum quod post horam illam non habebit: constat quod talis potest velle carere illa visione, cum non sit sibi impossibile conformare se Deo in volito.* – Secundus est. *Si Deus praecipiat Beato ut conetur suspendere amorem quo amat illum clare visum: constat quod talis poterit illum amorem suspendere.* – Tertius est. *Si Deus ostenderetur videnti se esse futurus eius perpetuus afflictor, vel annihilator, et huiusmodi: constat quod apprehenderetur sub ratione displicibilis; et per consequens voluntas posset eum non velle.* – Quartus est. *Si aliquis damnandus videret Deum, et cognosceret poenam aliquam sibi futuram: constat quod eius gaudium per dolorem diminueretur. Et posset Deus facere quod haberet tantum dolorem quod excluderet omne gaudium.* Ergo etc.

2. Arguitur etiam contra istam determinationem quia videtur esse contra mentem Sancti Thomae *. Nam *Verit.*, q. XXII, a. 6, vult quod *voluntas est libera quoad exercitium actus, quantum scilicet ad velle et non velle, in quolibet statu naturae, et respectu cuiuslibet obiecti.* Ergo in Patria non necessitatur respectu Dei clare visi quantum ad actus exercitium.

* Vid. Capreolum, loc. cit., a. 1, p. 103. - Cf. infra num. XII.

X. Pro solutione argumentorum Scoti *, considerandum est quod, licet intellectus creati Deus sit obiectum tam in via quam in Patria, inquantum et in via et in Patria cognosci potest; sub alia tamen ratione est obiectum in via, et sub alia ratione in Patria. In via enim non obiicitur nobis nisi ut obscure et in aenigmate cognitus, ac per aliud: in Patria vero est obiectum ut clare cognitus et per se. Et quia voluntas non fertur nisi in bonum cognitum, sicut alio modo cognoscitur in via et alio modo in Patria, ita voluntas alio modo se habet ad ipsum in via, et alio modo in Patria. Quia enim hic videtur in speculo, non autem in seipso et in propria ratione; et non videtur clare in ipso rationem summi boni et ultimi finis contineri: ideo voluntas, quae in ultimum finem sibi sub ratione ultimi finis propositum naturaliter fertur, non necessario fertur in Deum, nec in ipso immobilitatur, quia ex illa cognitione non sequitur de necessitate iudicium illud quo iudicetur esse summe diligendus. In Patria vero, quia clarissime videtur in divina substantia esse summi boni et ultimi finis rationem, voluntas in ipsum necessario fertur, et immobilitatem in ipso habet: eo quod illud iudicium quo iudicatur sic visus esse summe volendus et diligendus, non est in potestate Beati, cum illud necessario sequatur ex clara visione eius quod est vere summum bonum et summe diligibile.

* Num. VIII.

2. Ad primum igitur Scoti dicitur quod minor est falsa. – Ad probationem, negatur consequentia. Quia in via non proponebatur voluntati obiectum eo modo et sub eadem ratione qua sibi proponitur in Patria. In via enim proponitur tanquam aliquid in aenigmate et in alio cognitum: in Patria autem sibi proponitur tanquam clare et in seipso visum, et tanquam manifeste cognitum quod sit prae omnibus diligendum.

3. Ad secundum dicitur quod utrumque, scilicet et finis et potentia, movent ad istum actum: hoc est, ad hunc actum concurrunt. Et ex utroque aliquo modo provenit necessitas: ex fine quidem, quia est obiectum convenientissimum naturae intellectualis, et est summae bonitatis; ex parte autem voluntatis, quia voluntas est talis naturae ut, proposito sibi ultimo fine sub ratione summe diligibilis clare cogniti, necessario in illud inclinetur, sicut intellectus primis principiis necessario assentit.

Cum probatur quod non ex fine, quia non necessario movet ad aliquod ens creatum: – dicitur quod non sic dicitur ad actum necessarium ipse finis movere quasi necessario per modum efficientis moveat, et non sit in eius potestate non agere; sed quia est tantae bonitatis ut, propositum voluntati clare ut est in seipso, natum sit inclinare voluntatem per modum finis ita quod voluntas non poterit ipsum non appetere.

Cum vero probatur quod non ex voluntate ista necessitas proveniat: – dicitur quod maior appropinquatio passi ad agens dupliciter potest intelligi: aut scilicet secundum localem distantiam tantum, ut dicantur proximiora illa quae in locis sunt minus ab invicem distantibus; aut secundum adhaerentiam ad rationem magis propriam agentis, ut illud magis dicatur appropinquare alicui quod secundum rationem illi magis propriam adhaeret. Si primo modo accipiatur approximatio: sic, admissa maiore, quae tamen fortassis non est vera, negatur minor. – Si secundo modo accipiatur, sic minor quidem est vera: quia, dum voluntati proponitur Deus non visus sed in speculo cognitus, adhaeret Deus voluntati non per suam essentiam in se, sed secundum quandam rationem a creaturis acceptam; cum vero proponitur voluntati tanquam clare visus, adhaeret sibi secundum ipsam suam essentiam, et propriam suam rationem, quae sibi est intima. Sed maior rationis est falsa. Quia stat aliquod obiectum, sub propria ratione et essentia propositum voluntati, necessitare voluntatem, quod non necessitat ipsam sub ratione ab aliis rebus accepta propositum: sicut sanitas perfecte cognita necessitat appetitum naturalem, quae, non cognita nisi in quadam confusione et obscuritate, non necessitat.

* Num. IX. XI. Ad primum aliorum *, negatur minor. Dicitur enim voluntatis capacitatem obiectum aliquod adimplere, *quando nihil extra ipsum appetendum relinquitur tanquam suae perfectionis complementum,* ut dicitur I II^ae^, q. I, a 5. Sic autem Deus clare visus se habet ad voluntatem. Nam, cum pervenerit substantia intellectualis ad visionem divinae essentiae, complementum suae perfectionis habet, et nullam aliam perfectionem desiderat. – Cum autem probatur quia voluntas diligens Deum est in potentia ad multas alias dilectiones: – negatur consequentia subintellecta. Per hoc enim quod obiectum aliquod satiat voluntatem, non excluditur quin cum ipso aliquid aliud amare possit: sed excluditur amor alterius rei omnino extraneus ab amore illius obiecti, qui scilicet ab illo nullo modo procedit et sit illius complementum. Dicitur enim quod Beatus diligens Deum non potest habere amorem alicuius alterius rei qui ab amore Dei non originetur, sed quicquid amat et vult, amat et vult in ordine ad essentiam divinam et ex eius amore. Et ex hoc dicitur voluntatis capacitatem adimplere.

2. Ad secundum, negatur minor. Immutabilitas enim ex inclinatione naturali voluntatis proveniens non tollit ipsius libertatem, cum *necessitas naturalis inclinationis libertati non repugnet* (qua aliquis a coactione est liber), *secundum Augustinum, V de Civ. Dei**, et Sanctum Thomam, *Verit.*, q. XXIV, a. 1, ad 20: sed bene necessitas coactionis. Quia coactio est tantum ab extrinseco, naturalis autem inclinatio est ab intrinseco. * Cap. x.

3. Ad tertium dicitur primo quod, stante illo iudicio, etiam in via, quo iudicamus Deum esse summe diligibile pro nunc, omnibus pensatis; nihilque tale iudicium impediente; voluntas necessario illum diligit, et quandiu manet tale iudicium, manet ille voluntatis actus; ut dicebatur superius * de beatitudine secundum universalem rationem acceptam. * Cf. num. III, *Circa secundi.*

Dicitur secundo, quod voluntas non immobilitatur in illo actu in via sicut in Patria, quia illud iudicium in via est in potestate nostra, propter obscuram et aenigmaticam Dei cognitionem. Et potest homo ab illo iudicio, et etiam ab actuali consideratione Dei, cessare: aut quia talis consideratio iudicatur impeditiva melioris boni; aut quia fatigatur homo in tali consideratione, propter fatigationem virium sensitivarum; aut ob aliquas alias causas. Quarum nulla erit in Patria, ubi clarissime videtur natura divina ut in se est; et ubi nulla est deceptio, et nulla fatigatio, et non potest iudicari aliquid esse melius illa visione divina. Unde non est eadem ratio in via et in Patria.

4. Ad casus propositos * dicitur: in communi quidem, quod mens Sancti Thomae est loqui de voluntate Beatorum quantum ad id quod sibi convenit secundum se et secundum communem legem; non autem quantum ad illud quod circa illos Deus disponere potest; quia illud accidit beatitudini, et sibi non convenit per se. * Num. IX, *Quarto.*

In particulari autem: ad primum casum dicitur quod utique tunc talis vellet carere illa visione post horam, quia videns Deum a voluntate divina discordare non potest. Talis tamen non potest pro illa hora velle carere illa visione *tanquam ipsam fastidiens.*

Ad secundum dicitur quod casus non est admittendus: quia *Deus non praecipit impossibile.* Beatum autem suspendere amorem illum est sibi omnino impossibile, stante illa visione et iudicio quo, ex virtute illius visionis, iudicatur Deus pro tunc esse, omnibus pensatis, summe diligendus: quia ad illum amorem, illis stantibus, naturaliter inclinatur, nec est ille amor in eius potestate.

Ad tertium casum dicitur quod talis non apprehenderet Deum sub ratione displicibilis. Quia licet videat ipsum futurum esse eius punitorem, non tamen iudicat ipsum esse malum: cum videat ipsum esse essentiam bonitatis, et nihil posse nisi optime et iustissime facere.

Ad quartum casum dicitur quod gaudium illius de essentia divina clare visa ex illo non minueretur. Immo fortassis nullus esset dolor: quia tale gaudium et illa poena non sunt contraria; sicut et in Christo dolor passionis non minuebat gaudium fruitionis beatae.

XII. Ad id quod ultimo inducitur ex verbis Sancti Thomae *, respondet Capreolus, Primo, d. I, q. III **, mentem Sancti Thomae in illo loco esse *quod voluntas respectu cuiuscumque obiecti potest suspendere actum in quocumque statu in quo sibi potest proponi sub ratione boni exitus in actum vel cessatio ab actu. In Patria autem non potest proponi sub ratione boni cessare a dilectione Dei secundum se.* Ideo dictum Sancti Thomae non obstat determinationi factae. * Num. IX, 2. **Art. cit., p 104.

2. Sed istud, salvo semper meliori iudicio, non videtur mihi esse ad mentem Sancti Thomae. Ex hac enim responsione admittitur absolute quod in Patria voluntas circa Deum non est libera quoad exercitium actus: in auctoritate autem adducta hoc videtur negare Sanctus Thomas, dum, connumerans statum Beatorum inter status naturae, dicit voluntatem esse liberam *in quolibet statu naturae circa quodcumque obiectum,* in quo etiam includitur quod sit libera erga Deum a Beatis visum.

Ideo posset aliter dici: scilicet quod, cum actus voluntatis sequatur cognitionem, sicut dupliciter possumus loqui de cognitione qua Beati cognoscunt Deum, scilicet de cognitione beatifica, et de cognitione non beatifica; ita dupliciter loqui possumus de actu voluntatis erga Deum. Si enim loquamur de illa cognitione Dei in qua essentia beatitudinis consistit, quae scilicet est cognitio Dei per ipsam divinam essentiam clare visi, sic voluntas non potest non habere actum dilectionis circa Deum: quia non potest intellectus iudicare ipsum pro tunc non esse diligendum, et consequenter cessatio a tali dilectione non potest pro-

poni voluntati sub ratione boni. – Si autem loquamur de cognitione quam habent Beati de Deo aut ex habitu hic acquisito, aut ex revelatione, aut aliquo alio modo secundum quascumque alias particulares rationes, sic non necessario fertur voluntas Beati in Deum sic cognitum: quia sicut intellectus potest cessare ab illo iudicio quo iudicat Deum, ut sic cognitum, esse diligendum, quia potest a tali cognitione et consideratione cessare, et consequenter potest proponere voluntati sub specie boni cessationem ab illo actu; ita et voluntas potest ab illo actu cessare. Et sicut intellectus non necessitatur in illa cognitione ad iudicandum Deum esse diligibilem sub [illa] ratione cognitum, ita nec voluntas necessitatur ad illum diligendum. Mens ergo Sancti Thomae est quod etiam in statu Beatorum voluntas circa Deum absolute est libera quantum ad exercitium actus, inquantum potest aliquem actum libere elicere circa ipsum aliqua cognitione non beatifica cognitum. Huic autem non repugnat quod circa ipsum ut visione beatifica cognitum, non sit libera, sed determinata, quo modo loquimur hic de voluntate Beatorum circa Deum. Et hanc responsionem etiam ipse Capreolus in secunda distinctione, q. 1*, videtur magis quam aliam acceptare.

* Cf. a. 1, Concl. 7, p. 123.

CAPITULUM SEXAGESIMUM TERTIUM

A 54r b 33.

QUALITER IN ILLA ULTIMA FELICITATE OMNE DESIDERIUM HOMINIS COMPLETUR.

Ex praemissis autem evidenter apparet quod in illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, secundum illud Psalmi*, *Qui replet in bonis desiderium tuum;* et omne humanum studium ibi suam consummationem accipit. Quod quidem patet discurrenti per singula.

* Ps. cii, 5.

Est enim quoddam desiderium hominis inquantum intellectualis est, de *cognitione veritatis:* quod quidem desiderium homines prosequuntur per studium contemplativae vitae. Et hoc quidem manifeste in illa visione consummabitur, quando, per visionem Primae Veritatis, omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ei innotescent, ut ex supra* dictis apparet.

* Cap. lix.

Est etiam quoddam hominis desiderium secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest: quod prosequuntur homines per studium activae et civilis vitae. Quod quidem desiderium principaliter ad hoc est, ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est *vivere secundum virtutem:* cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur: quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit.

Consequuntur etiam civilem vitam quaedam bona quibus homo indiget ad civiles operationes. Sicut *honoris sublimitas:* quam homines inordinate appetentes, superbi et ambitiosi fiunt. Ad summam autem honoris altitudinem per illam visionem homines sublimantur, inquantum Deo quodam modo uniuntur, ut supra* ostensum est. Et propter hoc, sicut ipse Deus *Rex Saeculorum* est*, ita et Beati ei coniuncti *Reges* dicuntur, *Apoc.* xx[6]: *Regnabunt cum Christo.*

* Cap. li.

* I *Tim.*, i, 17.

Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est *famae celebritas:* per cuius inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur. Beati autem per illam visionem redduntur celebres, non secundum hominum, qui et decipi et decipere possunt, opinionem, sed secundum verissimam cognitionem et Dei et omnium Beatorum. Et ideo illa beatitudo in Sacra Scriptura frequentissime *gloria* nominatur: sicut in Psalmo* dicitur: *Exultabunt Sancti in gloria.*

* Ps. cxlix, 5.

Est etiam et aliud in civili vita appetibile, scilicet *divitiae:* per cuius inordinatum appetitum et amorem homines illiberales et iniusti fiunt. In illa autem beatitudine est bonorum omnium sufficientia: inquantum Beati perfruuntur illo qui comprehendit omnium bonorum perfectionem. Propter quod dicitur *Sap.* vii[11]: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.* Unde et in Psalmo* dicitur: *Gloria et divitiae in domo eius.*

* Ps. cxi, 3.

Est etiam tertium hominis desiderium, quod est sibi et aliis animalibus commune, ut *delectationibus* perfruatur: quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam; et per eius immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt. In illa vero felicitate est delectatio perfectissima: tanto quidem perfectior ea quae secundum sensus est, qua etiam bruta animalia perfrui possunt, quanto intellectus est altior sensu; quanto etiam illud bonum in quo delectamur, maius est omni sensibili bono, et magis intimum, et magis continue delectans; quanto etiam illa delectatio est magis pura ab omni permixtione contristantis, aut sollicitudinis alicuius molestantis; de qua dicitur in Psalmo*: *Inebriabuntur ab ubertate domus tuae, et torrente voluptatis tuae potabis eos.*

* Ps. xxxv, 9.

---

1 evidenter sG; *om.* 10 desiderium sG*b*; *om.* prosequuntur A *solus*; persequuntur E, consequuntur *ceteri.* 11 quidem] quod αE, *om* G. 12 manifeste] maxime W*b*Pc. 18 quod A *solus*; quod quidem. prosequuntur] consequuntur Pc. 19 quidem A *solus*; *om.* 25 quia] quia tunc *b*, quando Pc. 33 visionem A *solus*; Dei *addunt.*

6 et decipi A *solus*; decipi. 13 cuius] quarum GNZ. 15 bonorum omnium] beatorum hominum BCH, bonorum hominum FX, beatorum omnium YN. 16 qui] quod αWpGPc. 17 omnium *hic* NW; *post* bonorum. 19 Unde A *solus*; *om.* 23 prosequuntur] consequuntur EG*b*Pc. 25 homines EG*b*; *om.* 29 perfrui possunt A *solus*; perfruuntur. 30 quanto] tanto GN*b*Pc.

Est etiam et naturale desiderium, omnibus rebus commune, per quod *conservationem sui* desiderant, secundum quod possibile est: per cuius immoderantiam homines timidi redduntur, et nimis a laboribus sibi parcentes. Quod quidem desiderium tunc omnino complebitur, quando Beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi: secundum illud *Isaiae* XLIX[10] et *Apoc.* XXI*: *Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos sol neque ullus aestus.*

* Cfr. vers. 4; et cap. VII, 16.

Sic igitur patet quod per visionem divinam consequuntur intellectuales substantiae veram felicitatem, in qua omnino desideria quietantur, et in qua est plena sufficientia omnium bonorum, quae, secundum Aristotelem *, ad felicitatem requiritur. Unde et Boetius dicit * quod *beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*

* X *Ethic.*, VII, 3; s. Th. l. 10.
* III *de Consol.*, prosa II.

Huius autem ultimae et perfectae felicitatis in hac vita nihil est adeo simile sicut vita contemplantium veritatem, secundum quod est possibile in hac vita. Et ideo philosophi, qui de illa felicitate ultima plenam notitiam habere non potuerunt, in contemplatione quae est possibilis in hac vita, ultimam felicitatem hominis posuerunt. Propter hoc etiam, inter alias vitas, in Scriptura divina magis contemplativa commendatur, dicente Domino, *Lucae* X[42]: *Maria optimam partem elegit,* scilicet contemplationem veritatis, *quae non auferetur ab ea.* Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummatur: activa vero et civilis vita huius vitae terminos non transcendit.

---

1 etiam et] etiam EWZP*c*. 5 nimis] minus A *casu*. 12 visionem *hic* A *solus*; *post* divinam. 13 intellectuales *hic* EG*b*; *post* substantiae. 14 omnino] omne WsG*b*. desideria quietantur A *solus*; desiderium quietatur. 15 qua W; quo.
1 congregatione] aggregatione NY*b*. 3 ultimae et perfectae EG*b*; perfectae et ultimae. 17 transcendit DNWpZ; transcendunt.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXI, init.

TERTIA conclusio est *: *In illa felicitate quae provenit ex visione divina, omne desiderium humanum impletur, ut in Psalmo dicitur; et omne humanum studium ibi consummationem accipit.*

I. Probatur discurrendo per omnia in quae humanus appetitus fertur, et quae, secundum Aristotelem, ad felicitatem requiruntur.

In illa enim visione consummatur desiderium hominis *secundum contemplativam vitam,* de cognitione veritatis: quod sibi convenit inquantum est natura intellectualis. Quia ei innotescunt omnia quae intellectus naturaliter scire desiderat, ut ex supra dictis patet.

Complebitur etiam desiderium eius *secundum activam et civilem vitam:* quod sibi convenit secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere potest. Civilis enim vitae multa sunt appetibilia: scilicet vivere secundum virtutem, ad quod principaliter tendit; honoris sublimitas; famae celebritas; et divitiae; quae omnia in illa visione homines consequuntur. Primum quidem: quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata, ne a recto deficere possit. – Secundum vero: quia Beati ad summam honoris altitudinem sublimantur, inquantum Deo uniuntur; cuius signum est quod *regnabunt cum Christo,* ut dicitur *Apoc.* XX. – Tertium autem: quia per illam visionem redduntur celebres non opinione hominum, qui decipi et decipere possunt, sed secundum verissimam cognitionem Dei et omnium Beatorum; unde illa beatitudo in Psalmo *gloria* nominatur. – Quartum denique: quia in illa beatitudine Beati perfruuntur illo quod bonorum omnium perfectionem comprehendit; quod ostenditur et *Sap.* VII, et in Psalmo.

Adimplebitur etiam desiderium delectationis: quod homini et omnibus animalibus est commune, et sibi *secundum vitam voluptuosam* convenit. Quia in illa felicitate est delectatio perfectissima, ut dicitur in Psalmo: et tanto perfectior ea quae est secundum sensum, quanto intellectus est altior sensu; et tanto * est magis pura ab omni permixtione contristantis aut sollicitudinis molestantis, quanto illud bonum in quo delectabimur, maius est omni sensibili bono, et magis intimum et continue delectans.

* Vid. text. et var.

Complebitur etiam *desiderium conservandi esse:* quod est sibi et omnibus rebus commune. Quia Beati perfectam sempiternitatem consequentur, ab omni nocumento securi: ut dicitur *Isaiae* XLIX, et *Apoc.* XXI.

Et sic patet recte dixisse Boetium quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione * perfectus.*

* Vid. text. et var.

Infert postremo Sanctus Thomas quod huic perfectae et ultimae felicitati nihil in hac vita est adeo simile sicut vita contemplativa. Et propter hoc philosophi in contemplatione veritatis quae possibilis est in hac vita, ultimam hominis felicitatem posuerunt. Et etiam a Domino vita contemplativa magis commendatur, *Lucae* X, tanquam magis diuturna quam activa: incipit enim in hac vita, sed in futura consummatur.

II. Circa complementum desiderii delectationis, advertendum quod, simpliciter et absolute loquendo, delectationes spirituales sunt potiores corporalibus, licet corporales sint quoad nos vehementiores. Sanctus Thomas autem loquitur hoc loco de ipsis secundum ordinem earum per se et absolute: et tangit paucis verbis multas rationes quas in I II[ae], q. XXXI, a 5; et IV *Sent.*, d. XLIX, q. III, a. 5 *, explicite ponit.

* Qu[a] 1.

Una est quod, cum ad delectationem requiratur bonum coniunctum, id cui coniungitur, et ipsorum coniunctio, quantum ad omnia haec delectatio spiritualis est potior corporali. Quantum quidem ad id cui bonum coniungitur: quia pars intellectiva est multo nobilior, et magis cognoscitiva, quam sensitiva. Hoc tangitur hic cum dicitur quod *intellectus est altior sensu.* – Quantum etiam ad bonum coniunctum: quia bonum spirituale est maius, et magis dilectum, quam corporale. Cuius signum est, quia homines multa sustinent incommoda, et a maximis delectationibus corporalibus abstinent, propter honorem, famam, et huiusmodi, quae sunt spiritualia bona. Hoc tangitur hic cum dicitur quod illud bonum intelligibile est *maius omni bono sensibili.* – Quantum vero ad ipsam coniunctionem: quia res spirituales intellectae intimius uniuntur nobis quam res corporales per sensum apprehensae; quia intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem; per sensum autem coniungimur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum, cum extrinseca tantum apprehendamus accidentia. Hoc tangitur hic cum dicitur quod illud bonum est *magis intimum.*

Alia ratio est quia spirituales delectationes sunt diuturniores, utpote ex causis incorruptibilibus et immobilibus provenientes: corporea vero delectabilia sunt corruptibilia. Hanc tetigit Sanctus Thomas cum dixit quod bonum illud est *continue delectans.*

Alia postremo ratio est quia delectationes spirituales sunt sine motu et totae simul, et consequenter puriores: corporales vero sunt cum motu, ex quo lassitudinem inducunt. Hanc quoque Sanctus Thomas hic tangit cum ait quod delectatio Beatorum est *magis pura ab omni permixtione contristantis.*

III. Circa id quod dicitur, *vitam contemplativam inci-*

pere in hac vita et consummari in futura, advertendum quod hoc non ideo dicitur quasi contemplatio quae est in hac vita, maneat in futura eodem modo, quia, ut inquit Sanctus Thomas II IIae, q. clxxx, a. 8, ad 1, *modus contemplandi non idem est hic et in Patria:* sed quia vita contemplativa manet quoad eosdem actus quos habebat in via. Sicut enim in hac vita est aliqua contemplatio divinae veritatis, ita et in Patria: licet ista sit imperfecta, illa vero perfecta. Intelligitur etiam ratione caritatis erga Deum, in qua principium et finem vita contemplativa habet. Unde inquit Gregorius, *supra Ezechielem* *, quod *contemplativa hic incipit ut in caelesti patria perficiatur: quia amoris ignis, qui hic ardere inchoat, cum ipsum quem amat viderit, in amore ipsius amplius ignescit.*

* Lib. II, Hom. II, n. 9 (Migne P. L.).

IV. Circa conclusionem principaliter intentam occurrit dubium. Non enim videtur in illa felicitate per divinam visionem desiderium hominis compleri. Nam anima beata desiderat uniri corpori, et corporis beatitudinem, quam nondum habet. Item aliquis Beatus desiderat salutem alicuius quam ille nondum est adeptus. Ergo per visionem divinae essentiae desiderium hominis non completur.

V. Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae I IIae, q. iv, a. 5, ad 5, quod compleri desiderium Beati potest dupliciter intelligi: uno modo, ex parte appetibilis; alio modo, ex parte appetentis. *Animae ergo separatae desiderium totaliter quiescit ex parte appetibilis: quia habet id quod suo appetitui sufficit. Sed non totaliter impletur ex parte appetentis: quia illud obiectum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet.*

Hanc ego responsionem Sancti Thomae sic intelligo, quod non ita adimpletur animae beatae desiderium ex visione divinae essentiae quod in ipsa nullus sit desiderii motus: cum, ut arguebatur, aliqua alia desideret. Unde et I IIae, q. lxvii, a. 4, ad 3; et III *Sent.*, d. xxvi, a. ult., qua 2, inquit Sanctus Thomas quod *animae beatae non dicuntur proprie sperare gloriam corporis, sed tantum desiderare;* et IV *Sent.*, d. xlv, q. iii, a. 3, ad 1, inquit quod sancti martyres *habent desiderium de obtinenda stola corporis, et de societate sanctorum qui salvandi sunt.* Sed dicitur adimpleri eius desiderium ex parte rei desideratae: inquantum habet perfectissimum et sufficientissimum bonum, quod desiderabat tanquam ultimum suum finem, propter quem omnia alia volebat, in cuius adeptione eius essentialis felicitas consistit; licet illud non habeat omnibus modis quibus vellet, quia non habet illud ut corpus beatificans. Tale enim obiectum sufficit eius appetitui. Tum quia, remotis omnibus aliis, est essentialiter beata ex eius adeptione, utpote habens summum bonum. Tum quia adeptio illius facit ut omne quod desiderat, infallibiliter consequatur. Nam, cum non desideret nisi quod videt Deum velle; et voluntas Dei semper impleatur: sequitur quod et eius desiderium semper impletur, sive de unione ad corpus, sive de societate salvandorum, sive de quocumque alio. Unde inquit Sanctus Thomas I IIae, loco praeallegato *, quod gloria corporis, quam desiderant Beati, *habet inevitabilem causam.*

* I IIae, q. lxvii, a. 4, ad 3.

Ad hunc ergo sensum intelligitur quod hic dicitur, per divinam visionem substantias intellectuales veram felicitatem consequi, in qua omne desiderium quietatur. Quia videlicet per illam habetur summum bonum, quod omne desiderabile continet; et quod prae omnibus, tanquam finis ultimus, desiderabatur; et in cuius adeptione essentia beatitudinis consistit; et etiam quia in ipso est inevitabilis ratio et causa adimpletionis cuiuscumque desiderii; sicut eius qui nondum adeptus est pecuniam, dicitur quodammodo desiderium rei habendae quietatum esse, quando scit se, quandocumque voluerit, posse pecuniam obtinere.

VI. Sed tunc insurgit aliud dubium. Nam perfecta felicitas requirit perfectam quietationem desiderii et ex parte appetibilis, et ex parte appetentis: cum omnis motus naturalis ad quietem tendat, felicitas autem sit terminus appetitus. Ergo, si in anima separata non est quietatio totalis desiderii ex parte appetentis, non habebit perfectam felicitatem.

Respondetur quod de perfecta felicitate Beati dupliciter possumus loqui: uno modo, quantum ad perfectionem essentialem felicitatis; alio modo, quantum ad perfectionem essentialem simul et concomitantem, secundum quod beatitudo nominat *statum omnium bonorum aggregatione perfectum**. Si loquamur de prima perfectione, sic anima separata est perfecte beata: quia videt Deum, in quo essentia beatitudinis consistit, nec remanet in ipsa aliquod desiderium respectu huius. Si vero loquamur de eius perfectione secundo modo, sic utique conceditur quod non est perfecte beata. Unde Sanctus Thomas Quarto, d. xlix, q. i, a. 4*, tenet quod *post resurrectionem augebitur beatitudo Sanctorum extensive, inquantum anima gaudebit non solum de bono proprio, sed etiam de bono corporis.* Immo etiam vult quod *aliquo modo augebitur intensive,* non quidem perfectius Deum videndo ex parte obiecti, sed quia ex unione ad corpus eius operatio efficacior erit. In quarto etiam libro huius *Contra Gentiles,* cap. lxxix, ait quod *anima separata nondum habet felicitatem perfectam, quia nondum eius desiderium totaliter quietatur.*

* Vid. num. 1, fin.

* Qua 1.

CAPITULUM SEXAGESIMUM QUARTUM

A 54v b 38.

QUOD DEUS SUA PROVIDENTIA GUBERNAT RES.

Ex his autem quae praemissa sunt, sufficienter habetur quod Deus est rerum omnium finis. Ex quo haberi potest ulterius quod ipse sua providentia gubernet vel regat universa *.

* Cf. lib. I, cap. xiii, Comment. num. xxv.

Quandocumque enim aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis, sicut in exercitu apparet: omnes enim partes exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, quod est victoria, sicut in ultimum finem; et propter hoc ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat et dat leges arti quae est de his quae sunt ad finem: ut civilis militari, et militaris equestri, et ars gubernatoria navifactivae. Cum igitur omnia ordinentur ad bonitatem divinam sicut in finem, ut ostensum est*, oportet quod Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, sit gubernator omnium rerum.

* Cap. vii.

Adhuc. Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem. Ostensum autem est supra quod omnia quae habent esse quocumque modo,

2 est *post* omnium GP*c*. 4 gubernet vel regat A *solus*; gubernat vel (et GP*c*) regit.
3 et primo loco EGN*b*; *om.* 5 in finem ut ostensum est – in fine ostensum est α. 11 autem *hic* A *solus*, *om* EG, *post* est *ceteri.*

* Lib. II, cap. xv.
* Lib. I, cap. LXXV.

sunt effectus Dei *; et quod Deus omnia facit propter finem qui est ipse*. Ipse igitur utitur omnibus dirigendo ea in finem. Hoc autem est gubernare. Est igitur Deus per suam providentiam omnium gubernator.

* Lib. I, cap. XIII.
* Cap. II.
* Lib. I, cap. LXXXI; lib. II, cap. XXIII sqq.

Amplius. Ostensum est * quod Deus est primum movens non motum. Primum autem movens non minus movet quam secunda moventia, sed magis: quia sine eo non movent alia. Omnia autem quae moventur, moventur propter finem, ut supra * ostensum est. Movet igitur Deus omnia ad fines suos. Et per intellectum: ostensum enim est supra * quod non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem. Nihil est autem aliud regere et gubernare per providentiam quam *movere per intellectum aliqua ad finem*. Deus igitur per suam providentiam gubernat et regit omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

* Cap. III.

Item. Probatum est * quod corpora naturalia moventur et operantur propter finem, licet finem non cognoscant, ex hoc quod semper vel frequentius accidit in eis quod melius est; et non aliter fierent si fierent per artem. Impossibile est autem quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem et ordinate perveniant in ipsum, nisi sint mota ab aliquo habente cognitionem finis: sicut sagitta dirigitur ad signum a sagittante. Oportet ergo quod tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinetur. Et hoc quidem vel mediate vel immediate oportet reducere in Deum: oportet enim quod omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipiat, sicut etiam in scientiis speculativis et operativis apparet. Deus igitur sua providentia mundum gubernat.

Adhuc. Ea quae sunt secundum suam naturam distincta, in unum ordinem non conveniunt nisi ab uno ordinante colligantur in unum. In universitate autem rerum sunt res distinctas et contrarias naturas habentes, quae tamen omnes in unum ordinem conveniunt, dum quaedam operationes quorundam excipiunt, quaedam etiam a quibusdam iuvantur vel imperantur. Oportet igitur quod sit universorum unus ordinator et gubernator.

Amplius. Eorum quae circa caelestium corporum motus apparent, ratio assignari non potest ex necessitate naturae: cum quaedam eorum habeant plures motus quibusdam, et omnino difformes. Oportet igitur quod illorum motuum ordinatio sit ab aliqua providentia. Et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum, quae per illos motus disponuntur.

Item. Quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius. Unde, si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquant, signum est quod illa res sit causa illius quod diversimode participatur: sicut, si aliqua magis sunt calida secundum quod magis appropinquant igni, signum est quod ignis sit causa caloris. Inveniuntur autem tanto aliqua perfectius ordinata esse, quanto magis sunt Deo propinqua: nam in corporibus inferioribus, quae sunt maxime a Deo distantia naturae dissimilitudine, invenitur esse defectus aliquando ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut patet in monstrosis et aliis casualibus; quod nunquam accidit in corporibus caelestibus, quae tamen sunt aliquo modo mutabilia; quod non accidit in substantiis intellectualibus separatis. Manifestum est ergo quod Deus est causa totius ordinis rerum. Est igitur ipse per suam providentiam gubernator totius universitatis rerum.

* Vid. supra *Amplius. Ostensum*.
* Lib. I, cap. LXXV sq.
* XI *Metaph.*, x, 1; s. Th. lib. XII, l. 12.
* Vers. 31.

Adhuc. Sicut supra * probatum est, Deus res omnes in esse produxit, non ex necessitate naturae, sed per intellectum et voluntatem. Intellectus autem et voluntatis ipsius non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret, sicut ex praemissis * apparet. Res autem participant divinam bonitatem per modum similitudinis, inquantum ipsae sunt bonae. Id autem quod est maxime bonum in rebus causatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit *: cui etiam consonat Scriptura divina, *Gen.* I, cum dicitur *, *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona,* cum de singulis operibus dixisset simpliciter quod *erant bona*. Bonum igitur ordinis rerum causatarum a Deo est id quod est praecipue volitum et causatum a Deo. Nihil autem aliud est gubernare aliqua quam eis ordinem imponere. Ipse igitur Deus omnia suo intellectu et voluntate gubernat.

Amplius. Unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo: quia hoc etiam est finis aliorum. Ultimus autem finis divinae voluntatis est bonitas ipsius, cui propinquissimum in rebus creatis est bonum ordinis totius universi: cum ad ipsum ordinetur, sicut ad finem, omne particulare bonum huius vel illius rei, sicut minus perfectum ordinatur ad id quod est perfectius; unde et quaelibet pars invenitur esse propter suum to-

---

15 est autem aliud sG*b*; autem pG, autem est aliud DEY, autem aliud est NZ, autem est αWP*c*. 25 si fierent DEGX*b*; *om*. 32 vel mediate A *solus*; mediate. 35 etiam *b*; et EG, *om ceteri*. speculativis et operativis EGW*b*; operativis et speculativis. 41 distinctas] distinctae WP*c*. 43 dum A *solus*; cum. 44 etiam EG*b*; autem. 45 imperantur *In* pA *expunctis* etiam opāt² *sequitur id quod* imperantur *interpretati sumus, et etiam* parantur *sed difficulter* operantur *legi potest;* etiam operantur *omnes*. 51 motus DEG*b*; D *om* quibusdam.

2 quae] qui A *casu*. 5 tanto participatur perfectius; pA *habebat* tanto magis participatur et perfectius; *deletur* magis, *sed* et *casu remansit*. ab aliquibus *om b*. 6 appropinquant E; appropinquat. 8 magis sunt EG; sunt magis D*b*, magis sint *ceteri*. 11 tanto *post* aliqua DWP*c*. 12 magis *post* Deo *b*P*c*. 14 dissimilitudine] similitudine P*d*. 17 aliis] in aliis BNZ. 20 ergo EG*b*; autem. 27 et voluntatis YZsGP*c*; et voluntas D*b*, voluntatis *ceteri*. 33 ordinis universi quod est D*b*P; universi ordinis quod est G, quod est ordinis universi Y, quod universi ordinis est X, quod est universi ordinis *ceteri*; *sed* bonum ... maxime *hom om* E. 35 Scriptura *hic* A *solu* ; *post* divina. 38 bona DWZsGP; valde bona. 41 aliqua quam eis EG*b*; aliquam rem quam ei. 44 intendens] tendens in NZ. 46 etiam *hic* NX*b*; *post* est. 49 ad ipsum ordinetur A *solus*; ad ipsum ordinentur *b*, ordinetur ad ipsum *ceteri*.

tum. Id igitur quod maxime curat Deus in rebus creatis, est ordo universi. Est igitur gubernator ipsius.

Item. Quaelibet res creata consequitur suam ultimam perfectionem per operationem propriam: nam oportet quod ultimus finis et perfectio rei sit vel ipsa operatio, vel operationis terminus aut effectus; forma vero secundum quam res est, est perfectio prima, ut patet in II *de Anima**. Ordo autem rerum causatarum secundum distinctionem naturarum et gradum ipsarum, procedit ex divina sapientia, sicut in Secundo * est ostensum. Ergo et ordo operationum, per quas res causatae magis appropinquant ad ultimum finem. Ordinare autem actiones aliquarum rerum ad finem, est gubernare ipsa. Deus igitur per suae sapientiae providentiam rebus gubernationem et regimen praestat.

* Cap. I, 2 sqq.; s. Th. l. I.

* Cap. XLV.

Hinc est quod Sacra Scriptura Deum Dominum et Regem profitetur, secundum illud Psalmi *, *Dominus ipse est Deus,* et item *, *Rex omnis terrae Deus*: regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subiectos. Unde et rerum cursum Sacra Scriptura divino praecepto ascribit, *Iob* IX[7], *Qui praecipit soli et non oritur, et stellas claudit quasi sub signaculo;* et in Psalmo *, *Praeceptum posuit et non praeteribit.*

* Ps. XCIX, 2.

* Ps. XLVI, 8.

* Ps. CXLVIII, 6.

Per hoc autem excluditur error antiquorum Naturalium, qui dicebant omnia ex necessitate materiae provenire: ex quo sequebatur omnia casu accidere, et non ex aliquo providentiae ordine.

---

6 rei] rei propria NZ. 11 gradum EG; graduum. 12 est *hic* EG*b*; *post* ostensum. 13 operationum per quas A *solus*; operationis per quam (quem XsN). 16 ipsa A *solus*; ipsas.

5 et item A *solus*; item EG*b*, et idem *ceteri*. 6 et domini *post* est EG*b*P*c*. 10 et stellas] et stellas et α, stellas et EG. et in Psalmo X*b*; et EG, et ps̄. *ceteri*. 13 Naturalium *om* NZ. 15 casu A *solus*; a casu.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM determinavit Sanctus Thomas de Deo secundum quod est rerum omnium finis, nunc vult de regimine ipsius universali, secundum quod omnem creaturam gubernat, determinare *.

* Cf. Comment. cap. I, fin.

Circa hoc autem duo facit: primo, agit de ipsa divina providentia secundum se; secundo, de eius conditionibus, cap. XCIV. – Circa primum duo facit: primo, agit de providentia et gubernatione divina secundum quod ad omnia communiter se extendit; secundo, ut se extendit particulariter ad homines, cap. LXXXIV. – Circa primum duo facit: primo, agit de ipsa providentia; secundo, de ordine executionis divinae providentiae, cap. LXXVII.

Circa primum duo facit: primo, ostendit in communi Deum universa sua providentia gubernare; secundo, ostendit in particulari de aliquibus quod sub divina providentia contineantur, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Deus sua divina providentia gubernat et regit universa.*

Ad evidentiam huius conclusionis, antequam probetur, considerandum est quod *providentia* et *gubernatio* se habent sicut ratio practica, quae scilicet ordinatur ad alicuius operationem, et executio rei ordinatae per cognitionem: sicut se habent ratio domus producendae in mente domificatoris existens, et productio domus. Nam providentia, proprie loquendo, nihil aliud est quam *idea et exemplar ordinis rerum in suos fines, cum proposito talem ordinem in rebus exequendi.* Unde, definiens eam, Sanctus Thomas, Prima Parte, q. XXII, a. 1, ait quod est *ratio ordinis rerum in finem:* accipitur enim in hac definitione *ratio* pro conceptione practica in mente divina existente, regulativa ordinis rerum ad suos fines; sicut *ars divina* est exemplar rerum secundum quod egrediuntur a Deo et in suis gradibus collocantur. – Quamvis etiam, extenso nomine *providentiae,* ipsa excogitatio ordinis rerum in finem, quae dicit actum divini intellectus terminatum ad ideam et exemplar talis ordinis, possit providentia nuncupari.

Attendendum tamen quod nomine *rationis ordinis rerum in finem* non accipitur exemplar quo repraesentatur tantum ipsa habitudo et ordo uniuscuiusque rei ad suum proprium finem: sed quo etiam repraesentantur practice et disponuntur in mente divina ea quae conferunt ad finis assecutionem, et ea quae a finis consecutione possunt impedire. Patet I *Sent.,* d. XXXIX *. Providendo enim Deus universo, in mente sua disponit ad quem finem unaquaeque res sit ordinanda; et quae illi sint conferenda tanquam utilia ad finem; atque etiam quae sint removenda a natura tanquam impedientia finis assecutionem; sicut, quia homo ordinatur ad rerum cognitionem per intellectum, datur sibi corpus taliter complexionatum quod intellectivae cognitioni deservire possit, non autem corpus asini aut equi, quod magis talem cognitionem impediret.

* Qu. II, a. I.

Considerandum quoque quod dupliciter possumus loqui de conferentibus ad finem et impedientibus ab eo. Uno modo, respectu primi et principalis provisi, quod est universum. Et tunc intelligendum est ad providentiam pertinere disponere et tribuere omnia conferentia ad finem, et removere omnia impedimenta, tam extrinseca quam intrinseca: quia providentia respectu ipsius universi est non solum de ordine ad finem, sed etiam de eventu finis, qui est manifestatio et communicatio divinae bonitatis tali modo, et ordo partium in universo qui ad talem communicationem et manifestationem ordinatur. – Alio modo, respectu eorum quae secundario providentur, tanquam scilicet ad perfectionem universi ordinata. Et tunc ad providentiam pertinet removere omnia intrinseca impedimenta a natura: ut scilicet res non habeat in natura sua aliquid per quod sit improportionata fini proprio ad quem ordinatur. Non autem ad ipsam pertinet removere omnia extrinseca impedimenta ab omnibus huiusmodi: quia non omnia sic sunt provisa ut omnino finem consequantur, sed aliqua sic sunt provisa ut habeant ordinem et proportionem ad suum finem, sed tamen possint a consecutione finis impediri.

Cum ergo dicitur quod *Deus sua providentia gubernat universa,* datur intelligi quod apud ipsum est practica conceptio et idea ordinis uniuscuiusque rei ad suum finem, quod significatur nomine *providentiae;* et quod operatur ad hoc ut omnia ad suos fines dirigantur, quod nomine *gubernationis* exprimitur.

II. *Probatur itaque conclusio primo sic.* Omnia ordinantur ad bonitatem divinam sicut ad finem. Ergo Deus, ad quem principaliter illa bonitas pertinet, sicut substantialiter habita et intellecta et amata, est omnium rerum gubernator.

Probatur consequentia. Quia quandocumque aliqua ordinantur ad aliquem finem, omnia dispositioni illius subiacent ad quem principaliter pertinet ille finis. – Probatur exemplo exercitus, et artium subordinatarum. Partes enim exercitus, et eorum opera, ordinantur ad bonum ducis, scilicet ad victoriam: et ideo ad ducem pertinet totum exercitum gubernare. Similiter ars quae est de fine, imperat et dat leges arti quae est de iis quae sunt ad finem: ut civilis militari, militaris equestri, et ars navis gubernatoria navifactivae.

2. Advertendum quod, cum dicitur bonitatem divinam esse a Deo *substantialiter habitam et intellectam et amatam,*

quod possumus accipere ly *substantialiter* ut determinativum omnium sequentium. Aliter enim a nobis intelligitur et amatur bonitas divina, et aliter a Deo. A nobis enim intelligitur et amatur, non tanquam existens de substantia nostra, sed tanquam aliquid a nostra substantia extraneum. Ideo non substantialiter intelligitur aut amatur, sed accidentaliter, prout omne extraneum ab aliquo dicitur illi accidentale. Non etiam actus quo eam intelligimus et amamus, est nostra substantia, sed accidens. Ideo et hac quoque ratione ipsam non intelligimus et amamus substantialiter. A Deo autem intelligitur et amatur tanquam propria substantia, et tali actu qui est sua substantia: ita quod in ipso intelligens, intellectum, et intellectio; similiter amans, quod amatur, et ipse actus amandi; sunt unum substantialiter in ipso. Et propterea bene dicitur quod est ab ipso *et intellecta et amata substantialiter.* – Possumus etiam accipere ut determinativum tantum ly *habita:* ita quod sit sensus quod est habita tanquam eius substantia, et est principaliter intellecta et principaliter amata.

III. *Secundo.* Deus utitur omnibus dirigendo ea ad finem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia dirigere ad finem est gubernare. – Antecedens vero probatur. Quia omnia quae habent quocumque modo esse, sunt effectus Dei facti propter finem qui est ipse. Quicumque autem facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem.

IV. *Tertio.* Deus est primum movens non motum. Et per intellectum, ut ex superioribus patet, est movens. Ergo movet omnia per intellectum ad suos fines. Ergo gubernat omnia quae moventur in finem: sive moveantur corporaliter; sive spiritualiter, sicut desiderans dicitur moveri a desiderato.

Probatur [prima] consequentia. Quia primum movens non minus, sed magis movet quam secundaria moventia: cum sine eo non moveant alia. Et omnia quae moventur, propter aliquem finem moveantur, ut supra est ostensum. – Secunda vero consequentia probatur. Quia nihil aliud est regere et gubernare per providentiam quam movere per intellectum aliqua ad finem.

2. Circa id quod addidit Sanctus Thomas conclusioni, scilicet, *sicut desiderans dicitur moveri a desiderato spiritualiter,* advertendum quod, licet motus proprie non dicatur nisi in corporibus, transumptum tamen est nomen *motus* ad significandum omnem operationem, etiam immanentem in agente. Et sic dicitur aliquod operans tali operatione *moveri* dum operatur: licet suus motus non sit *actus existentis in potentia**, sed actus existentis in actu. Et hoc dicitur moveri spiritualiter: quia videlicet ille motus non est accidens corporale et extensum, sed spiritualis operatio. Cum ergo hic dicitur quod *desiderans movetur a desiderato spiritualiter,* intelligitur quod movetur ab ipso, non quemadmodum corpus movetur ab aliquo per receptionem alicuius formae partibiliter, sed secundum quod operans dicitur moveri ad operationem ab eo quod est suae operationis aliquo modo causa. Et quia desideratum est causa desiderii per modum finis, ideo dicitur desiderans a desiderato spiritualiter moveri.

*Cf. III *Phys.*, 1, 6; s. Th., l. 2.

Cum ergo Deus sit primum movens non motum, non solum in genere causae efficientis, inquantum omnis causa efficiens in virtute eius operatur, sed etiam in genere causae finalis, inquantum nihil habet rationem appetibilis nisi ex participatione ipsius, qui est primum appetibile; idcirco gubernat omnia quae moventur ad finem, sive corporaliter moveantur sive spiritualiter; aut scilicet tanquam ab efficiente, aut tanquam a fine.

V. *Quarto.* Corpora naturalia moventur propter finem, licet finem non cognoscant: sicut probatum est superius, scilicet cap. III, ex hoc quod semper in eis accidit quod melius est vel frequentius; et etiam quia non aliter fierent per artem. Ergo tota operatio naturae ab aliqua cognitione ordinatur. Ergo a Deo, mediate vel immediate. Ergo etc.

Probatur prima consequentia. Quia impossibile est quod aliqua non cognoscentia finem operentur propter finem, et ordinate in ipsum perveniant, nisi ab aliquo cognoscente finem moveantur: ut patet de sagitta. – Secunda quoque probatur. Quia omnis inferior ars et cognitio a superiori principia accipit: ut in scientiis speculativis et operativis apparet.

Ad evidentiam secundae probationis antecedentis, considerandum quod, cum *ars imitetur naturam* quantum potest, ut dicitur II *Phys.**; si ars faceret ipsas res naturales sicut facit res artificiales ad earum similitudinem, eas eodem modo faceret sicut natura facit. Manifestum est autem quod ars faceret eas propter aliquem finem: quia manifestum est quod agentis per intellectum est propter aliquem finem operari. Ideo et naturam oportet in operibus suis aliquem finem intendere. Et haec est ratio quam intendebat Sanctus Thomas per illa verba, *et non aliter fierent per artem.*

* Cap. II, 7; s. Th. l. 4.

Circa secundam consequentiam et eius probationem, considerandum quod, sicut est ordo in causis moventibus et finalibus, ita quod inferior causa non agit nisi in virtute causae superioris; ita tam in cognitionibus practicis quam speculativis est similis ordo, quod inferior scientia non causat suarum conclusionum cognitionem nisi in virtute superioris et nobilioris cognitionis. Et quia virtus scientiae continetur in principiis, ideo oportet in illius principiis salvari virtutem superioris scientiae: quod fit inquantum a superiori scientia illa accipit tanquam nota. Patet enim in scientiis nostris quod omnes scientiae accipiunt principia a Metaphysica, quae est superior, inquantum in earum principiis salvatur virtus primorum principiorum, quae a Metaphysico consideratur. In practicis etiam patet quod inferiores artes regulantur secundum principia sibi tradita a superiori arte: sicut ars militaris a civili accipit principia quibus regulatur; et ars factiva navis accipit cognitionem qualiter oporteat esse navem, a gubernatoria arte. Et ideo, cum cognitio et ars divina superior sit omni alia arte et cognitione, oportet ut ab ipsa omnis alia ars, omnisque alia cognitio, reguletur et dirigatur. Et idcirco, si aliqua diriguntur in finem ab aliqua inferiori cognitione, necesse est ut etiam a cognitione divina talis ordo dependeat, inquantum illa cognitio inferior a superiori cognitione dirigitur et regulatur.

VI. *Quinto.* In universitate rerum sunt res distinctae et contrariae in unum ordinem convenientes: cum quaedam quorundam operationes excipiant, et quaedam a quibusdam iuventur, vel etiam operentur*, idest, fiant et producantur: accipitur enim hoc loco *operantur* in passiva significatione. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ea quae sunt secundum naturam distincta, non conveniunt in unum ordinem nisi ab uno ordinante colligantur in unum.

* Cf. text. et var.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, cum duplex sit ordo universi, ut dicitur XII *Metaph.**, scilicet ordo partium universi inter se et in toto, et ordo universi totius ad Deum tanquam ad finem; proprie loquendo, ut dicitur *Verit.*, q. V, a. 1, ad 9*, dispositio respicit ordinem partium ad invicem, quia *disponi dicuntur aliqua secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo;* providentia vero respicit illum ordinem qui est totius ad finem. Quod non solum circa universum intelligendum est, sed etiam circa unamquamque rem particularem: quia *dispositio* respicit ordinem partium rei, si habet partes, et ordinem quem habet in universo ad alias partes; *providentia* vero respicit ordinem ipsius ad suum finem, est enim *idea sive exemplar ordinis uniuscuiusque rei ad suum finem, in mente divina existens**. Quod autem dicitur Prima, q. XXII, a. 1; et I *Sent.*, d. XXXIX, q. II, a. 1, dispositionem respicere utrumque ordinem: intelligendum est, non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum eius extensionem et translationem. Quia enim ordo partium universi est propter ordinem ipsius ad Deum, sic enim ordinantur ut ipsum universum consequi possit divinae bonitatis similitudinem, et ut in ipso divinae bonitatis abundantia manifestari possit: ideo nomen *dispositionis* extensum est ad significandum etiam exemplar sive ideam talis ordinis in finem. Patet ista expositio ex ipsis Sancti Thomae verbis. Nam in Prima Parte, ut ostenderet se loqui non secundum proprietatem vocabuli, sed secundum quandam nominis extensionem, dixit, non absolute quod dispositio sit talis, sed quod dispositio *potest*

* S. Th. l. 12; Didot, lib. XI, cap. X, 1.

* Ad 9 inter argg. primo loco.

* Vid. supra n. 1.

dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

3. Posset etiam dici quod ordo rerum in finem dupliciter accipi potest. Uno modo, ex parte rei ordinatae tantum: quando scilicet res habet dispositionem per quam est tali fini conveniens et proportionata; sicut ordo medicinae ad finem, ex parte ipsius, est ut sit taliter disposita quod sit sufficiens talem morbum curare aut tales humores educere, et ad huiusmodi effectum proportionem habet. – Alio modo potest accipi ordo ad finem ex parte applicationis rei ad consecutionem sui finis: secundum quod ipsa actualis applicatio ad consequendum finem potest dici ordo ad finem; sicut, cum quis sumit medicinam, dicitur ipsam ad sanitatem actualiter ordinare, inquantum eam propter consequendam sanitatem sumit.

Si accipiatur ordo ad finem primo modo, sic pertinet ad *dispositionem:* quia ad ordinem partium inter se aut in toto consequitur ordo et proportio ipsius ad finem; non sunt enim partes convenienter ordinatae nisi ex ipsis resultet in toto convenientia et proportio ad finem. Et sic uterque ordo ad dispositionem pertinet. Dum enim Deus similitudinem suae bonitatis statuit communicare creaturis, excogitat in mente sua partes universi sic inter se ordinandas esse, et ex ipsis sic ordinatis universum esse futurum aptum fini quem intendit, scilicet ad manifestationem bonitatis suae, eo modo quo ipsam vult manifestari; et secundum istum ordinem excogitatum proponit creaturas efficere. Et hoc est *disponere apud seipsum universum.* Ad hunc sensum loquitur Sanctus Thomas in Prima Parte et I *Sententiarum.*

Si autem accipiatur ordo ad finem secundo modo, sic ad *providentiam* pertinet. Nam providentia est exemplar et idea non solum proportionis, sed etiam directionis et applicationis rerum ad finis assecutionem, et eorum quae ad ipsum consequendum conferre possunt aut etiam possunt impedire, cum proposito perducendi eas ad finem suo modo, scilicet fallibiliter aut infallibiliter; illis quae ad hoc conferre possunt, in tali natura inductis; et quae impedire possunt, a natura exclusis, ut I *Sent.*, loco praeallegato constat. Ad hunc sensum locutus est in Qu. *de Veritate:* talis enim ordo ad finem non ad dispositionem, sed ad providentiam pertinet.

4. Si autem magis alicui placeat Capreoli expositio, in Primo, d. XL, a. 2 *, dicentis quod correxit in Qu. *de Veritate* id quod in I *Sententiarum* dixit, illam sequatur. Sed meminerit quod dicitur I *Sententiarum,* in Prima etiam Parte dici; Capreolum autem saepenumero, ad alia proposita, dixisse tenendum esse quod in *Summa* tenuit Sanctus Thomas, quoniam illud sit eius ultimum testamentum. Huic enim non concordat si dicamus ea quae in Prima Parte dixit, esse in Qu. *de Veritate* retractata. Quare melius erit utrumque dictum salvare, aut aliquo modorum dictorum, aut alio aliquo meliori, quam dicere unum per aliud retractatum.

* Concl. I et II, p. 479, (Turon. 1900).

5. Sed licet dispositio divina a providentia secundum rationem distinguatur, quia tamen dispositio providentiam concomitatur et ordinatur ad ipsam, ideo saepenumero actum dispositionis Sanctus Thomas attribuit providentiae, et ex ipso providentiam divinam concludit. Quod sane in hac ratione facit. Nam ex eo quod res distinctas in unum ordinem universi colligit, concludit ipsum gubernatorem et ordinatorem omnium esse, indifferenter utendo nomine *gubernatoris* et *ordinatoris* diversarum naturarum in unum.

VII. *Sexto.* Eorum quae circa caelestium corporum motus apparent, assignari non potest ratio ex necessitate naturae: cum quaedam ipsorum plures habeant quibusdam, et omnino difformes. Ergo oportet illorum motuum ordinationem esse sub aliqua providentia: et per consequens omnium inferiorum motuum et operationum, quae per illos disponuntur.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, cum natura determinetur ad unum, ubi in iis quae rei alicui conveniunt, videtur aliqua multiplicitas et variatio, oportet illud non naturae, sed alicui alteri principio attribuere. Ideo, cum motus caelorum varii sint; et unius caeli sint plures motus etiam difformes, ut motus ab oriente et motus ab occidente, et motus trepidationis octavae sphaerae; ipsos in naturam referre non oportet, quasi ideo caelum illis motibus moveatur quia natura ad illos motus impellat; sed in aliquod principium quod illos caelestes motus ad aliquem finem dirigit et ordinat. Et secundum hoc procedit haec ratio.

Advertendum tamen quod non intendit Sanctus Thomas motus caelorum naturales nullo modo esse: sunt enim naturales ex parte materiae, inquantum caelum habet in sua natura aptitudinem ut talibus motibus ab intellectu moveatur, ut inquit II *Phys.* *, et in plerisque aliis locis. Sed vult ipsos non esse naturales ex parte formae et ex parte principii activi, ut possit dici quod ex necessitate naturae quae est forma, proveniunt, et non ab agente per intellectum et voluntario sunt ordinati.

* Lect. I, n. 4 (Ed. Leonin., Rom. 1884).

VIII. *Septimo.* Inveniuntur aliqua tanto perfectius ordinata quanto sunt Deo magis propinqua: ut patet in corporibus caelestibus, quae nunquam deficiunt ab eo quod est secundum cursum naturae, sicut inferiora corpora; et in substantiis intellectualibus, quae neque etiam mutabiles sunt. Ergo Deus est causa totius ordinis rerum. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia si aliquid tanto participatur perfectius ab aliquibus quanto alicui rei magis appropinquat, signum est quod illa res sit causa eius quod diversimode participatur. Declaratur in calidis ex appropinquatione ad ignem. Hoc autem provenit quia, quanto aliquid propinquius est causae, tanto plus participat de effectu ipsius.

IX. *Octavo.* Id quod est maxime bonum in rebus creatis, est bonum ordinis universi, quod est maxime perfectum: secundum Philosophum, XII *Metaph.;* et etiam ut in *Gen.* I datur intelligi. Ergo bonum ordinis universi est id quod est praecipue volitum et intentum a Deo. Ergo Deus suo intellectu et voluntate omnia gubernat. – Probatur prima consequentia. Quia intellectus et voluntatis divinae, per quae Deus operatur, ut in superioribus patet, finis ultimus est bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret. Res autem participant divinam bonitatem, per modum similitudinis, inquantum sunt bonae. – Secunda vero consequentia probatur. Quia nihil aliud est gubernare aliquam rem quam ei ordinem imponere.

2. Circa probationem primae consequentiae, adverte quod ex istis duabus propositionibus, scilicet, *Bonitas Dei est finis ut communicetur,* et, *Res participant divinam bonitatem, per modum similitudinis, inquantum sunt bonae,* relinquit Sanctus Thomas tanquam manifeste sequens quod quanto res sunt magis bonae, tanto sunt magis volitae et magis intentae, quia bonitati divinae magis assimilantur. Ex quo patet quod, si ordo universi est maxime bonum in rebus creatis, est etiam maxime volitus et intentus. Quae erat consequentia probanda.

3. Circa hanc propositionem, *Intellectus et voluntatis divinae non potest esse alius finis ultimus nisi bonitas eius, ut scilicet eam rebus communicaret,* advertendum primo, ut in ante habitis de mente Sancti Thomae *Potentia,* q. III, a. 15, ad 14, dictum est*, quod hoc non sic intelligitur quasi ipsa divinae bonitatis communicatio sit ultimus divinae voluntatis finis, tunc enim ipsa similitudo communicata, et per consequens aliquid creatum esset finis Dei: sed quia sua bonitas est suus finis, ex cuius amore eam vult communicare.

* Cap. XVII, Comment. num. III, 2.

Advertendum secundo, quod idcirco Sanctus Thomas de ultimo fine mentionem facit, quia, cum per ultimum finem intelligat finem operantis, quem scilicet per suum opus principaliter intendit, relinquere vult non esse inconveniens Deum agere ad alium finem praeter suam bonitatem, qui scilicet non sit ultimus ipsius finis, sed sit finis operis, ad quem videlicet res creata perducitur: puta assimilatio ad Deum, aut quodcumque aliud ad quod res creata ordinatur.

X. *Nono:* et est confirmatio praecedentis rationis. Bonum ordinis universi est propinquissimum in rebus creatis bonitati divinae, quae est finis divinae voluntatis. Ergo hunc ordinem maxime curat Deus. Ergo etc. – Probatur prima

consequentia. Quia unumquodque intendens aliquem finem, magis curat de eo quod est propinquius fini ultimo: cum hoc sit etiam finis aliorum. – Antecedens vero probatur. Quia ad illud bonum ordinatur: ut patet in partibus, quae ordinantur ad esse totius.

XI. *Decimo,* ex eodem fundamento arguitur. Ordo rerum creatarum secundum distinctionem naturarum et graduum ex divina sapientia procedit. Ergo et ordo operationis. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia per operationem res magis appropinquant ad ultimum finem, eo quod per ipsam res consequatur suam ultimam perfectionem: cum ultimus finis et perfectio rei sit vel operatio, vel operationis terminus aut effectus, sicut eius perfectio prima est forma, ut dicitur II *de Anima,* text. 5. – Secunda etiam probatur. Quia ordinare actiones aliquarum rerum ad finem est ipsas gubernare.

2. Circa istam propositionem, *Ultimus finis rei et perfectio est vel operatio, vel operationis terminus aut effectus,* considerandum est, ut etiam in praecedentibus * est ostensum, quod operatio aut effectus operationis dicitur ultimus finis et perfectio rei, non secundum quod perfectio nominat actum existentem in perfectibili, si universaliter loquamur, cum non omnis operatio maneat in operante, accipiendo *operationem* pro quocumque actu secundo: sed secundum quod nominat ultimam actualitatem rei. Res enim illi operationi suo modo coniuncta, vel effectui, non remanet in potentia ad ulteriorem actum, ita quod operatio vel eius effectus rem in potentia constituat ad ulteriorem actum, sicut forma constituit rem cuius est forma, in actu quidem primo, sed in potentia ad actum secundum. Quando enim ex operatione nihil relinquitur, ut in operationibus immanentibus invenitur; aut etiam in aliquibus operationibus transeuntibus; tunc ipsa operatio est ultimus finis et ultima rei perfectio, quia est ultimum ad quod res ordinabatur; et ipsa res unita tali operationi, sive subiective sive secundum virtutem qua ab ipsa egreditur operatio, habet ultimum suum complementum, quod est uniri quomodocumque actualiter suae operationi. Quando autem aliquid per ipsam operationem efficitur, ut in domificatione accidit, tunc terminus sive effectus talis operationis est ultimus finis et ultima rei perfectio: quia ultimum ad quod est in potentia, est effectus; et per quandam continuationem suae virtutis cum effectu constituitur ultimate in actu; ita quod non constituitur ex ipso effectu res operans in potentia ad ulteriorem actum, sed est eius potentia ultimate completa.

* Cf. cap. II, Comment. num. 1.

Confirmatur conclusio auctoritate Psalmi, ubi Deus vocatur *Dominus* et *Rex:* regis enim et domini est suo imperio regere et gubernare subditos. – Confirmatur etiam quia divino praecepto rerum cursus ascribitur *Iob.* IX, et in Psalmo.

Per hoc excluditur error antiquorum Naturalium, dicentium omnia ex necessitate materiae, et consequenter a casu, et non ex ordine providentiae, provenire.

CAPITULUM SEXAGESIMUM QUINTUM

A 55 v a 1.

QUOD DEUS CONSERVAT RES IN ESSE.

Ex eo autem quod Deus res sua providentia regit, sequitur quod in esse conservet.

Ad gubernationem enim aliquorum pertinet omne illud per quod suum finem consequuntur: secundum hoc enim aliqua regi vel gubernari dicuntur, quod ordinantur in finem. In finem autem ultimum quem Deus intendit, scilicet bonitatem divinam, ordinantur res non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt: quia inquantum sunt, divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra * ostensum est. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod res conserventur in esse.

* Cap. XIX.

Item. Oportet quod idem sit causa rei, et conservationis ipsius: nam conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Ostensum est autem supra * quod Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Igitur per suum intellectum et voluntatem conservat res omnes in esse.

* Lib. II, cap. XXIII sqq.

Item. Nullum particulare agens univocum potest esse simpliciter causa speciei: sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae; esset enim causa omnis hominis, et per consequens sui ipsius, quod est impossibile. Est autem causa hic homo huius hominis, per se loquendo. Hic autem homo est per hoc quod natura humana est in hac materia, quae est individuationis principium. Hic igitur homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia. Hoc autem est esse principium generationis huius hominis. Patet ergo quod nec hic homo, nec aliquod aliud agens univocum in natura, est causa nisi generationis huius vel illius rei. Oportet autem ipsius speciei humanae esse aliquam per se causam agentem: quod ipsius compositio ostendit, et ordinatio partium, quae eodem modo se habet in omnibus, nisi per accidens impediatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis speciebus rerum naturalium. Haec autem causa est Deus, vel mediate vel immediate: ostensum enim est * quod ipse est prima omnium rerum causa. Oportet ergo quod ipse hoc modo se habeat ad species rerum sicut se habet hic generans in natura ad generationem, cuius est per se causa. Generatio autem cessat,

* Lib. I, cap. XIII; lib. II, cap. XV.

5 omne] esse αWYZ. 10 etiam A *solus*; om. 14 conserventur pEsZP; gubernentur. 16 conservationis YpE*b*P; conservationis et (vel N) gubernationis NZ, gubernationis *ceteri.* 23 Item *Ab hac formula et praecedens argumentum incipit; deleta nempe sunt duo intermedia.* 24 esse *om* G, *post* simpliciter αWYPc.

2 omnis A *solus*; *om.* 13 huius] vel huius αYPc. 20 enim *hic b*; *post* est. 21 prima *hic* EG*b*; *post* causa. *Praeterea* omnium *post* rerum NZ. 22 se *hic* CEGN*b*; *ante* hoc modo αWYZPc, *post* habeat D. species rerum (*pro* speciei conservationem *deleto*) A *solus*; conservationem specierum. 23 hic] hoc sEPc.

cessante operatione generantis. Ergo et omnes species rerum cessarent, cessante operatione divina. Igitur ipse per suam operationem conservat res in esse.

Adhuc. Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Nullum autem corporeum est causa alicuius rei nisi inquantum movetur: quia nullum corpus agit nisi per motum, ut Aristoteles probat *. Nullum igitur corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei. Esse autem cuiuslibet rei est esse participatum: cum non sit res aliqua praeter Deum suum esse, ut supra * probatum est. Et sic oportet quod ipse Deus, qui est suum esse, sit primo et per se causa omnis esse. Sic igitur se habet ad esse rerum operatio divina, sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum vel motarum. Impossibile autem est quod fieri et moveri alicuius rei maneat, cessante motione moventis. Impossibile ergo est quod esse alicuius rei remaneat nisi per operationem divinam.

* VII *Phys.*, cap. II; s. Th. l. 3 sq.

* Lib. I, cap. XXII; lib. II, cap. XV.

Amplius. Sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis: nam materia artificialium est a natura, naturalium vero per creationem a Deo. Artificialia autem conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Omnia igitur naturalia non conservantur in esse nisi virtute Dei.

Item. Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam effectus. Formae enim generatorum, et proprietates ipsorum, usque in finem manent in eis post generationem, quia efficiuntur eis naturales. Et similiter habitus sunt difficile mobiles, quia vertuntur in naturam: dispositiones autem et passiones, sive corporales sive animales, manent aliquantum post actionem agentis, sed non semper, quia insunt ut in via ad naturam. Quod autem pertinet ad naturam superioris generis, nullo modo manet post actionem agentis: sicut lumen non manet in diaphano, recedente illuminante. Esse autem non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei, ut in Primo * ostensum est. Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina.

* Cap. XXII.

Adhuc. Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerint a Deo productae in esse; et positio quorundam philosophorum, quod res a Deo ab aeterno effluxerint *. Secundum autem utramque positionem oportet dicere quod res conserventur in esse a Deo. Nam si res a Deo productae sunt in esse postquam non fuerant, oportet quod esse rerum divinam voluntatem consequatur, et similiter non esse: quia permisit res non esse quando voluit, et fecit res esse cum voluit. Tandiu igitur sunt quandiu eas esse vult. Sua igitur voluntas conservatrix est rerum. – Si autem res ab aeterno a Deo effluxerunt, non est dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerint. Aut igitur nunquam a Deo productae sunt: aut semper a Deo esse earum procedit quandiu sunt. Sua igitur operatione res in esse conservat.

* Cf. Lib. II, cap. XXXI sqq.

Hinc est quod dicitur *Heb.* I[3]: *Portans omnia verbo virtutis suae.* – Et Augustinus dicit, IV *super Gen. ad litt.* *: *Creatoris potentia, et omnipotentis atque omnitenentis virtus, causa est subsistendi omnis creaturae. Quae virtus ab eis quae creata sunt regendis si aliquando cessaret, simul et eorum cessaret species, omnisque natura concideret. Neque enim sicut, structuram aedium cum fabricaverit quis, abscedit, atque, illo cessante atque abscedente, stat opus eius, ita mundus vel in ictu oculi stare poterit, si ei regimen Deus subtraxerit.*

* Cap. XII.

Per hoc autem excluditur quorundam Loquentium in lege Maurorum positio *, qui, ad hoc quod sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt omnes formas esse accidentia, et quod nullum accidens durat per duo instantia, ut sic semper rerum formatio esset in fieri: quasi res non indigeret causa agente nisi dum est in fieri. – Unde et aliqui eorum ponere dicuntur quod corpora indivisibilia, ex quibus omnes substantias dicunt esse compositas, quae sola, secundum eos, firmitatem habent, possunt ad horam aliquam remanere, si Deus suam gubernationem rebus subtraheret. – Quorum etiam quidam dicunt quod res esse non desineret nisi Deus in ipsa accidens desitionis causaret. – Quae omnia patet esse absurda.

* Apud Maimon., *Doctor Perplex*, P. I, c. LXXIII, p. 153 sqq. (Basil. 1629). – Cf. Averr., VIII *Phys.*, text. 74 fin.

---

19 et C; vel. 21 remaneat sG*b*; maneat. 33 ipsorum usque in fine manent (*ex* eorum manent) A *solus;* ipsorum remanent. 34 eis] ei αY. 38 aliquantum A *solus*; aliquam cum E, aliquantulum *ceteri.* 41 manet *hic* EG*b*; *post* agentis.

2 fuerint B*b*; fuerunt. 4 a Deo *hic* EG*b*; *post* ab aeterno. 5 effluxerint A *solus*; fluxerint G*b*, fluxerunt *ceteri.* 6 in esse *hic* EG*b*; *post* a Deo. 8 fuerant] fuerunt DYP. 12 quandiu N, Deus *addunt.* 14 effluxerunt A *solus*; fluxerunt. 16 effluxerint A *solus*; fluxerint *b*, fluxerunt GNYZ, effluxerunt *ceteri.* 17 esse earum DNZ; esse eorum αEG*b*, eorum esse W*c*, earum esse P*d*. 23 atque omnitenentis] atque omni entis CFHY, absque omni entis B, atque omnis entis NZsC, atque omni X, *om* G*c*. 24 omnis] omni ENZ. 25 si *hic* A *solus*; *ante* ab eis DNZsEcP*c*, *ante* virtus Y, *om* αEGW. simul et eorum cessaret species A *solus*; eorum species NZ, eorum operationes *b*, et (*om* P) similiter cessaret eorum species *ceteri.* 29 opus eius EGX*b*; *om* NZ, opus *ceteri.* 31 autem *om* EG*b*. 34 indigere] non indigere NZ*b*. 35 et quod] quod αW, quia NZ. 38 ponere *hic b*; *post* dicuntur. 43 subtraheret A *solus*; subtraxerit. 45 desitionis DZ; descisionis αY, descissionis W, decisionis EGNsY*b*Pc.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM ostendit Sanctus Thomas Deum omnia sua providentia gubernare in communi, nunc vult particulariter de aliquibus ostendere quod ad ea divina extenditur gubernatio *. Circa hoc autem tria facit: primo, ostendit quod esse rerum subditur divinae gubernationi; secundo, quod omnium operationes illi subduntur, cap. LXVII; tertio, quod singularia, cap. LXXV.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod *omnia a Deo conservantur in esse;* secundo, quod *nihil dat esse nisi in virtute Dei,* capite sequenti.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* In bonitatem divinam ordinantur res sicut in finem Dei, non solum per hoc quod operantur, sed etiam per hoc quod sunt. Ergo earum conservatio in esse pertinet ad divinam

providentiam. – Probatur antecedens. Quia res, inquantum sunt, similitudinem divinae bonitatis gerunt, quod est finis earum, scilicet intrinsecus, ut supra est ostensum. – Consequentia quoque probatur. Quia, cum regi et gubernari aliqua dicantur secundum quod ordinantur ad finem, omne id per quod aliqua suum finem consequuntur, ad gubernationem pertinet.

II. *Secundo.* Deus per suum intellectum et voluntatem est causa essendi omnibus rebus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum conservatio rei non sit nisi continuatio esse ipsius, oportet quod idem sit causa rei et conservationis ipsius.

Circa probationem consequentiae, advertendum est, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia,* q. v, a. 1, ad 2; et
* Ad 4. Prima, q. civ, a. 1 *, quod eadem est actio secundum rem qua Deus res producit in esse, quae dicitur *creatio,* et qua eas conservat, quae dicitur *conservatio*: sed ratione distinguuntur. Quia *creatio* importat in sua ratione respectum ad rem secundum quod incipit esse; et dicit ordinem durationis, saltem imaginariae, ad non esse praecedens, secundum quod ipsa nos utimur, tenentes, secundum fidem, mundum habuisse initium suae durationis; creare enim, sic sumptum, est aliquid ex nihilo facere *de novo.* Si autem acceperimus *creationem* ut nominat tantum productionem alicuius ex nihilo, sic diceret respectum productionis ad esse rei, non includendo novitatem ipsius, sed ordinem naturae ad non-esse rei. – *Conservatio* autem, ultra habitudinem productionis ipsius esse rei, dicit continuationem influxus et productionis ipsius esse; et ordinem esse rei ad mensuram praecedentem in qua habuit esse, scilicet quod talis actio non sit tempore interrupta. Ideo hic dicitur quod conservatio est *continuatio esse rei,* idest, est productio esse rei sine interruptione.

III. Sed insurgit contra dicta dubium ex Aureolo, apud
*Art. 2, § 3, p. 42. Capreolum, in II *Sent.,* d. 1, q. II *. Nam *creatio, et universaliter omnis productio creaturae, non habet quod duret nisi per instans: alioquin non posset Deus annihilare productum post primum instans, et sic productum esset ex se necesse esse.* Conservatio autem importat continuationem: et sic habet quod duret plus quam per instans. Ergo productio et conservatio non sunt una et eadem actio.

Confirmatur. *Quia Deus communicat actionem et productionem creaturae: non autem conservationem.* Ergo etc.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum dupliciter de creatione et conservatione possimus loqui, scilicet quantum ad eorum entitates absolute, et quantum ad eorum proprias rationes, quae nominibus *creationis* et *conservationis* importantur: si loquamur de ipsis quantum ad eorum entitates, sic, cum nihil aliud sint quam divina actio, quae est substantia divina, constat quod eodem modo sunt aeterna, et eodem modo habent quod durent, non tantum per instans temporis, sed semper, sicut et divina substantia est aeterna et nunquam deficiet.

Si autem loquamur de ipsis quantum ad eorum proprias rationes, sic aliter loquendum est accipiendo creationem prout includit novitatem essendi in creatura, quo modo hoc nomine utuntur Catholici: et aliter ipsam accipiendo prout talem novitatem non includit. Si enim primo modo accipiatur, sic habet creatio quod duret tantum per instans: quia, cum creatura accipiat esse a Deo de novo in primo tantum instanti sui esse, relatio importata formaliter nomine *creationis,* quae terminatur ad creaturam secundum quod de novo esse accipit ut sic, durat tantum per instans. Conservatio autem habet ut duret quandiu esse rei creatae durat. Unde illa actio quae in primo instanti esse creaturae habet rationem creationis, in toto tempore sequenti illud instans habet rationem conservationis: quia est actio continuans esse rei, non quidem esse continue influens per modum incoeptionis, sed esse prius productum manutenens.

Si autem acciperemus creationem ut solum influxum essendi importat absque novitate, quo modo entia ab aeterno producta possent dici esse creata: sic non est de ratione creationis quod duret per instans fluens aut per tempus, sed tantum ut sit actio influens esse rei. Si enim poneretur res ab aeterno creata et nunquam desinere, et ipsa creatio semper maneret sicut et conservatio, eadem actio divina semper haberet rationem creationis et rationem conservationis. Alia tamen esset ratio creationis, et alia ratio conservationis: quia ipsa actio ut connotans habitudinem tantum influxus essendi nulla materia praesupposita, diceretur *creatio;* eadem ut connotans habitudinem manutenentiae esse prius habiti, diceretur *conservatio.*

3. Ad argumentum ergo, negatur antecedens, si accipiantur creatio et conservatio quantum ad ipsam substantiam actionis. Et patet quod probatio nihil facit contra hunc sensum: quia, cum possit esse ipsa entitas creationis absque hoc quod per ipsam aliquid creetur, sicut antequam mundus crearetur ipsa erat, licet tunc non haberet rationem creationis; constat quod nulla res creata ex se est ens necesse esse, et quod quaelibet potuit non produci et nunquam esse.

Si autem accipiantur istae actiones quantum ad eorum formales rationes, concesso antecedente de creatione quae importat novitatem essendi in effectu, conceditur etiam consequens: nam verum est quod creatio et conservatio non sunt una et eadem actio formaliter, sive quantum ad earum formales rationes. Nec oppositum huius dicimus: immo distingui ipsa ratione superius * est ostensum. – Si * Num. II.
autem acciperetur creatio ut novitatem essendi non includit, sed ut dicit tantum influxum essendi, negaretur etiam antecedens. Et ad probationem, negaretur sequela: quia sicut non habet quod duret per instans, ita etiam non habet quod duret per aliquod determinatum tempus; cum duratio temporis aut instantis transeuntis sit praeter eius rationem, neque determinata duratio ad eius rationem consequatur.

Utrum autem res quam Deus producit per creationem, necessario per aliquod tempus maneat: – dicitur quod utique hoc necessarium est necessitate suppositionis. Nam, supposito quod a Deo accipiat esse, necesse est quod per aliquod tempus esse habeat: quia rerum permanentium dari non potest ultimum esse, alioquin instans esset immediatum instanti. Immo oportet quod per infinitum tempus duret, si sit ab aeterno producta. Nec tamen sequitur quod sit ens ex se necesse esse. Tum quia potuit non produci. Tum quia non est tempus adeo parvum quin ante illud eam Deus poterit annihilare. Sicut etiam, supposito quod producatur motus, necesse est ut per aliquod tempus esse habeat: et tamen motus non est ens necesse esse.

4. Ad confirmationem, negatur consequentia. Non enim valet ista consequentia: *Deus communicat esse lapidi. Et sibi non communicat sapientiam. Ergo esse divinum et eius sapientia non sunt una et eadem res.* Sed bene sequitur quod non sint idem secundum rationem. Ita in proposito ex eo quod Deus non communicat conservationem rei creatae, communicat autem actionem, non sequitur quod non sint una actio materialiter, sed solum quod formaliter distinguantur. – Antecedens etiam fortasse falsum est. Nam locus est conservativus locati. Et una res creata per aliam conservatur tanquam per instrumentum divinae virtutis.

IV. *Tertio* *. Deus est per se causa specierum. Ergo se * Vid. num. IX.
habet hoc modo ad conservationem ipsarum, sicut hoc generans in natura ad generationem, cuius generationis est causa per se. Sed, cessante operatione generantis, cessat generatio. Ergo et omnes rerum species cessarent, cessante operatione divina. Ergo etc.

Antecedens probatur in specie humana. Speciei humanae oportet esse aliquam per se causam agentem: ut patet ex compositione et ordine partium in omnibus non impeditis servata. Ergo Deus mediate vel immediate eam causat: cum sit omnium rerum prima causa.

Prima vero consequentia probatur, simul et declaratur: ex eo quod nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei, sed tantum huius individui. Non enim hic homo est causa speciei humanae: quia sic esset causa *hominis* *, et per consequens esset causa sui * Vid. text. et var.
ipsius. Sed est causa generationis *huius hominis,* per se loquendo, inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia.

V. Circa istam propositionem, *Nullum particulare agens univocum potest simpliciter esse causa speciei,* advertendum primo, quod per *causam simpliciter speciei* intelligit Sanctus Thomas causam ipsius secundum quod est talis species, et non cum aliqua adiectione consideratae; et intelligit de causa *per se;* ut patet *de Pot.,* q. v, a. 1, et Prima, q. civ*, ubi hanc rationem etiam ponit.

* Art. 1.

Dupliciter autem aliquid potest dici causa per se alicuius: uno modo, ex parte causae; alio modo, ex parte effectus. Dicitur causa per se alicuius effectus ex parte causae, quando causat illud virtute propriae naturae; non autem quia alterius naturam formaliter participet, aut quia causae per se coniungatur. Sicut dicimus ignem per se calefacere, aquam vero quae est calida, non calefacere per se, sed per aliud, quia calefacit inquantum aliquid naturae ignis participat; et dicimus domificatorem per se aedificare, non autem album, sed per accidens. – Ex parte vero effectus, dicitur causa per se alicuius effectus, quando effectus secundum suam naturam et rationem habet ab illa causa dependentiam; non autem quia coniungatur alicui ad quod prius causalitas terminetur secundum quod est tale. Sicut dicimus aedificatorem per se aedificare: album autem, aut rixam ex domo exortam, causare per aliud aut per accidens.

In proposito ergo sumenda est causa per se ex parte utriusque. Nam cum hic dicatur quod individuum *non est causa simpliciter speciei,* et alibi * quod non est causa speciei *inquantum huiusmodi,* datur intelligi quod *per se* sumitur ex parte effectus. Dicitur enim causa alicuius speciei *simpliciter* quae est causa ipsius nulla sibi facta adiectione: sicut causa humanae speciei dicitur quae *hominem* causat; illa autem quae non causat *hominem,* sed *hunc hominem,* non dicitur simpliciter causa speciei humanae. Similiter cum dicitur aliquid causa speciei *inquantum huiusmodi,* constat quod *inquantum huiusmodi* determinat rationem effectus. – Ex eo vero quod dicitur Prima Parte, ubi supra, individuum unius speciei *non esse per se causam formae alterius inquantum est talis forma,* datur intelligi etiam accipi perseitatem ex parte causae.

* Cf. II *Sent.*, d. xviii, q. ii, a. 1.

2. Considerandum secundo quod, quia causa per se speciei directe habet causalitatem supra essentiam speciei inquantum est talis essentia, et ipsam specificam rationem adaequat, oportet quod in quocumque essentia speciei reperitur, illud sit a tali causa causatum. Unde oportet ut causalitas talis causae ad totam speciem se extendat, et ad omnia sub specie contenta. Propter hoc optime deducit Sanctus Thomas quod, si hic homo esset causa speciei humanae, esset causa *hominis**, et sic esset causa sui ipsius, cum ipse sit homo.

*Vid. text. et var.; cf. supra num. iv.

3. Considerandum tertio, ex doctrina sancti Thomae *de Pot.,* q. v, a. 1; et II *Sent.,* d. xviii, q. ii, a. 1, quod, cum per se causa totius speciei non possit esse aliquod ipsius individuum, necesse est ut causa ipsius sit aliquid superioris ordinis et superioris gradus. Non enim quod est inferioris ordinis, ipsius potest esse causa: cum causa per se et principalis non possit suo effectu ignobilior esse. Quod autem est superioris ordinis et superioris gradus ad speciem, non est eiusdem rationis cum ipsa. Ideo non est ipsius agens univocum, sed aequivocum. Et sic quod est causa speciei inquantum huiusmodi, oportet agens aequivocum esse, non autem univocum. Propter hoc non dixit absolute Sanctus Thomas quod nullum particulare agens sit causa simpliciter speciei, sed addidit *univocum:* quod, inquam, sit sub specie contentum, et speciei rationem participet.

4. Considerandum postremo quod, licet hic homo non sit primo causa hominis inquantum homo est, sed tantum huius hominis, est tamen secundario causa hominis. Quia hic homo, cuius est causa, est etiam *homo:* nec possunt separari ita quod hic homo non sit homo. Et ita quod est causa primi, oportet secundi etiam causam esse. Propter hoc dixit Sanctus Thomas quod hic homo est causa huius hominis *per se loquendo:* quasi diceret, *secundario tamen, et per aliud, est causa etiam hominis.* Unde et subiunxit quod *hic homo non est causa hominis nisi inquantum est causa quod forma humana fiat in hac materia.*

VI. Circa istam propositionem, *Nec hic homo, nec aliquod agens univocum in natura, est causa nisi generationis huius vel illius rei,* advertendum quod tangit Sanctus Thomas distinctionem quam expresse ponit Prima Parte, ubi supra*: scilicet quod duplex est agens, quoddam quod est causa effectus *quantum ad eius fieri tantum;* quoddam vero quod est causa effectus etiam *quantum ad esse.* Agens univocum est causa effectus quantum ad fieri tantum, ita quod ipsum fieri tantum dependet a causa: non autem est causa ipsius quantum ad esse, ita quod esse effectus dependeat ab ipso (scilicet per se). Nam cum esse sit effectus formaliter ipsam formam consequens, illud tantum est causa rei per se quantum ad eius esse quod est causa per se formae inquantum forma est: quod vero est causa, non formae inquantum forma, sed formae quantum ad receptionem sui in materia, non est causa per se rei quantum ad eius esse, sed tantum quantum ad eius generationem; quod est dictu, quantum ad receptionem formae in materia. Propter hoc dixit Sanctus Thomas quod agens univocum est causa generationis tantum huius vel illius rei. Sicut enim aequivocum agens habet pro effectu per se ipsam speciem absolute, ita agens univocum habet pro effectu per se huius particularis rei generationem. Ideo sicut, cessante actione huius particularis agentis univoci, cessat generatio rei quae generabatur; ita, cessante actione agentis aequivoci supra speciem, cessat ipsa species.

* Qu. civ, a. 1.

VII. Sed circa praedicta quaedam occurrunt dubia. Primum est circa illam conditionalem: *Si hic homo esset causa speciei humanae, esset causa sui ipsius.* Nam non videtur ista conditionalis habere veritatem nisi ex ista propositione: *Quod est causa alicuius formae secundum rationem ipsius formae, est causa omnium illa ratione participantium.* Sed ista propositio falsa esse videtur. Nam Deus est causa entis inquantum est ens: et tamen non est causa omnis entis, quia non est causa sui ipsius. Et caelum est causa corporum inferiorum inquantum corpora sunt: et tamen non est causa omnium corporum, quia non est causa sui ipsius. Ergo etc.

Secundum est circa illud quod dictum est, *hunc hominem non esse causam hominis per se, sed huius hominis.* Nam hoc videtur falsum. Quia omne agens univocum per se agit sibi simile secundum formam. Sed similitudo unius hominis ad alium est secundum quod conveniunt in natura speciei. Ergo hic homo est causa per se naturae specificae.

Tertium est circa id quod dictum est, *hunc hominem non esse causam nisi generationis huius vel illius rei.* Nam de ratione generationis, ut patet V *Phys.* *, est quod terminetur ad esse rei. Ergo quod est causa generationis alicui rei, est etiam causa esse ipsius. Ergo hic homo non est causa solum generationis huius rei, sed etiam esse.

*Cap. i, 7; s. Th. l. 2.

VIII. Ad primum horum dicitur quod illa propositio ex qua dependet veritas illius conditionalis, est vera: et puto ipsam esse veram de quacumque ratione, sive inquam specifica sit, sive generica, sive analoga. Quia etiam videmus in potentiis cognoscitivis quod, si potentia respiciat obiectum secundum aliquam formalem rationem, se extendit ad omnia quibus illa ratio convenit: visus enim se extendit ad omnes colores, et intellectus ad omne ens.

Ad improbationem dicitur quod Deus non est causa entis inquantum ens, si proprie loquamur, sed *entis creati.* Et sic non oportet quod sit causa sui ipsius, sed omnium quibus convenit ratio entis creati. Et similiter caelum non est causa corporis inquantum corpus est, sed *corporis generabilis et corruptibilis inquantum huiusmodi.* Ideo non oportet quod sit causa sui ipsius, quia sibi illa ratio non convenit. Et, universaliter loquendo, nihil est causa per se alicuius secundum illam rationem sub qua et ipsum continetur, ut ex supradictis* patet.

* Num. iv.

2. Ad secundum dicitur quod dupliciter potest dici agens agere per se sibi simile secundum formam. Uno modo, ut perseitas sit modus causae secundum quod ad rem sibi similem terminatur, quae scilicet eandem formam recipit quam agens habet. Et sic verum est agens univocum agere per se sibi simile secundum formam: hic enim homo per se generat hunc hominem, qui est sibi similis secundum

humanitatem. – Alio modo, ut sit modus causae secundum quod terminatur ad formam secundum quam attenditur similitudo. Et tunc non est verum quod agens agat per se sibi simile secundum formam: idest, quod agat formam secundum quam attenditur similitudo, inquantum talis forma est. Hic enim homo non primo generat humanitatem, sed secundario, ut dictum est*, inquantum facit quod in hac materia introducatur speciei forma.

* Num. v, 4.

3. Ad tertium dicitur quod non intelligit Sanctus Thomas agens particulare univocum nullo modo causare esse, quia, ut arguebatur, generatio terminatur ad esse rei, et per consequens generans dat esse genito: sed quod esse rei non est eius per se effectus, sed tantum generatio et fieri rei. Ut enim superius* dictum est de mente ipsius in Prima Parte, si agens non est causa formae inquantum huiusmodi, non erit per se causa esse quod ipsam consequitur. Cum enim causa formae per se dicatur quae dat esse formae inquantum huiusmodi, id quod non est causa formae inquantum huiusmodi, non potest esse causa per se esse ipsius formae. Secundario tamen, et quasi indirecte, est causa eius: quia est causa receptionis formae speciei in materia, ex qua receptione resultat esse huius individui, et consequenter esse speciei. Unde potest dici quod singulare univocum est causa per se productionis esse formae in hac materia, sicut hoc modo est etiam causa formae: non autem est per se causa ipsius esse formae inquantum huiusmodi, idest, secundum quod est in facto esse.

* Num. vi.

IX. *Quarto**. Supponitur quod, licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. Tunc sic. Corpus est causa eius quod est moveri ad esse, quod est fieri rei: Deus autem est primo et per se causa omnis esse. Ergo sic se habet operatio divina ad esse rerum, sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri rerum factarum et motarum. Sed impossibile est quod fieri vel moveri alicuius maneat cessante motione moventis. Ergo et quod esse alicuius rei maneat nisi per operationem divinam, est impossibile. – Probatur antecedens. Quantum quidem ad primam partem, quia, cum nullum corpus agat nisi per motum, non est causa alicuius rei nisi inquantum movetur. Quantum vero ad secundam partem, quia Deus est suum esse, alia vero habent esse participatum.

* Cf. num. iv.

2. Circa probationem primae partis antecedentis, considerandum est quod illam dupliciter possumus interpretari. Primo, ut arguatur ex motu quo ipsum corpus agendo movet materiam aut mobile, arguendo sic. Nullum corporeum est causa alicui rei nisi inquantum ipsa res movetur: quia nullum corpus agit nisi per motum, secundum quem aliquod mobile movetur. Ergo nullum corpus est causa esse alicuius rei inquantum est esse, sed est causa eius quod est *moveri ad esse.* Et tunc tenet consequentia, per ea quae dicuntur in Qu. *de Potentia Dei,* loco allegato*: scilicet quod, cum corpus non agat nisi movendo, *non potest esse causa formae nisi quantum se extendere potest causalitas transmutationis. Hoc autem est inquantum disponit materiam et educit formam de potentia materiae.* Ideo corpus est causa formae solum quantum ad hoc quod educitur de potentia materiae, quod est fieri rei generatae: non autem quantum ad esse formae absolute.

* Qu. v, a. 1 (supra, n. v. 3).

Secundo eam possumus interpretari ut arguatur ex motu quo ipsum corpus ab alio movetur, sic arguendo. Nullum corporeum est causa alicuius rei nisi inquantum ipsum corpus movetur: quia nullum corpus agit nisi per motum quo ipsum movetur. Ergo corpus non est causa nisi eius quod est moveri ad esse. Et tunc tenet ipsa consequentia ex vi istius propositionis, quod *esse effectus proportionatur esse formae per quam agens agit, ut sic.* Ex hac enim sequitur quod, cum esse formae corporis agentis, inquantum est esse, non sit principium quo agens agit, sed inquantum sibi adiungitur moveri, quia non agit nisi inquantum movetur; quod esse rei, inquantum est esse, non sit effectus corporei agentis, sed tantum inquantum substat ipsi moveri. Et sic corpus non est causa esse rei absolute, sed eius quod est moveri ad esse. Huic expositioni favere videtur propositio supposita*, scilicet quod, *licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei.* Ex hac enim habetur quod, licet corpus agat per motum quo movetur, non oportet tamen quod agat per ipsum esse inquantum est esse, quia motus est praeter esse rei. – Utraque expositio adaptari potest litterae.

* Vid. init. hui. num.

X. *Quinto.* Artificialia conservantur in esse virtute naturalium: sicut domus per soliditatem lapidum. Ergo naturalia non conservantur nisi virtute Dei. – Probatur consequentia. Quia sicut opus artis praesupponit opus naturae, ita opus naturae praesupponit opus Dei creantis: materia enim artificialium est a natura, et materia naturalium est a Deo per creationem.

Advertendum circa istam rationem, quod sicut in naturalibus agens univocum est causa rei quantum ad fieri tantum, ita et in artificialibus. Nam, *cum forma domus, quae est compositio et ordo, consequatur virtutem naturalem quarundam rerum, aedificator non facit domum nisi adhibendo illa, et applicando ipsa sibi invicem, scilicet caementum, lapides et ligna, quae sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis: sicut coquus coquit cibum adhibendo virtutem naturalem activam ignis**. Unde artifex non est directe et per se causa formae rei artificiatae inquantum huiusmodi, sed est causa introductionis ipsius in hac materia, adhibendo virtutes naturales. Ideo non conservantur in esse artificialia per artificem, cum ab ipso non dependeat per se et directe forma: sed per virtutem rerum naturalium, ad quam ipsa forma consequitur. Propter hoc dictum est in hac ratione quod artificialia conservantur in esse *virtute naturalium.*

* Prima Pars, civ, 1.

XI. *Sexto.* Esse non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei. Ergo nulla res potest remanere in esse cessante operatione divina.

Probatur consequentia. Quia impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam. – Declaratur ex formis et proprietatibus rerum naturalium generatarum. Et ex habitibus. Et ex hoc quod id quod pertinet ad naturam superioris generis (scilicet formaliter, et non tantum virtualiter in ipso existens), non manet post actionem agentis: sicut patet de lumine.

2. Circa istam deductionem Sancti Thomae statim occurrit dubium. Nam licet esse non sit natura vel essentia alicuius rei creatae, consequitur tamen formam, quae est de essentia rei creatae. Et hoc videtur sufficere ad hoc quod possit manere cessante operatione divina. Illa enim propositio, *Impressio agentis non remanet in effectu, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam,* intelligitur de eo quod vertitur in naturam non solum tanquam existens de essentia rei, sed etiam tanquam consequens essentiam. Quod patet quia datum est exemplum de proprietatibus rerum generatarum, et de habitibus. Unde consequentia nulla esse videtur; et male per illam propositionem assumptam probata.

Respondetur quod rationis deductio bona est si bene intelligatur. Supponit enim Sanctus Thomas tanquam manifestum quod esse a natura rei creatae non potest effluere tanquam a causa efficiente: cum nulla res seipsam in esse producat. Unde, si assumitur quod nec etiam est essentia aut natura rei, habetur quod nullo modo in naturam vertitur, eo modo quo accipitur hoc loco verti in naturam. Illa enim propositio, *Impressio agentis non remanet, cessante actione agentis, nisi vertatur in naturam,* intelligitur sic: *nisi scilicet aut fiat de essentia rei, aut ab essentia rei tanquam ab efficiente originetur.* Ideo dat exemplum Sanctus Thomas et de forma rei generatae, quae est de ipsius essentia; et de proprietatibus, quae efficienter ab essentia originantur. Exemplificatur etiam de habitibus, qui sunt difficile mobiles: quia etiam ex actibus frequentatis illa qualitas quae est habitus, est facta naturae conveniens, et quasi eius proprietas ab ipsa resultans, ex quo habet ut cum difficultate amittatur.

XII. *Septimo.* Si res fuerunt a Deo de novo productae in esse, ut fides ponit: ergo esse rerum divinam voluntatem consequitur, et similiter non esse; quia permisit res non esse quando voluit, et fecit eas esse quando voluit. Ergo tandiu sunt quandiu Deus eas esse vult. Ergo sua voluntas est conservatrix rerum. – Si autem ab aeterno fluxerunt a Deo, ut aliqui philosophi voluerunt: non est

dare tempus aut instans in quo primo a Deo effluxerunt. Ergo aut nunquam sunt productae, quod est falsum: aut semper a Deo esse eorum procedit quandiu sunt. Ergo etc.

2. Circa primam partem huius rationis, advertendum quod supponit voluntatem Dei esse causam voliti. Ex hoc autem sequitur quod, quia vult rem tandiu esse, ipsa est causa durationis rei continuando eius esse.

Circa secundam vero partem dubitatur. Posset enim ad ipsam responderi quod consequentia non tenet. Stat enim quod sint res a Deo productae; et quod non sit dare tempus aliquod aut instans in quo primo effluxerunt a Deo; et tamen non semper esse rerum a Deo procedat. Dicetur enim quod productae sunt quidem in instanti: in nullo tamen instanti determinato sunt productae, ut possit assignari unum instans in quo sit verum dicere, *In hoc instanti sunt productae.*

Sed ista responsio nulla est. Quia si in uno instanti dumtaxat res sunt productae, et non in pluribus aut in omnibus producitur, illud oportet instans determinatum esse, et posse demonstrari secundum intellectum: quia unumquodque instans est determinatum et distinctum a quolibet alio instanti. Et tunc erit verum dicere quod in illo instanti res primo productae sunt. Quod repugnat ei quod est esse ab aeterno productum. Sequitur ergo bene, ut deducebat Sanctus Thomas: – Res sunt a Deo productae. Et non est aliquod instans in quo primo productae sunt, neque aliquod tempus. Ergo semper et in quolibet instanti producuntur: non quidem per incoeptionem essendi, sed per manutenentiam esse accepti.

XIII. Confirmatur conclusio auctoritate Apostoli, *Heb.* I; et Augustini, IV *super Gen. ad litt.*

Per hoc excluditur error quorundam Loquentium in lege Maurorum, ponentium omnes formas esse accidentia; et rerum formationem esse semper in fieri; et sic non indigere res conservante post earum factionem. – Quorum quidam dicuntur ponere corpora indivisibilia, ex quibus substantiae secundum ipsos componuntur, posse ad horam, cessante Dei gubernatione, remanere. – Quidam vero dicunt quod res non desineret esse nisi Deus in ipsa accidens *decisionis**, idest deficientiae et defectionis, causaret. * Vid. text. et var.

XIV. Circa conclusionem principalem dubium occurrit. Nam sunt aliqua quae nullam habent intrinsecam potentiam ad deficiendum, sicut intelligentiae et corpora caelestia. Ergo, remota omni actione post eorum productionem, non deficient. Ergo non indigent conservatione.

Item, sequeretur quod agens naturale corrumpens vinceret actionem Dei conservantis.

2. Ad primum horum dicitur quod, licet illa non habeant potentiam intrinsecam ad non esse, scilicet materiam privationi subiectam, suum tamen esse praesupponit influxum divinae virtutis. Et ideo extrinsece possunt non esse, scilicet per subtractionem divini influxus. Propterea indigent Deo conservante ipsa in esse, sicut indiguerunt ipso producente. Unde prima consequentia est falsa.

Ad secundum, negatur sequela. Quia sicut Deus conservat rem quandiu vult, ita co-agit corrumpenti quando non vult eam amplius conservare, et suum subtrahit influxum ab eo quod corrumpitur et desinit esse.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SEXTUM

A 57v a marg. inf., et lin. 18 laterculi.

QUOD NIHIL DAT ESSE NISI INQUANTUM AGIT IN VIRTUTE DIVINA.

Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina.

Nihil enim dat esse nisi inquantum est ens actu. Deus autem conservat res in esse per suam providentiam, ut ostensum est*. Ex virtute igitur divina est quod aliquid det esse. * Cap. praec.

Amplius. Quando aliqua agentia diversa sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum et virtutem illius agentis: non enim plura faciunt unum nisi inquantum unum sunt; sicut patet quod omnes qui sunt in exercitu operantur ad victoriam causandam, quam causant secundum quod sunt sub ordinatione ducis, cuius proprius effectus victoria est. Ostensum est autem in Primo* quod primum agens est Deus. Cum igitur esse sit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit esse actu; oportet quod hunc effectum producunt inquantum ordinantur sub primo agente, et agunt in virtute ipsius. * Cap. XIII.

Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis illud quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis: sicut forma domus, quae est proprius effectus aedificatoris, posterius provenit quam praeparatio caementi et lapidis et lignorum, quae fiunt per artifices inferiores, qui subsunt aedificatori. In omni autem actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione: nam, eo habito, quiescit agentis actio et motus patientis. Est igitur esse proprius effectus primi agentis, scilicet Dei: et omnia quae dant esse, hoc habent inquantum agunt in virtute Dei.

Amplius. Ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute agentis primi: nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo. Quod autem est in omnibus effectibus perfectissimum, est esse: quaelibet enim natura vel forma perficitur per hoc quod est actu; et comparatur ad esse in actu sicut potentia ad actum ipsum. Igitur esse est quod agentia secunda agunt in virtute agentis primi.

Item. Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse: nam omnia alia sunt quaedam deter-

1 quod DYZ*b*P*c*; *om.* 17 est *om* A *casu.* 21 producunt A *solus*; producat NYZ, producant *ceteri.* ordinantur] ordinatur αNYZ. 22 et agunt *om* Z, et agit N, et agat Y, ut agunt *b.* 23 Adhuc A *solus*; *om* αWY, Amplius NZ, Item DEG*b*P*c*. 24 illud A *solus*; *om.* et primum] erit primum αY, est primum D, et erit primum N.

4 lapidis EG*b*; lapidum. 16 ex agente primo (*inter* ex *et* agente *deletur* virtu) A *solus*; ex virtute agentis primi. 17 effectibus A *solus*; agentibus. 19 actu EGYZ*b*P*c*; actio. 24 quaedam EG*b*; *om.*

minationes ipsius. Igitur esse est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum inquantum agunt in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quae sunt quasi particulantes et determinantes actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse.

Praeterea. Quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia*. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit inquantum agit in virtute Dei.

*Lib. I, cap. xxii; lib. II, cap. xv.

Hinc est quod dicitur *Sap.* 1[14]: *Creavit Deus ut essent omnia.* Et in pluribus Scripturae locis dicitur quod Deus omnia facit. – In libro etiam *de Causis** dicitur quod nec intelligentia dat esse *nisi inquantum est divina,* idest, inquantum agit in virtute divina.

*Sectio 22 (Freib. im Br. 1882); s. Th. l. 23.

---

b 8 In libro etiam A *solus*; Et in libro. 9 nec intelligentia] intelligentia non *habebat* pA; *praemisso* nec *casu non deletur* non. 10 idest A *solus*; et.

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod Deus res omnes in esse conservat, vult Sanctus Thomas ostendere quod *inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina**.

*Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Et arguit primo sic.* Nihil dat esse nisi inquantum est ens actu. Sed res conservatur in esse actu per providentiam divinam. Ergo quod aliquid det esse, habet ex virtute divina.

Secundo. Esse est communis effectus omnium agentium. Ergo omnia hunc effectum producunt inquantum ordinantur sub primo agente, qui est Deus, et agunt in virtute ipsius. – Probatur antecedens. Quia omne agens facit esse actu: *intellige,* directe aut indirecte, primo aut secundario*. – Consequentia vero probatur. Quia, cum plura non faciant unum nisi inquantum sunt unum, quando diversa agentia sub uno agente ordinantur, necesse est quod effectus qui ab eis communiter fit, sit eorum secundum quod uniuntur in participando motum vel virtutem illius agentis. Declaratur ex eo quod in exercitu videtur.

*Cf. Comment. cap. praec., num. viii, 3.

Tertio. In omni actione esse in actu est principaliter intentum, et ultimum in generatione: cum, eo habito, cesset actio agentis et motus patientis. Ergo esse est proprius effectus primi agentis, scilicet Dei, et omnia alia illud agunt in virtute ipsius. – Probatur consequentia. Quia in omnibus agentibus ordinatis quod est ultimum in generatione et primum in intentione, est proprius effectus primi agentis. Declaratur in domificatione.

II. *Quarto.* Quod est in omnibus agentibus* perfectissimum, est esse. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia quaelibet natura vel forma perficitur per hoc quod est esse actu, et ad ipsum comparatur sicut potentia ad actum. – Consequentia vero probatur. Quia ultimum in bonitate et perfectione inter ea in quae potest agens secundum, est illud in quod potest ex virtute primi agentis: cum complementum suae virtutis sit ex virtute agentis primi.

*Vid. text. et var.

Circa assumptum ad probationem antecedentis, considerandum est quod, ut in Primo Libro* est ostensum, esse est actualitas ultima, quae nullo alio actu potest actuari, sed, si limitatur, hoc est non per aliquem actum, sed per susceptivum tantum et potentiale. Ideo, quantumcumque forma sit actus quidam, comparata tamen ad ipsum esse, habet rationem potentialis: nam, licet sit causa formalis essendi, quia tamen non constituitur in rerum natura nisi per ipsum esse tanquam per ultimam actualitatem, necesse est quod ad ipsum habeat comparationem potentiae ad actum.

*Comment. cap. xxiv, num. vi.

III. *Quinto.* Primum in omnibus effectibus est esse: cum omnia alia sint determinationes ipsius, – *intellige,* per modum potentialis et susceptivi, non autem per modum actus. Ergo est proprius effectus primi agentis: et secunda agentia, quae sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt sicut proprios effectus alias perfectiones, quae determinant esse. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia secundum ordinem causarum est ordo effectuum.

2. Circa istam propositionem, *Secunda agentia determinant actionem primi agentis,* advertendum quod hoc non est sic intelligendum quasi secundaria agentia aliquid erga divinam actionem ut in se est operentur, cum sua actio sit sua substantia: sed intelligitur, ut ex superioribus* constat, secundum quod ipsa mediantibus causis secundis ad effectum aliquem terminatur. Sic enim virtus divina et actio, secundum quod in secunda causa recipitur, accipit limitationem et determinationem ex conditione causae secundae, tanquam ex susceptivi conditione: quia *unumquodque recipitur in alio per modum recipientis.*

*In hoc Commento.

3. Sed occurrit dubium. Videtur enim contradictio in verbis Sancti Thomae. Nam in tertia ratione assumit quod esse in actu est principaliter intentum et ultimum in generatione: in hac autem ratione assumit quod primum in omnibus effectibus est esse. Et videtur intelligere de primo in generatione: quia addit quod omnia alia sunt determinationes ipsius; et etiam quia, si intelligeret de primitate perfectionis, haec ratio non differret a praecedenti, in qua assumit quod esse est perfectissimum.

Respondetur, ut dictum est superius in Secundo Libro, cap. xxi*, quod esse absolute sumptum, ut comparatur ad hoc vel ad illud esse, est primum in generatione, sicut indeterminatum determinato: ut autem comparatur ad terminum cuiuscumque productionis ut actus ad potentiam, sic est ultimum, tanquam complementum omnis perfectionis.

*Comment. num. ix.

IV. *Sexto.* Deus solus est ens per essentiam: cum ipse solus sit suum esse. Ergo esse cuiuslibet existentis est proprius Dei effectus. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale.

Adverte quod multae supradictarum rationum ex eodem fundamento procedunt, ex eo scilicet quod esse est proprius effectus Dei: sed tamen, quia illud fundamentum pluribus et diversis ostenditur mediis, plures Sanctus Thomas constituit rationes.

Confirmatur conclusio auctoritate *Sapientiae* 1; et auctoritate Libri *de Causis,* prop. 22.

CAPITULUM SEXAGESIMUM SEPTIMUM

A 56r a 13.

QUOD DEUS EST CAUSA OPERANDI OMNIBUS OPERANTIBUS.

Ex hoc autem apparet quod Deus causa est omnibus operantibus ut operentur. Omne enim operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale. Nihil autem est causa essendi nisi inquantum agit in virtute Dei, ut ostensum est *. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.

* Cap. praec.

Adhuc. Omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem: sicut motus gravium et levium naturalis consequitur formam ipsorum, secundum quam sunt gravia et levia, et ideo causa motus ipsorum dicitur esse generans, qui dedit formam *. Omnis autem virtus cuiuscumque agentis est a Deo, sicut a primo principio omnis perfectionis. Ergo, cum omnis operatio consequatur aliquam virtutem, oportet quod cuiuslibet operationis causa sit Deus.

* VIII *Phys.*, cap. IV, 7; s. Th. l. 8.

Amplius. Manifestum est quod omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente: sicut manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis qua aerem illuminat, unde non est dubium quin sol sit causa manifestationis colorum. Et similiter patet de motu violento, qui cessat cessante violentia impellentis. Sicut autem Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, esse in eis causat, res in esse conservans, ut ostensum est *; ita non solum cum primo res conditae sunt, eis virtutes operativas dedit, sed semper eas in rebus causat. Unde, cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Omnis igitur rei operatio in ipsum reducitur sicut in causam.

* Cap. LXV.

Item. Quicquid applicat virtutem activam ad agendum, dicitur esse causa illius actionis: artifex enim applicans virtutem rei naturalis ad aliquam actionem, dicitur esse causa illius actionis, sicut coquus decoctionis, quae est per ignem. Sed omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Applicantur enim virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum vel corporis, vel animae. Primum autem principium utriusque motus est Deus. Est enim primum movens omnino immobile, ut supra * ostensum est. Similiter etiam omnis motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. Omnis igitur operatio debet attribui Deo sicut primo et principali agenti.

* Lib. I, cap. XIII.

Adhuc. In omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae: sicut in rebus naturalibus corpora inferiora agunt in virtute corporum caelestium; et in rebus voluntariis omnes artifices inferiores operantur secundum imperium supremi architectoris. In ordine autem causarum agentium Deus est prima causa, ut in Primo * ostensum est. Ergo omnes causae inferiores agentes agunt in virtute ipsius. Causa autem actionis magis est illud cuius virtute agitur quam etiam illud quod agit: sicut principale agens magis quam instrumentum. Deus igitur principalius est causa cuiuslibet actionis quam etiam secundae causae agentes.

* Loc. cit.

Item. Omne operans per suam operationem ordinatur ad finem ultimum: oportet enim quod vel operatio ipsa sit finis; vel operatum, quod est operationis effectus. Ordinare autem res in finem est ipsius Dei, sicut supra * ostensum est. Oportet igitur dicere quod omne agens virtute divina agat. Ipse est igitur qui est causa actionis omnium rerum.

* Cap. LXIV.

Hinc est quod dicitur *Isaiae* XXVI[12], *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine;* et *Ioan.* XV[5], *Sine me nihil potestis facere;* et *Philip.* II[13], *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate.* Et hac ratione frequenter in Scripturis naturae effectus operationi divinae attribuuntur, quia ipse est qui operatur in omni operante per naturam vel per voluntatem: sicut illud *Iob* X[10-11], *Nonne sicut lac mulsisti me, et sicut caseum me coagulasti? Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegisti me;* et in Psalmo *, *Intonuit de caelo Dominus, et Altissimus dedit vocem suam, grando et carbones ignis.*

* Ps. XVII, 14.

1 causa *post* est BDEZP*c*. 6 Dei EGX*b*; divina. 13 secundum quam DsG; quae B, secundum quod YP*c*, secundum quae *ceteri*. 14 causa] cum α, etiam NZ.. motus ipsorum DsG*b*; ipsorum motuum W, ipsorum motus *ceteri*. 15 cuiuscumque A *solus;* uniuscuiusque. 16 primo *b et post* principio sG; *om.* 24 qua EG*b*; quae P*c*, qui *ceteri*. illuminat A *solus*; illustrat. 31 primo *hic* EG*b*; *post* res. 32 dedit A *solus*; condidit Z, indit X, indidit *ceteri.* 36 Quicquid] Quicumque sG*b*. 38 applicans D*b*P*c*; applicat αEG, qui applicat YZ, quia applicat W; N *om* artifex... sicut cocus. 44 animae] āī A.

3 Similiter etiam G*b*; similiter E, Et similiter DP*c*, Et sic Z, similiter et *ceteri*. 20 magis] agit *addunt Pc.* 21 est *casu bis* A. 25 enim] autem BP*c*. 28 sicut EG*b*; ut. 29 virtute A *solus*; in virtute. 30 est *hic* E; *post* igitur. 37 Scripturis A *solus*; Scriptura.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas divinam providentiam ad esse rerum omnium se extendere, vult nunc ostendere quod ad omnium rerum operationes se extendit*. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit propositum; secundo, removet quaedam dubia, cap. LXXI.

* Cf. Comment. cap. LXV, init.

Circa primum tria facit: primo, ostendit propositum; secundo, infert quoddam corollarium, cap. seq.; tertio, quandam falsam opinionem excludit, cap. LXIX.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Deus est causa omnibus operantibus ut operentur.*

Probatur primo. Omne operans est aliquo modo causa essendi: vel secundum esse substantiale, vel secundum esse accidentale. Sed nihil est causa essendi nisi inquantum agit in virtute divina. Ergo esse operans operatur per virtutem Dei

Adverte quod, licet, altera praemissarum existente negativa, conclusio affirmativa non possit inferri regulariter et secundum debitam formam arguendi, non curans tamen de forma arguendi, hoc loco Sanctus Thomas affirmativam conclusionem, altera praemissarum existente negativa, infert: quia in illa negativa manifeste includitur affirmativa ad debitam formam requisita, scilicet haec, *Omne quod est causa essendi, agit in virtute Dei.* Unde ex illis propositionibus sic argui formaliter potest: – Omne quod est causa essendi, agit in virtute Dei. Sed omne operans est causa essendi, sua scilicet operatione. Ergo omne operans agit in virtute Dei.

II. *Secundo*. Omnis virtus uniuscuiusque * agentis est a Deo, sicut a principio omnis perfectionis. Ergo cuiuslibet operationis Deus est causa. – Probatur consequentia. Quia omnis operatio quae consequitur aliquam virtutem, attribuitur sicut causae illi rei quae dedit illam virtutem: ut patet de motu gravium et levium, qui attribuitur generanti. Omnis autem operatio consequitur aliquam virtutem.

* Cf. text. et var.

III. *Tertio*. Cessante influentia divina, omnis operatio cessaret. Ergo omnis operatio in Deum sicut in causam reducitur. – Probatur consequentia. Quia omnis actio quae non potest permanere cessante impressione alicuius agentis, est ab illo agente. Declaratur in manifestatione coloris a sole, et in motibus violentis. – Antecedens vero probatur. Quia sicut Deus non solum dedit esse rebus cum primo esse incoeperunt, sed quandiu sunt, eas in esse conservans, causat in eis esse; ita non solum cum res primo conditae sunt, eis virtutes operativas indidit *, sed semper eas in rebus causat.

* Cf. text. et var.

Adverte quod fundamentum huius rationis est, quoniam *quicquid est causa causae, est etiam causa effectus*. Ex hoc enim sequitur, cum virtus sit causa operationis, et Deus sit semper causa virtutis quandiu manet virtus, quod Deus sit etiam causa operationis.

IV. *Quarto*. Omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia applicantur virtutes operativae ad proprias operationes per aliquem motum: vel corporis; vel animae, puta apprehensionis et appetitus. Primum autem principium utriusque motus est Deus: cum sit primum movens omnino immobile; et omnis motus voluntatis reducatur in Deum sicut in primum appetibile et in primum volentem. – Consequentia vero probatur. Quia quicquid applicat aliquam virtutem ad agendum, dicitur causa illius actionis.

Advertendum quod, cum voluntas sit et causa secunda aliquo modo agens respectu suae operationis; et talis causa quae est appetitus; duplicem habet comparationem ad Deum. Una est sicut ad primum agentem, alia sicut ad primum appetibile: nam Deus movet voluntatem ad operationem et per modum agentis, et per modum finis. Sanctus Thomas ergo, ad significandum hanc duplicem comparationem, dixit quod motus voluntatis quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum *sicut in primum appetibile,* in quo signatur ordo ad ipsum tanquam ad finem; et *sicut in primum volentem,* in quo signatur ordo in ipsum sicut in primum movens et in primum agens.

V. *Quinto*. In ordine causarum agentium Deus est prima causa. Ergo omnes causae inferiores agunt in virtute eius. Ergo est principalius causa cuiuslibet actionis quam causae secundae agentes. – Probatur prima consequentia. Quia in omnibus causis agentibus ordinatis semper oportet quod causae sequentes agant in virtute causae primae. Declaratur in rebus naturalibus et voluntariis. – Secunda quoque probatur. Quia causa actionis magis est id cuius virtute agitur, quam id quod agit: sicut principale agens magis agit quam instrumentum.

Sexto. Ordinare res in finem est ipsius Dei, ut supra est ostensum. Ergo omne agens in virtute Dei agit. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia omne operans per suam operationem ordinatur in finem ultimum: cum oporteat vel operationem ipsam esse finem, vel eius effectum.

CONFIRMATUR auctoritate *Isaiae* XXVI; *Ioan.* XV; et *Philip.* II. – Confirmatur etiam, quia frequenter in Scriptura naturae effectus operationi divinae attribuuntur: iuxta illud *Iob* X, *Nonne sicut lac* etc.; et in Psalmo, *Intonuit de caelo* etc.

VI. Advertendum quod ex istis rationibus apparet Deum multipliciter esse causam operationis creaturae. Ex prima enim et secunda habetur quod est illius causa tanquam dans creaturae virtutem qua operatur. – Ex tertia habetur quod est causa tanquam ipsam virtutem creaturae conservans in esse. – Ex quarta habetur quod est causa tanquam applicans virtutem creaturae ad operationem. – Ex quinta habetur quod est causa tanquam agens principale quod movet secundarium agens. – Ex sexta vero habetur quod est causa tanquam dirigens uniuscuiusque operationem in finem.

2. Sed contra praedicta arguitur a quibusdam. Dubitat enim Aureolus, apud Capreolum, loco allegato *, quomodo non superfluit alterum ipsorum agentium, si ab utroque eadem actio procedit; et quare non produceret unum agens illam actionem sine alio, si sufficienter procedit ab utroque. Durandus vero quaerit * quomodo eadem actio possit sufficienter esse a Deo et creatura: cum illis non sit una virtus. Sed quia eorum quaesitis satisfit a Sancto Thoma inferius, cap. LXIX, non oportet hic aliter respondere.

* II *Sent.*, d. I, q. II, a. 2, § 6, p. 46. (Cf. supra Comment. cap. LXV, n. III).
* Ibid.

Cetera quae ad hanc conclusionem pertinere possent, et ad rationes adductas, in Secundo Libro, ubi de creatione agebatur *, sunt pertractata.

* Cap. XV sqq.

CAPITULUM SEXAGESIMUM OCTAVUM

Deficit in Autographo.

QUOD DEUS EST UBIQUE.

Ex hoc autem apparet quod necesse est Deum esse ubique et in omnibus rebus. Movens enim et motum oportet esse simul, ut probat Philosophus in VII *Physicorum* *. Deus autem omnia movet ad suas operationes, ut ostensum est *. Est igitur in omnibus rebus.

* Cap. II; s. Th. l. 3 sq.
* Cap. praec.

Item. Omne quod est in loco, vel in re quacumque, aliquo modo contingit ipsam: res enim corporea est in aliquo sicut in loco secundum contactum quantitatis dimensivae; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundum contactum virtutis, cum careat dimensiva quantitate. Sic igitur se habet res incorporea ad hoc quod

1 Totum capitulum in autographo deficit. necesse est Deum *Ita* EGW*b*, Deum necesse est *ceteri*.

sit in aliquo per virtutem suam, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in aliquo per quantitatem dimensivam. Si autem esset aliquod corpus habens quantitatem dimensivam infinitam, oporteret illud esse ubique. Ergo, si sit aliqua res incorporea habens virtutem infinitam, oportet quod sit ubique. Ostensum est autem in Primo* [Cap. XLIII.] Deum esse infinitae virtutis. Est igitur ubique.

Adhuc. Sicut se habet causa particularis ad particularem effectum, ita se habet causa universalis ad universalem effectum. Oportet autem causam particularem proprio effectui particulari adesse simul: sicut ignis per suam essentiam calefacit, et anima per suam essentiam vitam corpori confert. Cum igitur Deus sit causa universalis totius esse, ut in Secundo* [Cap. XV.] ostensum est, oportet quod in quocumque est invenire esse, ei adsit divina praesentia.

Amplius. Quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum, eius actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante, eo quod agens et patiens oportet esse simul: sicut vis motiva non movet alia membra nisi mediante corde. Si igitur Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab eo immediate movetur, sequeretur quod eius actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Si enim alicuius agentis actio non potest derivari ad alia nisi mediante aliquo primo, oportet quod illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem, aliter enim non posset agens tota sua virtute uti: sicut videmus quod omnes motus quos potest causare virtus motiva, expleri possunt per cor. Non est autem aliqua creatura per quam posset expleri quicquid divina virtus facere potest: cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam, ut apparet ex his quae in Primo* [Loc. cit.] ostensa sunt. Inconveniens est igitur dicere quod divina actio non se extendat ad alia nisi mediante uno primo. Non est igitur praesens in uno tantum suorum effectuum, sed in omnibus. – Eadem enim ratione opinabitur si quis dicat eum esse in aliquibus, et non in omnibus: quia quotcumque effectus divini accipiantur, non sufficienter explere poterunt divinae virtutis executionem.

Praeterea. Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei. Ostensum est enim in Secundo* [Cap. XXI.] quod solus Deus creare potest. In qualibet autem re est aliquid quod per creationem causatur: in rebus quidem corporalibus prima materia; in rebus autem incorporeis simplices earum essentiae; ut apparet ex his quae in Secundo* [Cap. XV sqq.] sunt determinata. Oportet igitur simul Deum adesse in omnibus rebus: praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit, continuo et semper in esse conservet, ut ostensum est* [Cap. LXV hui. lib.].

Hinc est quod dicitur *Jer.* XXIII[24], *Caelum et terram ego impleo;* et in Psalmo* [Ps. CXXXVIII, 8.], *Si ascendero in caelum, tu illic es; et si descendero ad infernum, ades.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo et in parte orientis, unde est principium motus caeli. – Quorum tamen dictum sustineri posset si sane accipiatur: ut scilicet non intelligamus Deum aliqua determinata mundi parte esse conclusum; sed quia omnium corporearum motionum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente. Propter quod et in Sacra Scriptura Deus dicitur specialiter esse in caelo: secundum illud Isaiae ult.* [Vers. 1.], *Caelum mihi sedes est;* et in Psalmo* [Ps. CXIII, 16.], *Caelum caeli Domino,* etc. – Sed ex hoc quod, praeter naturae ordinem, etiam in infimis corporibus Deus aliquid operatur quod virtute caelestis corporis causari non potest, manifeste ostenditur Deum non solum caelesti corpori, sed etiam infimis rebus immediate adesse.

Non est autem aestimandum Deum sic esse ubique quod per locorum spatia dividatur, quasi una pars eius sit hic et alia alibi, sed totus ubique est. Deus enim, cum sit omnino simplex, partibus caret.

Neque sic simplex est quemadmodum punctus, qui est terminus continui, et propter hoc determinatum situm in continuo habet: unde non potest unus punctus nisi in uno loco indivisibili esse. Deus autem indivisibilis est quasi omnino extra genus continui existens. Unde non determinatur ad locum, vel magnum vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: cum ipse fuerit ab aeterno ante omnem locum. Sed immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco: cum sit universalis causa essendi, ut dictum est* [Supra, *Adhuc. Sicut.*]. Sic igitur ipse totus est ubicumque est: quia per simplicem suam virtutem universa attingit.

Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in rebus mixtus: ostensum est enim in Primo* [Cap. XVII, XXVII.] quod neque materia neque forma est alicuius. Sed est in omnibus per modum causae agentis.

---

7 autem *Ita* DNZ*b*P*c*, enim WY, *om ceteri.* 21 derivari] deviari *b*, derivare P; *sic etiam* 27 *et* 29. 41 uno *om* NZ. praesens in uno] praesens unio BC, praesens uni W, prius uni Y, uno E, in uno sE, esse in uno G. 43 enim] igitur CE; *legendum videtur* etiam *vel* autem. opinabitur *An pro* respondebitur? 45 quotcumque *Ita* sEZ; quocumque αNpE, quocumque modo GY*b*P*c*, quicumque DW, quotque pZ.

8 dicitur *Ita* NWYZP*c*; *om ceteri.* 17 aliqua] in aliqua NWZ*b*. 19 corporearum motionum] corporearum (corporum Y) motionis αY. 36 sic *om* NW. quemadmodum] sicut P*c*. 39 punctus *om* NZ. 48 est ubicumque est] ubique est NZ. 53 omnibus] operibus P*d*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Ex praemissis infert Sanctus Thomas hoc corollarium *: *Deus est ubique et in omnibus rebus.*

* Parag. *Non est autem;* infra n. VIII.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, excludit quasdam falsas existimationes, circa finem capituli *.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Deus movet omnia ad suas operationes, ut ostensum est. Ergo est in omnibus rebus. – Probatur consequentia. Quia *movens et motum oportet esse simul,* ut dicitur VII *Physicorum.*

* Qu. V et VI; fol. 15 v (Ven. 1497).

2. Ad hanc rationem dicit Scotus, II *Sent.*, d. II, q. V *, quod aut nihil valet; aut oppositum concludit eius quod intendit. *Aut enim,* inquit, *intendit concludere Deum esse praesentem omnibus, hoc est, esse moventem. Et tunc est petitio principii, et conclusio nihil ad propositum: quia intendit concludere immensitatem Dei, secundum quam est praesens omnibus; idem enim est principium et conclusio. – Aut intendit concludere illam praesentiam quae competit Deo inquantum est immensus. Et sic ex operatione alicubi sequitur praesentia illa, et concluditur ex hoc quod est in omnibus per operationem, a posteriori. Ergo prius naturaliter erit praesens inquantum immensus, quam inquantum operans.*

3. Respondetur quod intendit Sanctus Thomas concludere Deum esse in omnibus, et esse omnibus praesentem: idest, habere habitudinem simultatis et praesentiae moventis immediati ad res creatas. Et non est petitio principii: quia concluditur relatio inesse ex fundamento relationis. Quia enim Deus movet omnes res, ideo concluditur sibi convenire habitudinem praesentiae, quae talem motionem concomitatur: sicut ex eo quod aliquis generavit, concluditur ipsum esse aut fuisse patrem.

Dicitur secundo, quod talis praesentia secundum immensitatem, hoc est, quod Deus non tantum uni, sed omnibus adest, concluditur ex operatione non a posteriori, sed *a priori secundum rationem,* tanquam videlicet ex ratione talis praesentiae et simultatis. Deum enim operari in omnibus est ratio quod sit in omnibus: non autem ex eo quod est in omnibus, operatur in illis.

II. *Secundo.* Deus est virtutis infinitae. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum dupliciter contingat aliquid esse in loco, scilicet secundum contactum quantitatis dimensivae, ut corpus, et secundum contactum virtutis, ut res incorporea: sic se habet res incorporea ad hoc quod sit in aliquo per suam virtutem, sicut se habet res corporea ad hoc quod sit in loco per quantitatem dimensivam. Corpus autem infinitum quantitative esset ubique. Ergo et virtus incorporea infinita. Ergo etc.

* Cf. num. XXI.

Tertio *. Causam particularem oportet adesse simul suo proprio effectui. Ergo et universalem totius esse, quae est Deus: cum unaquaeque ad suum effectum eodem modo comparetur. Ergo in quocumque invenitur esse, oportet ut adsit divina praesentia.

* Num. XXII.

Advertendum quod, cum Deus sit ubique et in omnibus per modum agentis immediati, ut declarabitur *; et duplex sit immediatio agentis, scilicet secundum suppositum agens, et secundum virtutem agendi: prima ratio et secunda probant Deum esse in omnibus sicut causa immediata immediatione virtutis; haec autem tertia ratio probat quod sit in omnibus sicut causa immediata immediatione suppositi.

* Cf. num VI.

III. *Quarto* *. Si Deus esset praesens uni tantum suorum effectuum, utpote primo mobili, quod ab ipso movetur immediate, sequeretur quod eius actio non posset ad alia derivari nisi illo mediante. Hoc autem est inconveniens. Ergo etc.

Probatur consequentia. Quia quodcumque agens est praesens tantum uni suorum effectuum, eius actio non potest derivari ad alia nisi illo mediante: sicut virtus motiva se habet ad cor. Ratio est, quia *agens et patiens oportet esse simul.*

* Cf. n. V.

Falsitas vero consequentis probatur *. Quia sequeretur esse aliquam creaturam per quam posset expleri quicquid divina virtus facere potest. Quod constat falsum esse: cum divina virtus excedat in infinitum quamlibet rem creatam. – Probatur sequela. Quia si actio agentis non potest ad alia derivari nisi mediante aliquo primo, oportet ut illud proportionaliter respondeat agenti secundum totam eius virtutem: aliter non posset agens tota sua virtute uti. Declaratur in virtute motiva animalis.

Idem sequitur, inquit Sanctus Thomas, si ponatur Deum esse in aliquibus, non in omnibus.

IV. Circa istam propositionem, *Primum mobile a Deo immediate movetur,* occurrit dubium quomodo, in via Sancti Thomae, sit intelligendum. Aliqui enim tenent quod ipsum ita immediate movet quod nulla alia intelligentia inter Deum et caelum mediat, a qua ipsum caelum immediate moveatur, sed ipse Deus solus est causa primum mobile movens. Moventur autem, quia XII *Metaph.* *, reprehendit Avicennam ponentem primum mobile non moveri immediate a Deo, sed a prima intelligentia creata.

* Lect. 9.

Alii vero tenent quod non movet immediate, sed mediante intelligentia.

Ego dicerem, salvo semper meliori iudicio, quod nomine *primi mobilis* duo possumus intelligere: scilicet aut ipsum solum corpus primi caeli, quod movetur ab alio; aut aggregatum ex tali corpore et intelligentia illi appropriata, quo modo accipit Philosophus primum mobile, dum ponit ipsum moveri a seipso et dividi in duas partes, scilicet in partem moventem et in partem motam *. Si accipiatur primum mobile pro aggregato ex corpore caeli et intelligentia movente appropriata, sic movetur immediate a Deo, secundum mentem Aristotelis. Si autem accipiatur pro corpore caeli dumtaxat quod ab alio movetur, sic non movetur a Deo immediate, sed mediante intelligentia.

* Cf. supra lib. I, cap. XIII, p. 32, b40; lib. II, cap. LXX.

2. Moveor ad hoc primo, quia Sanctus Thomas XII *Metaph.*, lect. 7, exponens illa verba Aristotelis *, *Movet autem sicut appetibile,* ait quod *primum movens movet sicut appetibile quia motus caeli est propter ipsum sicut propter finem, causatus ab aliquo proximo movente, quod movet propter primum movens immobile, ut assimilet se ei in causando, et explicet in actu id quod est virtute in primo movente.* Ex his enim verbis constat quod ponit, de mente Aristotelis, primum motorem non movere immediate corpus caeli, sed etiam alium motorem proximum.

* Did. lib. XI, VII, 2.

Secundo quia, ut ostensum est superius in Secundo Libro *, tenet Sanctus Thomas de mente Aristotelis esse quod sint duo ordines intelligentiarum, unus scilicet moventium effective, alius moventium per modum finis; et quod quodlibet caelum habet duos motores realiter distinctos, unum moventem effective, alterum tanquam finem propter quem movetur. Ex his constat quod Deus non movet corpus caeli effective absque media intelligentia: quia si immediate moveret, tunc oporteret esse aliam intelligentiam propter quam moveret sicut propter finem; quod repugnat superius ab ipso demonstratis.

* Cap. LXX.

Tertio, quia in Qu. *de Verit.* q. V, a. 8, ait quod *tam a Sanctis quam a philosophis dicitur quod omnia corporalia mediantibus angelis a divina providentia reguntur,* inquantum scilicet movent superiora corpora.

Quarto, quia superius in Primo Libro, cap. XIII *, dixit quod, postquam ostendit Aristoteles esse aliquem primum motorem qui est pars moventis seipsum, *investigat ulterius, in Metaphysica, alium motorem omnino separatum, qui est Deus.*

* Pag. 33, a48.

3. Quod autem reprobat opinionem Avicennae, non obstat. Quia non reprobat illam principaliter nisi quantum ad rationem quam ponit. Non enim reputat Sanctus Thomas verum quod a Deo non possit nisi unum immediate provenire, sicut voluit Avicenna. Quantum vero ad conclusionem, convenit cum ipso, accipiendo caelum pro ipso corpore praecise. Sed accipiendo caelum et primum mobile pro aggregato, discordat ab ipso. Quia Avicenna in proposito non distinxit inter movere per modum finis, et

movere per modum efficientis: ideo absolute negavit Deum movere immediate primum mobile. Sanctus Thomas vero inter huiusmodi motiones, de mente Aristotelis, distinctionem ponens, dixit quod, non obstante quod Deus immediate causaverit intelligentiam orbi appropriatam, non inconvenit tamen quod etiam illius mobilis seipsum moventis sit causa immediata quantum ad motum in genere causae finalis, eo modo quo dictum est primum motorem movere sicut appetibile et desideratum. Aliae enim intelligentiae, motrices inferiorum orbium, movent propter aliam intelligentiam creatam immediate: prima autem intelligentia creata, movens effective primum orbem, non movet propter aliam intelligentiam creatam, sed immediate propter ipsum Deum. Et sic conveniens ordo moventis ad mobile servatur: dum primum mobile, seipsum movens immediate, movetur a prima substantia quae est Deus, tanquam videlicet a fine proximo causante in intelligentia movente appetitum quo movet orbem; inferiora autem mobilia ab inferioribus intelligentiis moventur proprie per modum finis.

4. Ad hunc sensum intelligendae sunt omnes auctoritates Aristotelis et Commentatoris quibus dicitur primam causam movere primum mobile immediate. Accipitur enim primum mobile pro illo aggregato seipsum movente; et intelliguntur de illa motione qua appetibile dicitur immediate causare desiderium sui in parte movente eius quod seipsum movet.

Ad hunc etiam sensum intelligitur quod hic dicitur, *primum mobile a Deo immediate moveri.* Et est sensus: Primum mobile a Deo tanquam a causante in ipso desiderium sui, immediate movetur, etc.

Num. III. V. Circa probationem falsitatis consequentis*, etiam dubitatur. Quia non videtur sequi, si actio Dei non posset ad alia nisi mediante uno primo devenire, quod esset aliqua creatura quae ei secundum totam suam virtutem responderet. Non enim idem iudicium est de virtute Dei, et de virtute creaturae. Quia creatura tota sua virtute uti potest: ideo oportet ut primum per quod ad alia eius actio pervenit, sit tale quod per ipsum omnes effectus illius virtutis expleri possint. Deus autem non potest tota sua virtute uti, sic ut possit aliquando exhauriri per productionem omnium per ipsam producibilium. Ideo, si sit aliquid primum per quod oporteat divinam actionem ad alia devenire, non est necesse ut illud divinam virtutem adaequet absolute, sed sufficit ut sit tale quod per ipsum expleri possint omnes effectus quos Deus se producturum determinavit.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod aliter loquendum est de medio actionis ex voluntate et dispositione agentis electo: et aliter de medio absolute actioni agentis necessario. Licet enim aliquis possit sibi aliquid statuere quo omnem suum effectum quem determinavit producere, expleat, sicut potest artifex sibi instrumentum aliquod fabricare quo utatur ad omnia illa opera quae disponit operari, et idcirco non oporteat illud simpliciter adaequare virtutem artificis, sed sufficit ut adaequet dispositionem et propositum illius de producendis per instrumentum; quando tamen medium est absolute necessarium ad actionem agentis, secundum quod absolute est talis natura, ita quod non nisi per illud potest agens ullo modo operari, necesse est ut illud virtutem adaequet. Quia sicut actio agentis, secundum suam rationem ut est absolute actio ipsius secundum suam speciem considerati, agentis virtutem adaequat; ita oportet ut medium necessarium ad expletionem virtutis, ipsam virtutem adaequet: alioquin virtus agentis posset absque ipso ad aliquem effectum terminari, et per consequens eius actio; et sic non esset medium universaliter necessarium ad actionem agentis. Et hoc habet veritatem tam in Deo quam in creatura: cum haec veritas ex rationibus terminorum oriatur. Si enim est medium necessarium ad omnem actionem agentis, oportet ut sine ipso virtus operari non possit. Hoc autem est ipsum virtutem adaequare in ratione instrumenti. Idcirco etiam in Deo repugnat quod aliquid sit medium omnino necessarium per quod suos effectus producat, et illud medium non adaequat virtutem divinam.

Cum autem dicitur quod virtus divina exhauriri non potest, conceditur. Oportet tamen illud necessarium medium esse tale quod per ipsum tota divina virtus expleri posset si ipsa virtus esset totaliter exhauribilis. Quod cum nulli creaturae convenire possit, cum omnis creatura a divina virtute in infinitum superetur, oportet dicere quod nullum est medium absolute necessarium per quod actio divina ad alia habeat pervenire.

VI. *Quinto** In qualibet re est aliquis effectus proximus * Cf. num. III.
et immediatus Dei: cum in qualibet re sit aliquid quod per creationem causatur, in corporalibus materia prima, in rebus incorporeis simplices earum essentiae; solius autem Dei sit creare, ut ostensum est in Secundo. Ergo adest omnibus rebus: praesertim cum ea quae de non esse ad esse produxit, continuo et semper in esse conservet. – Probatur consequentia. Quia necesse est ut causa sit simul cum suo effectu proximo et immediato.

Adverte, ex eo quod inquit hoc loco Sanctus Thomas necesse esse ut causa sit simul *cum suo effectu proximo et immediato,* quod illud quod dicit *Potentia,* q. III, a. 11, ad 5, scilicet quoniam sufficit quod *movens et motum sint simul in principio motus,* non intelligitur de movente proximo et immediato, sed de movente principali et primo.

Confirmatur conclusio auctoritate *Jeremiae* XXIII, et Psalmi.

VII. Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium Deum in aliqua parte mundi determinata esse, puta in primo caelo, et in parte orientis.

Quod tamen sustineri potest si intelligatur quod omnium motionum corporearum principium, secundum naturae ordinem, ab aliqua determinata incipit parte, Deo movente: secundum etiam quod Scriptura, *Isaiae* ult., et in Psalmo, ponit Deum in caelo esse. Praedicta opinio, sic exposita, est Aristotelis, in fine VIII *Physicorum**. * Cap. x, 7; s. Th. l. 23.

Addit autem Sanctus Thomas quod, quia etiam in infimis rebus aliquid Deus praeter naturae ordinem operatur, ostendit Deum etiam infimis rebus immediate adesse.

VIII. Quantum ad secundum*, excludit Sanctus Thomas * Cf. init. Commenti.
quasdam falsas existimationes. Aliquis enim posset existimare sic Deum esse ubique quasi per locorum spatia secundum partes dividatur. – Hoc autem, inquit, non est verum, sed est totus ubique: cum sit omnino simplex.

Aliquis etiam posset existimare quod esset simplex sicut punctus. – Sed nec hoc, inquit, est verum: sed est indivisibilis tanquam omnino extra genus continui existens. Ideo non determinatur ad locum, magnum vel parvum, ex necessitate suae essentiae, quasi oporteat eum esse in aliquo loco: sed, cum sit universalis causa essendi, attingit omnia quae sunt in loco suae virtutis immensitate.

Posset ulterius aliquis credere quod ita sit in rebus quasi sit in ipsis mixtus. – At nec hoc, inquit, est verum, cum neque sit forma neque materia alicuius rei: sed est in rebus per modum causae agentis.

IX. Circa existentiam Dei in loco et in aliis rebus, considerandum *primo,* quod substantiam immaterialem esse in aliquo cum nihil aliud dicat quam coniunctionem quandam et praesentialitatem ad ipsum, sicut multipliciter dicitur aliquid esse coniunctum et praesens alteri, ita multipliciter dicitur una substantia immaterialis in aliqua re esse. In proposito ergo duobus modis contingit unum coniungi et esse praesens alteri. Uno modo, sicut causa coniungitur et adest suo effectui: oportet enim causam et effectum eius proximum simul esse, ut dictum est superius*. Alio * Num. II, *Tertio.*
modo, sicut locatum coniungitur et praesens est loco, inquantum locum replet. Quia ergo Deus est causa omnium rerum, et etiam ipsius loci inquantum res quaedam est, ideo hic dicitur quod Deus est in operibus suis *per modum causae agentis.* Quia vero est causa omnium quae loca replent, dicitur particulari modo esse ubique et in omnibus locis, inquantum loca sunt: tanquam videlicet replens effective omnia loca. Et hoc significavit cum dixit quod *immensitate suae virtutis attingit omnia quae sunt in loco.*

X. Considerandum *secundo* quod, sicut in simultate et contactu corporum, aut locati et loci, duo sunt, scilicet substantia, quae est id quod dicitur esse simul cum altero, et id quo talis substantia dicitur simul cum alia esse, scilicet

quantitas dimensiva; ita in simultate et contactu quo Deus dicitur in rebus esse, duo sunt, scilicet substantia divina, quae est id quod est in rebus; et eius continuata operatio, quae est id quo hoc sibi convenit. Propter hoc saepenumero dicitur a Sancto Thoma quod Deus, et quaelibet substantia spiritualis, est in loco *per operationem:* quia videlicet ipsa substantia est id quod est in loco, operatio vero est sibi ratio existendi in loco; sicut substantia corporis continetur loco, dimensio vero est sibi ratio quod a loco contineatur. Et sicut non oportet substantiam corpoream prius esse in loco quam propriis dimensionibus attingat locum, sed utrumque simul est, unum sicut *quo*, alterum sicut *quod;* ita non oportet Deum, et substantiam spiritualem, prius esse in loco quam operetur in loco, sed utrumque simul est in loco, substantia sicut *quod*, operatio vero sicut *quo*. Licet enim operari praesupponat esse, non tamen operari in loco praesupponit esse in loco, in spiritualibus: sicut, licet quantitas praesupponat substantiam in qua sit, non tamen quantitatem esse in loco, sive contingere locum, praesupponit substantiam esse in loco, sed e converso.

* Cf. num. XIII. XI. Considerandum *tertio* *, quod in doctrina Sancti Thomae dubium admodum est quid nomine *operationis* intelligat, dum inquit quod substantia intellectualis est in loco *per operationem*. Capreolus enim, in II dist., quaest. I, * Art. 1, p. 120. Secundi *, tenet quod nomine *operationis* intelligitur non solum vera operatio transiens, sed quaecumque unitio ad caelum, aut praesidentia, aut quodcumque aliud per modum operationis transeuntis in rem corpoream locatam designatum. Et sumit fundamentum ex verbis Sancti Thomae * Al. *Quol.* I, a. 4. *Quolibet* I, qu. III, art. 4 *, ubi ait per operationem esse intelligendum *non solum motionem, sed quamcumque unitionem qua sua virtute substantia se unit corpori, praesidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.*

* Caiet. in I P., q. LII, a. 1, num. XVII sqq. Alii vero dicunt * quod nomine *operationis* intelligitur alterum istorum trium: scilicet aut *continuata exterior operatio;* aut *continuata attentio cum interruptione exterioris operationis*, sicut angeli custodientes homines continue attendunt ut res bene succedat, licet non continua operatione exteriori ibi aliquid agant; aut *habitualis applicatio angelis ad operationem*, quia scilicet virtus eius sit in ultima dispositione ad opus, et deducta sint omnia impedimenta. Quodcumque istorum affuerit, dicitur angelus esse in loco per operationem. Sumit autem haec opinio fundamentum et ex dictis in illo Quolibeto; et ex eo quod dicitur Prima Parte, q. LII, a. 1, scilicet quod angelus est in loco *per applicationem virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque.*

2. Mihi autem, salvo meliori iudicio, videtur quod nulla istarum expositionum sit ad mentem Sancti Thomae. Prima enim videtur ponere quod operatio nihil aliud dicat quam habitudinem ipsius substantiae ad locum. Non video autem quomodo possit esse talis nova habitudo unitionis ad locum in substantia separata, nisi sit aliquod aliud fundamentum novum ad quod sequatur: alioquin dicendum erit quod ipsa substantia angeli est in loco per seipsam, quia ipsa est fundamentum proximum talis habitudinis. – Nec valet si dicatur quod habet pro fundamento virtutem talis substantiae. Quia virtus, ut virtus activa, non habet ut uniatur alteri nisi ratione operationis qua alterum contingit aut effective aut formaliter: nihil enim suam virtutem ad alterum applicat nisi agendo in illud.

Secunda autem interpretatio videtur directe esse contra mentem Sancti Thomae Prima Parte, q. CXIII, a, 6, ad 3, ubi inquit quod, *etsi interdum derelinquat angelus hominem custoditum loco, non tamen derelinquit eum quantum ad effectum custodiae: quia etiam cum est in caelo, cognoscit quid circa hominem agatur, nec indiget mora temporis ad motum localem, sed statim potest adesse.* Ex quo patet quod ad hoc ut angelus dicatur esse in aliquo loco, non sufficit ut habeat continuatam attentionem ad locum; aut sit proxime dispositus ad operandum; deductaque sint omnia impedimenta; sed requiritur ut ibi aliquid agat exte- * Qu. 1. riori actione. Unde et II *Sent.*, d. XI *, art. 4, ad 5, dicitur quod angelus, *quamvis non semper sit praesens, potest tamen semper custodire, inquantum effectus eius manet post actionem suam.*

3. Propter quod videtur mihi dicendum quod nomine *operationis* debeat intelligi operatio transiens qua effectus aliquis in loco aut re locata producitur, ita quod angelus ibi est ubi operatur tali operatione. Si autem nulla tali operatione agit in aliquem locum, nullo modo dicitur ibi esse. Unde si nullibi operatur hoc modo, nullibi est. – Non oportet autem sollicitari qua operatione agat in caelum empyreum, aut in aliquem alium locum in quo dicitur esse. Quia sicut non nobis plene cognita est natura angelica, neque caeli empyrei natura, ita nec nobis notae sunt omnes operationes quibus potest aliquid in caelo empyreo et in corporibus operari.

Videtur autem haec interpretatio esse ad mentem Sancti Thomae I *Sent.*, d. XXXVII, q. III, a. 1. Nam, acceptans illam opinionem quae ait angelum esse in loco per operationem, inquit: *Dico quod angelus, et quaelibet substantia incorporea, non potest esse in corpore vel in loco nisi per operationem qua effectum aliquem in eo causat,* praesidendo vel ministrando. Et declarans hunc effectum, subiungit quod hoc est *conferendo corpori locato, non quidem esse, sed aliquid ad esse superadditum, scilicet vel motum, vel lumen, vel aliquid huiusmodi.* Ecce quod nomine *operationis* intelligit operationem transeuntem qua aliquis effectus causatur in re.

4. Ad id autem quod inquit Sanctus Thomas in *Quolibeto* *, respondetur quod non illud dicit quasi velit nomine *operationis* et *contactus virtualis* intelligi aliud quam veram actionem transeuntem: sed ut daret intelligere nomine operationis non esse solam motionem localem intelligendam, sed omnem operationem transeuntem in corpus, quaecumque sit illa. Nam et substantia praesidens corpori, et illud sua virtute continens, aliquid in illud potest efficere. Similiter omnis unitio qua angelus sua virtute se unit ad corpus, est secundum aliquam operationem transeuntem, licet non oporteat eam esse localem motionem. – Eodem modo intelligendum est quod dicitur in Prima Parte, angelum esse in loco *per applicationem suae virtutis qualitercumque* *. * Vide supra *Considerandum tertio*, in hoc num. * Vide supra *Alii vero*.

XII. Sed circa praedicta occurrit duplex dubium. Primum est: Nam secundum doctrinam Sancti Thomae, Angelus non potest transmutare corpora ad formam, sed tantum ad motum localem *. Ergo circa corpus non potest habere aliam operationem quam movere localiter. Si ergo non moveat localiter, non poterit dici esse in corpore aut in loco per operationem transeuntem. Cuius oppositum est dictum. * Cf. I P., q. CX, a. 2.

Secundum est *, quia daemones et animae damnatae sunt in inferno; et animae beatae sunt in caelo. Non apparet autem quam operationem ibi habeant. * Cf. sect. 4 huius num.

2. Ad primum respondetur primo, quod dictum Sancti Thomae intelligitur de transmutatione ad formam omnino materialem, non autem de transmutatione ad formam aliquo modo spiritualem: hanc enim potest angelus producere. Unde Sanctus Thomas loco praeallegato * ait quod angelus est in loco inquantum operatur circa aliquod corpus locatum *vel motum, vel lumen, vel aliud huiusmodi.* * Vid. supra, n. XI, 3 fin.

Respondetur secundo quod, licet angelus non possit corpus virtute propria formaliter transmutare, potest tamen hoc virtute divina: ut est de mente Sancti Thomae in Qu. *de Daemonibus*, art. 9, ad 3 et 12 *. * Al. *QQ. Disp. de Malo*, Qu. XVI.

3. Sed non videtur ista responsio ad mentem Sancti Thomae esse. Nam ipse ubique tenet quod angeli non possunt in imaginationem aliquam speciem imaginatam imprimere, ex hoc quod non possunt corpora secundum formam transmutare *. Constat autem quod tales formae habent esse spirituale: cum sint rerum sensibilium intentiones. Ergo responsio nulla. * Cf. I. P., q. CXI, a. 3, ad 2.

Respondetur quod, cum dicitur angelum posse causare aliquam formam habentem esse spirituale, intelligitur quod illud esse sit esse naturale talis formae, non autem quod sit esse intentionale in anima. Nam esse intentionale formae in anima habet causari ab ipsa forma naturale esse habente, tanquam eius similitudo.

4. Ad secundum dubium dupliciter potest responderi. Primo, quod angelus virtute propria habet esse in loco per actionem suam transeuntem: sed virtute superioris potest etiam per passionem ab alio in loco esse. Et ita dicitur esse in igne inferni: quia ille ignis virtute divina ipsum alligatum tenet ne alibi esse et operari possit. Et idem de animabus est dicendum.

* Qu. iii, a. 3, qu^a 3.

Sed quia Sanctus Thomas in IV *Sent.*, dist. xliv *, videtur velle quod talis detentio et alligatio existentiam eius in igne sicut in loco praesupponat, ideo secundo responderi potest quod aliquid in ignem agunt, aut scilicet motum, aut aliquid aliud nobis occultum, non possuntque in aliud corpus operari.

Similiter de animabus quae ponuntur in caelo esse, dicendum est quod aliquid ibi operantur, quicquid sit illud.

* Cf. num. xi.

XIII. Considerandum *quarto* * quod, quia angelus est in loco non situaliter et dimensive, quemadmodum corpus, sed tantum sicut movens in moto et operans in operato; oportet ut secundum modum quo substantia movens, essentialiter a moto distincta, est in ipso, et operans in operato, accipiamus angelum esse in loco. Movens autem non est in moto ratione alicuius quod sit in movente, sed ratione actionis transeuntis in passum, unientis et quodammodo colligantis movens et motum. Ideo et angelum esse in loco, modo sibi per se convenienti, non exigit ut id ratione cuius dicitur esse in loco, sit in ipso angelo, sed requiritur ut sit in moto et passo. Cuius oppositum convenit corpori. Nam quia est in loco situaliter et dimensive tanquam commensuratum loco, oportet ut per quantitatem suam sit in loco, non autem per quantitatem in alio corpore existentem: nihil enim commensuratur alicui primo ratione extrinsecae quantitatis, sed ratione propriae et sibi intrinsecae. Quod ergo dicitur, Deum esse in omnibus rebus *tanquam causam agentem,* intelligitur quod non est in rebus situaliter et localiter ad modum rei quantae, sed sicut operans est in eo quod operatur, ita quod agere et operari in rebus est ratio praesentialitatis eius ad res. Quod etiam aliquando vocat Sanctus Thomas esse in loco *per contactum virtutis* *.

* Cf. supra xi, 4.

* Art. 2, 3.
** Qu. iii, a. 2, 3.

XIV. Sed circa praedicta duplex occurrit dubium, a divo Thoma Prima, q. lii *, et I *Sent.*, d. xxxvii **, tactum. Primum est, utrum, sicut Deus simul est in pluribus locis, ita angelus in pluribus saltem locis simul esse possit. Facit enim in hac re dubium, praetermissis iis quae ab aliis dicuntur, quia, cum angelum esse in loco nihil aliud sit quam ipsum esse per extrinsecam operationem praesentem loco, ut ex superioribus * constat; unum angelum simul esse in pluribus locis continget si in pluribus locis simul operabitur. Hoc autem non videtur impossibile angelo. Ergo videtur quod simul in pluribus locis esse possit. Quod est contra determinationem Sancti Thomae in locis praeallegatis. – Minor probatur. Non minoris virtutis est angelus quam corpus caeleste. Sed caeleste corpus simul in pluribus locis inferioribus operatur, et diversis operationibus: quod patet, quia in diversis locis diversos effectus producit. Ergo multo magis hoc potest angelus.

* Num. xi, 3; num. xiii.

* Cf. num. xvi.
* Cf. num. xx.
* Mc. v, 9; Lc. viii, 30.

Secundum est *, utrum in uno et eodem loco simul esse possint plures angeli. Et videtur quod sic. Quia unus homo videtur a pluribus daemonibus obsideri *: dicitur enim de illo obsesso qui narratur curatus a Domino, quod in ipso erat daemonum *legio* *. Hoc autem est contra determinationem Sancti Thomae ubi supra.

XV. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae in locis adductis, quod non inconvenit loca quae particulatim et divisim considerata sunt plura, simul sumpta in comparatione ad unam virtutem se habere tanquam unum totalem locum constituentia: sicut plures domus et plures vici unam civitatem constituunt. Dicitur ergo, de mente Sancti Thomae, quod unus angelus non potest esse simul in pluribus locis ut plura sunt, idest inquantum accipiuntur ut duo loca totaliter distincta, quia ab una virtute finita non potest nisi una operatio provenire simul, et consequenter nisi unus effectus: sed bene potest esse in pluribus locis per modum unius loci, ut scilicet unum totalem locum constituunt; sicut potest angelus omnia unius civitatis loca simul destruere, inquantum operationi angeli tota civitas pro uno loco et adaequato et totali respondet. Potest enim angelus in loco magno esse, et in loco parvo, et simul in pluribus locis, dummodo possint ut unum locum integrantia aliquo modo accipi.

2. Ad argumentum in oppositum, negatur quod caelum per unicam virtutem possit immediate operari in pluribus locis. Potest quidem per plures virtutes in pluribus partibus caeli, puta in pluribus stellis, existentes, plures operationes producere, et in pluribus locis ut plura sunt, operari: sed per unicam virtutem hoc non potest.

Cum autem probatur quia in diversis locis diversos effectus producit: – dicitur quod illos effectus non producit immediate, sed mediante uno effectu quem in pluribus locis ut unum locum constituunt, immediate producit; puta, mediante lumine aut calore, aut aliquo huiusmodi. Nam primus et immediatus effectus unius virtutis caelestis in diversis subiectis diversam accipit limitationem, ut inde diversi effectus possint provenire: sicut virtus causae universalis in causa particulari limitationem accipit. Angelus autem non dicitur esse eo modo quo est in loco, nisi ubi immediate operatur. Ideo, licet in pluribus locis possit mediate operari, sicut et caelum, non tamen propter hoc dicitur simul in pluribus locis esse.

XVI. Ad secundi dubii * evidentiam, considerandum primo, quod plures angelos simul esse in uno loco, dupliciter potest intelligi: uno modo, formaliter; alio modo, materialiter. Nam cum angelus non sit in loco nisi per operationem qua producit aliquid in loco, locus materialis angeli est illa res quae est locus, aut in loco, absolute et secundum se considerata: locus vero formalis est ipsa res quae est locus, ut effectus operationis angelicae in se habet. Ideo plures angelos esse simul in uno loco materialiter sumpto, est ipsos in una re locata, aut in una re quae est locus, absolute sumpta, simul operari. Ipsos autem simul esse in uno loco formaliter sumpto, est in uno materiali loco unum et eundem numero effectum producere. * Num. xiv.

Considerandum secundo, quod plures angelos simul producere unum et eundem effectum, dupliciter intelligi potest: uno modo, quod quilibet ipsorum sit causa per se sufficiens totalis et immediata; alio modo, quod quilibet ipsorum se habeat ut causa insufficiens et partialis, sicut se habent plures trahentes navem ad unum navis tractum.

2. Dicitur ergo primo, quod plures angelos esse simul in uno loco materiali non est impossibile. Nam nulla est ratio quare in unam et eandem rem non possint plures angeli, diversis operationibus diversos effectus producendo, operari: quia nec hoc aliis causis repugnat. Ostensum est enim supra * angelum esse in loco non solum per motum localem, sed etiam per alios effectus. * Num. xi, 3, 4.

Dicitur secundo, quod plures esse simul in uno loco formaliter tanquam causas partiales immediatas eiusdem numero effectus, non est quidem impossibile, cum etiam hoc aliis causis convenire possit: videtur tamen inconveniens, praesertim de angelis qui ex divina ordinatione operantur in loco. Nam, cum unus sufficiat effectum ad quem mittitur per se solum, aut virtute propria aut virtute divina, producere, superfluum videtur ut duo ad unum effectum tanquam partiales et insufficientes causae concurrant.

Dicitur tertio, quod plures angelos esse simul totaliter et adaequate in pluribus locis; hoc est, quod unum et eundem numero effectum simul in eodem loco producant tanquam immediatae causae et totales ipsius, est simpliciter impossibile, apud divum Thomam et apud Aristotelem. Quod enim ista sit mens Sancti Thomae, patet Prima Parte, loco allegato *, et I *Sent.* **, ubi expresse ponit quod *impossibile est ut duae causae completae sint immediate unius et eiusdem rei.* Idem etiam expresse tenet V *Metaph.*, cap. *de Causa* *. – Quod vero sit etiam de mente Aristotelis, patet II *Phys.*, text. 30 *, et V *Metaph.*, cap. *de Causa* *, ubi, postquam dixit quod eiusdem contingit esse multas causas, ut statuae artem statuificam et aes, subiungit: *sed non eodem modo, sed hoc quidem sicut materia, illud autem ut unde motus.* – Idem tenet Com-

* Vid. num. xiv, init.
** Vid. ibid.
* Lect. 2.
* Cap. iii, 4; s. Th. l. 5.
* S. Th. l. 2; Did. lib. IV, cap. ii, 4.

mentator II *Phys.*, et V *Metaph.*, exponendo illa verba, *sed non eodem modo.* – Hoc est etiam de mente Themistii et Alberti in eisdem locis.

Ratio autem huius est, tum quia, si unus effectus numero a pluribus causis totalibus eiusdem generis et eiusdem ordinis proveniret, effectus per se et determinatus non haberet causam determinatam. Nam si ab una causa procedit, et ab alia etiam potest procedere simul, sequitur quod prima non est per se et determinata eius causa: causa enim sine qua effectus aliquis esse potest, non est illius effectus per se et determinata causa. – Nec valet dicere quod dependet ab utraque ut sunt unum. Quia illas causas esse unum in causando, si quaelibet est per se sufficiens et totalis causa, non tollit quin effectus absque quacumque illarum per se sumpta possit esse. Et per consequens relinquitur quod nulla illarum sit per se et determinata causa ipsius.

XVII. Sed contra hanc determinationem duplex occurrit dubium. Primum est absolute contra illam probationem, *Unus effectus non potest esse a pluribus causis immediatis eiusdem generis totalibus.* Nam fingamus duo corpora luminosa eiusdem rationis et virtutis, aeque proxima alicui secundum se totum, medio primo illuminabili perfecte, idest in summo, a quovis eorum, – aut etiam, ut tollatur omnis calumnia, per Dei potentiam ipsa corpora luminosa in eodem loco ponantur: quaeritur utrum tale medium illuminabitur ab altero illorum corporum tantum, aut ab utroque? Non ab altero tantum: quia non apparet ratio quare magis ab uno quam ab altero debeat illuminari. Ergo ab utroque. Sed utrumque illorum est causa sufficiens et totalis illius effectus. Ergo etc.

Secundum dubium est contra principale propositum. Ponamus quod unus angelus velit in uno instanti aliquem effectum producere; et eundem effectum unus alius angelus in eodem instanti producere velit; sitque unusquisque illorum sufficiens ad talis effectus productionem per se sumptus; et unus illorum cogitationem alterius circa productionem ignoret: – tunc arguitur sic. Unusquisque illorum in illo et eodem instanti applicabit virtutem suam et suam volitionem ad illum effectum. Ergo unusquisque ipsorum illum producet. Et est unusquisque sufficiens et totalis causa talis effectus. Ergo plures angeli simul erunt in eodem loco formali totaliter. Cuius oppositum est dictum.

2. Ad primum istorum dicitur quod aut a nullo illorum corporum tale medium illuminabitur: aut ambo concurrent ad illum effectum tanquam causa partialis, ita scilicet quod neutrum secundum totam suam virtutem aget, sed secundum partem virtutis. Nam cum unumquodque ipsorum ad productionem illius effectus inclinetur per se, unum alteri repugnabit, tanquam suae causalitatis impeditivo. Et ideo necesse erit aut ut nullum ipsorum agat, uno alterum omnino prohibente: aut ut neutrum sua virtute totaliter utatur, sed ambo ad illum effectum tanquam partiales causae concurrant.

3. Ad secundum dicitur primo, si loquamur de angelis beatis, quod nullus ipsorum circa corporalia operatur nisi ex ordinatione divina: ut videtur velle Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XXXVII*. Et ideo casus non est possibilis, nisi supponeremus Deum impossibile praecipere.

* Qu. III, a. 3.

Dicitur secundo, si loquamur de duobus angelis malis, aut etiam de duobus bonis considerata in ipsis sola virtute naturae, quod aut nullus illorum operaretur, uno alterum impediente: aut partialiter ad illum effectum concurrerent, ut de corporibus luminosis dicebatur. Licet enim cogitatio unius angeli non sit alteri manifesta quandiu manet in ipso solum, cum primum tamen ad aliquod extrinsecum applicatur, cognosci potest. Et ideo se mutuo impedirent: sicut duo homines se aliquando impediunt a productione alicuius effectus, uno alteri repugnante.

XVIII. Sed adhuc remanet dubium. Nam, cum angelus in instanti aliquem effectum producere possit, applicet unusquisque istorum angelorum suam virtutem ad passum in uno et eodem instanti: – si unus alium impedit, quaeritur quando impedit? Aut enim impedit ante instans applicationis virtutis; aut in illo instanti; aut in tempore vel in instanti sequenti. Non ante instans applicationis virtutis: quia tunc uni angelo non est nota alterius cogitatio. Non in ipso instanti: quia in ipso producit applicando virtutem, cum in instanti producat, in talibus autem simul sit produci et productum esse; non potest autem impediri quin effectus producatur quando iam productus est. Non etiam in instanti aut tempore sequenti: cum iam in praecedenti instanti fuerit productus. Ergo nullo modo unus alium impediet.

2. Respondetur quod unus alium impediet in instanti applicationis virtutis: non quidem applicationis existentis in executione in illo instanti; sed quae esset nisi impediretur. Unus enim impedit alterum ne applicetur virtus passo per actualem productionem effectus, in illo instanti in quo effectum imperat: nam in instanti talis imperii proveniret effectus nisi impediretur.

Cum arguitur, quia in illo instanti producitur effectus per applicationem virtutis: – negatur. Nullum enim instans est in quo tunc sit actualis applicatio virtutis agendo, sed tantum est instans in quo esset talis applicatio nisi impediretur.

XIX. Sed adhuc remanet dubium. Nam, cum angelus agat per voluntatem, a virtute ipsius non provenit nisi quod ipse vult evenire. Sed in illo instanti nullus ipsorum vult alterum impedire: cum unus de alio non cogitet quando effectum imperat, sed tantum velit effectum producere. Ergo nullo modo unus illorum impedit alium in instanti in quo productio effectus imperatur.

2. Dicitur primo quod, licet a virtute angeli non proveniat per se nisi quod ipse vult evenire, potest tamen per accidens aliud evenire, dum eius voluntati resistitur ne effectus intentus eveniat.

Dicitur secundo, quod unus angelus in tali casu dicitur alium impedire, non ex parte ipsius angeli, virtutem scilicet eius debilitando et diminuendo; sed tantum ex parte passi, reddendo scilicet ipsum indispositum ad susceptionem effectus ab illo. Quod est *formaliter*, non autem active impedire: iuxta ea quae dicit Sanctus Thomas IV *Sent.*, d. XVII, q. 1, art. 5, qa 1, ad 2. Nam ex dispositione ultima et praesentia unius angeli potentis aliquem effectum totaliter producere in passum, redditur passum indispositum et impotens ad suscipiendum illum effectum ab alio angelo tanquam a totali causa. Et ideo, si uterque angelus sit ultimate dispositus ad producendum illum effectum pro uno et eodem instanti, uterque illorum indisponet formaliter passum ad suscipiendum eundem effectum ab alio. Et sic a nullo producetur.

XX. Ad rationem principalem huius dubii*, dicitur quod, cum angelus per suam operationem possit esse in loco magno et parvo, et etiam in loco indivisibili, secundum doctrinam Sancti Thomae*; quando in uno corpore sunt multi daemones, non dicuntur esse plures in uno loco proprio, sed in pluribus locis propriis, inquantum unus in una parte corporis et alius in alia operatur, hominem excruciando, vel aliquid aliud agendo.

* Num. XIV. *Secundum.*

* I P., q. LII, a. 2.

XXI. Contra fundamentum principale conclusionis, scilicet quod ideo Deus est in omnibus rebus quia rebus omnibus dat esse et illas conservat*, arguitur ex dictis Scoti I *Sent.*, dist. XXXVII*. Primo. *Soli convenit agere ubi non est: quia generat mineram in visceribus terrae, vel aliquod mixtum, et ibi non est. Et hoc agit sua forma substantiali: quia non-substantia non potest generare substantiam.* Ergo ex operatione Dei in rebus non potest argui quod sit in rebus.

* Cf. num. II, *Tertio.*

* Folio 112 (Ven. 1497).

Secundo. Quod agens creatum non possit agere in aliquod distans nisi prius agat in propinquum, hoc non est nisi *aut quia concurrunt in ipso agente duae potentiae activae subordinatae, quarum una habet proximum pro passo proportionato, alia vero habet reliquum passum remotum proportionatum; aut propter defectum virtutis agentis, ex quo provenit quod prius producat formam imperfectiorem quam perfectiorem.* Sed nulla harum conditionum in Deo reperitur: cum sit omnipotens. Ergo potest agere in distans.

Tertio. *Voluntas aeque potest velle distans sicut propinquum.* Sed Deus omnipotens causat suo velle quicquid vult. Ergo potest etiam causare aliquid distans.

Quarto. *Non oportet praeintelligere Deum in aliqua*

parte universi ut ibi aliquid causet, sed magis e converso quod prius sit ibi secundum potentiam ubi prius aliquid causet. Ergo, licet per impossibile non esset ibi praesens secundum essentiam, posset tamen ibi causare. – Probatur antecedens. *Quia ante mundi creationem praesentia immensitatis non praeexigebatur praesentiae potentiae ut potentia est: immo potentia prius habuit terminum suum quam esset praesentia secundum essentiam.*

XXII. Ad evidentiam horum, considerandum est quod universaliter quidem verum est inter agens et passum oportere esse aliquem contactum virtutis: non enim est intelligibile quod unum agat in aliud, et quod illud sua virtute non contingat. Agens autem contingere sua virtute passum, est agens in ipsum passum operari. Sed quia contingit agens operari in unum immediate, sicut manus movet baculum; et operari in aliquod mediante altero, sicut manus mediante baculo movet lapidem: ideo contingit agens aliquid sua virtute contingere immediate, aliquid vero mediate, scilicet mediante aliquo eius virtutem ad passum deferente. Sicut autem in contactu quantitativo unum non potest alterum immediate tangere quin substantia eius illi sit immediata, ita impossibile est quod unum sua virtute aliud immediate contingat, non mediante aliquo eius virtutem deferente, quin illi immediata sit eius substantia. Sed sicut alius est contactus quantitativus et alius est contactus virtutis, ita alia est immediatio substantiae secundum contactum quantitativum, et alia secundum contactum virtutis. Secundum enim contactum quantitativum attenditur *immediatio secundum situationem,* ita videlicet quod inter duas substantias situatas non mediat alia substantia situata. Secundum vero contactum virtutis attenditur immediatio non situationis, cum aliquando agens non subsit situi; puta agens spirituale; sed *actuationis patientis ab agente,* ita scilicet quod inter agens et patiens non mediat aliud agens a quo ipsum patiens actuetur; et haec dicitur *immediatio causalitatis.* Sicut autem immediatio sive simultas quantitatum est ratio immediationis situalis substantiarum quae illis quantitatibus subsunt, et ex earum immediatione immediatio situalis substantiarum arguitur; ita immediatio actionis agentis in passum et receptionis patientis ab agente, est ratio immediationis agentis et patientis secundum causalitatem, et ex illarum immediatione arguitur agentis et patientis immediatio. Quod si agens sit spirituale, et per consequens non determinatum situ, non tantum potest dici agens esse immediatum passo, sed etiam *in illo esse,* tanquam videlicet ipsum per modum efficientis immediate actuans, et ibi existens ubi est ipsum passum, ut dicitur I *Sent.*, d. xxxvii *, art. 1.

* Qu. 1.

Attendendum tamen quod substantiam spiritualem ibi esse ubi est id in quod agit, sive esse in eodem situ ubi est illud, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod informetur situ et illi commensuretur, sicut et corpus in quod agit. Et hoc non est verum: quia situi et loco sola habentia quantitatem commensurantur. – Alio modo, *per indistinctionem;* quia videlicet non est distincta et separata a loco et situ illius corporis; et etiam *per causalitatem,* et *per causalitatis praesentiam;* causalitatis dico *actualis,* non autem potentialis tantum. Et hoc modo intelligitur esse ubi est corpus in quod agit.

Ex his patet quod impossibile est aliquid agere immediate in aliquod passum quin illud sit immediate et simul cum illo immediatione causalitatis, et per indistantiam loci. Si enim ab ipso distantia causalitatis distaret, iam non esset immediate agens: quia inter ipsum et passum mediaret aliud agens.

2. De hac ergo simultate, quae scilicet est secundum contactum virtutis et secundum immediationem causalitatis, loquitur Sanctus Thomas cum dicit Deum esse in omnibus rebus: non autem de simultate situali, cum substantiae immateriali non conveniat situari, proprie loquendo, eo quod careat quantitate. Haec autem simultas, sive existentia Dei in rebus, nihil aliud formaliter importat quam *habitudinem praesentiae Dei ad res creatas, operationem qua in ipsis immediate operatur concomitantem:* sicut praesentialitas et immediatio situalis duarum substantiarum importat habitudinem praesentiae unius ad alterum, immediationem situum et quantitatum concomitantem. Et similiter est de existentia cuiuslibet substantiae separatae in loco: non enim est in omni loco quem sua virtute contingit, sed in illo in quem immediate operatur. Scotus autem instat contra Sanctum Thomam ac si poneret Deum aliquo situ contineri, et non posse agere nisi in id quod est sibi propinquum secundum situm. Quod longe alienum est a mente ipsius, ut patuit.

3. Utrum autem unum corpus possit immediate agere in aliquod distans ab eo secundum situm: – dicitur quod non, de mente Aristotelis, VII *Physicorum* *. Huius autem ratio est quia, sicut virtus corporis, ut sic, est virtus materialis et in quanto recepta, et sine corpore exerceri non potest; ita et contactus virtutis inter corpora non potest esse sine contactu quantitativo et materiali. Sicut enim se habet virtus ad quantitatem, ita videtur se habere contactus illius virtutis ad contactum secundum quantitatem.

* Cap. II, 1; S. Th. l. 3. Cf. principium capituli, *Movens*.

XXIII. Istis praemissis, ad argumenta Scoti * facile est respondere.

* Num. XXI.

Ad primum quidem, negatur antecedens. Est enim falsum, ut patuit: sive intelligatur de immediatione secundum situationem, sive de immediatione secundum causalitatem. – Ad probationem dicitur quod ea quae in visceribus terrae virtute solis generantur, non immediate generantur a sole, sed mediate: inquantum sol prius agit in corpora sibi propinqua, et illis mediantibus defertur virtus solis ad terrae viscera. – Cum autem dicitur quod non-substantia non potest generare substantiam: hoc quidem verum est tanquam principale agens, sed quod hoc agat tanquam instrumentum substantiae, non inconvenit; calor enim naturalis in animalibus generat carnem instrumentaliter, inquantum videlicet est instrumentum animae.

Ad secundum, negatur maior. Ex alio enim potest illud provenire. Nam si loquamur de simultate et distantia secundum causalitatem, de qua loquimur in proposito, illud provenit ex ipsa ratione immediati agentis. Nam si agens ageret in distans secundum causalitatem, iam non esset immediate agens, ut patuit. – Si vero loquamur de simultate et distantia secundum situationem, hoc provenit ex conditione virtutis corporeae. Quia enim, ut diximus, est virtus materialis et recepta in quanto, sibi convenit ut nullum corpus immediate contingat nisi illa se quantitative tangant.

Ad tertium dicitur primo quod voluntas divina non potest velle aliquid distans a Deo: quia ab ipso nihil neque secundum situm localem distat, cum non sit situatus; neque secundum distantiam causalitatis, modo praeexposito, cum nihil sit in rerum natura quod non immediate a divina actione attingatur. Unde Prima Parte, q. viii, a. 1, ad 3, ait Sanctus Thomas quod *hoc ad maximam Dei virtutem pertinet quod immediate in omnibus agit, et ideo nihil est ab eo distans.*

Ad quartum, negatur consequentia. Licet enim oporteat praeintelligere Deum operari in aliquo, quantum ad nostrum modum intelligendi, antequam sit secundum essentiam praesens, inquantum operari est ratio quod Deus sit in re aliqua; non sunt tamen separabilia secundum rem, sed unum necessario alterum concomitatur. Non enim omne prius potest esse absque posteriori: praesertim quando est naturalis sequela ad alterum, et unum est ratio alterius. Sicut, quia simultas et contactus quantitatis substantiae corporeae est ratio simultatis substantiae, si removeretur contactus quantitatis, removeretur simultas situalis substantiae corporeae; et, licet simultas quantitatis sit prior secundum intellectum substantiae corporeae simultate, posito tamen contactu et simultate quantitatum, necesse est poni substantiarum quae illis quantitatibus subsunt simultatem; ita in proposito, cum relationis praesentiae Dei ad creaturam ratio sit operatio ipsius in creaturam, non potest operatio divina a tali praesentialitate essentiae separari.

Alia argumenta facit Scotus in Secundo, d. ii, q. vi, ad probandum quod angelus non est in loco per operationem: sed illa plenissime soluta sunt a Capreolo * et aliis Thomistis. Ideo illa praetermittenda duxi: praesertim quia ex dictis facile eorum solutio haberi potest.

* II *Sent.*, d. II, q. 1, a. 3, p. 130.

CAPITULUM SEXAGESIMUM NONUM

A 56r b28.

DE OPINIONE EORUM QUI REBUS NATURALIBUS PROPRIAS SUBTRAHUNT ACTIONES.

Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, putantes quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne; et similiter dicunt in omnibus aliis effectibus naturalibus *.

* Vid. Averr. in IX *Metaph.*, text. 7; XII *Metaph.*, text. 18, f. 305 (Ven. 1562).

Hunc autem errorem rationibus confirmare conati sunt, ostendentes nullam formam, neque substantialem neque accidentalem, nisi per viam creationis produci in esse. Non enim possunt formae et accidentia fieri ex materia: cum non habeant materiam partem sui. Unde, si fiunt, oportet quod fiant ex nihilo, quod est creari. Et quia creatio solius Dei actus est, ut in Secundo * ostensum est, sequi videtur quod solus Deus tam formas substantiales quam accidentales in natura producat.

* Cap. xxi.

Huic autem positioni partim etiam quorundam philosophorum opinio concordavit. Quia enim omne quod per se non est, ab eo quod est per se derivatum invenitur, videtur quod formae rerum quae non sunt per se existentes sed in materia, proveniant ex formis quae per se sine materia sint: quasi formae in materia existentes sint quaedam participationes illarum formarum quae sine materia sunt. Et propter hoc Plato posuit species rerum sensibilium esse quasdam formas separatas, quae sunt causae essendi his sensibilibus, secundum quod eas participant *.

* Vid. I *Metaph.*, cap. ix; s. Th. l. 14 sqq..

Avicenna * vero posuit omnes formas substantiales ab intelligentia agente effluere. Accidentales autem formas esse ponebat materiae dispositiones, quae ex actione inferiorum agentium materiam disponentium proveniebant: in quo a priore stultitia declinabat.

* *Metaph.*, tract. IX, cap. v.

Huius autem signum esse videbatur quod nulla virtus activa invenitur esse in istis corporibus nisi accidentalis forma, sicut qualitates activae et passivae, quae non videntur esse ad hoc sufficientes quod formas substantiales causare possint.

Inveniuntur etiam quaedam in istis inferioribus quae non generantur ex sibi similibus, sicut animalia ex putrefactione generata. Unde videtur quod horum formae ex altioribus principiis proveniant. Et pari ratione aliae formae, quarum quaedam sunt multo nobiliores.

Quidam vero ad hoc argumentum assumunt ex naturalium corporum imbecillitate ad agendum. Nam omnis corporis forma est adiuncta quantitati. Quantitas autem impedit actionem et motum: cuius signum ponunt quia quantum additur in quantitate alicui corpori, tanto fit ponderosius, et tardatur motus eius. Unde ex hoc concludunt quod nullum corpus sit activum, sed passivum tantum.

Hoc etiam ostendere nituntur per hoc quod omne patiens est subiectum agenti; et omne agens praeter primum, quod creat, requirit subiectum inferius se. Nulla autem substantia est inferior corporali. Unde videtur quod nullum corpus sit activum.

Addunt etiam ad hoc quod corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente: unde non videtur eis quod virtus activa perveniat usque ad substantiam corporalem; sed, sicut Deus est agens tantum, ita substantia corporalis, cum sit infima in genere rerum, sit passiva tantum.

Propter has igitur rationes ponit Avicebron, in libro *Fontis Vitae* *, quod nullum corpus est activum; sed virtus substantiae spiritualis, pertransiens per corpora, agit actiones quae per corpora fieri videntur.

* Tract. II, 9, p. 40 sqq.; Tract. III, 44, p. 177; 45, p. 179 (Monast. 1892).

Quidam etiam Loquentes in lege Maurorum dicuntur ad hoc rationem inducere quod etiam accidentia non sint ex actione corporum, quia accidens non transit a subiecto in subiectum. Unde reputant impossibile quod calor transeat a corpore calido in aliud corpus ab ipso calefactum: sed dicunt omnia huiusmodi accidentia creari a Deo *.

* Vid. Maimon. (Rabbi Moys.), *Doctor Perplex.*, parte I, cap. LXXIII (Basil. 1629).

Ad praemissas autem positiones multa inconvenientia sequuntur. Si enim nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed Deus operatur in omnibus solus; Deus autem non variatur per hoc quod operatur in rebus diversis: non sequetur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur. Hoc autem ad sensum apparet falsum: non enim ex appositione

---

1 hoc A *solus*; praemissis. 6 similiter EGPc; sic. 13 fiunt] fuerint *cd*, fiant P. 15 actus] actio Pc. 25 sint] sunt DEWY*b*P*d*. 31 substantiales *om* EG. 33 ponebat] ponebant *cum* pAEG. 35 a priore stultitia] priore stultitia E, priorem stultitiam G, *vide var. seq.* 36 declinabat *legimus cum* DNZPc; declinabant A *casu et* αEWY, declamabant G*b*. 41 formas *hic* W; *post* substantiales. 43 sibi *om* P*d*. 45 principiis *hic* A *solus*; *post* proveniant.

3 argumentum assumunt] assumunt (sumunt *b*) argumentum EG*b*; sumunt *etiam* N. 5 corporis *om* EG. 6 actionem] et actionem D*b*P*c*, etiam actionem αY. 8 tanto] tantum αDNY. 12 ostendere *hic* A *solus*; *post* nituntur. 14 creat] causat P*c*, *aliqui dubii.* 15 se. Nulla autem] sed nulla autem α *et sine* autem WYsZ, se nulla pZ; se *om* N. 17 corpus *om* EG*b*. 20 perveniat YZP*c*; proveniat. 31 quod] quae α. 44 Deus A *solus*; *om.* 45 Non enim ... sequitur] Non ... non sequitur α, Nam ... non sequitur sCF*b*, Nam ... sequetur N, Non ... sequitur X.

calidi sequitur infrigidatio, sed calefactio tantum; neque ex semine hominis sequitur generatio nisi hominis. Non ergo causalitas effectuum inferiorum est ita attribuenda divinae virtuti quod subtrahatur causalitas inferiorum agentium.

Item. Contra rationem sapientiae est ut sit aliquid frustra in operibus sapientis. Si autem res creatae nullo modo operarentur ad effectus producendos, sed solus Deus operaretur omnia immediate, frustra essent adhibitae ab ipso aliae res ad producendos effectus. Repugnat igitur praedicta positio divinae sapientiae.

Adhuc. Quod dat alicui aliquod principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud: sicut causa quae dat corpori elementari gravitatem, dat ei motum deorsum. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu, ut patet in Deo: ipse enim est actus purus, et est etiam prima causa essendi omnibus, ut supra * ostensum est. Si igitur communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse, inquantum res in esse produxit, consequens est quod communicaverit eis similitudinem suam quantum ad agere, ut etiam res creatae habeant proprias actiones.

* Lib. I, cap. XIII.

Amplius. Perfectio effectus demonstrat perfectionem causae: maior enim virtus perfectiorem effectum inducit. Deus autem est perfectissimum agens. Oportet igitur quod res ab ipso creatae perfectionem ab ipso consequantur. Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: ex abundantia enim perfectionis est quod perfectionem quam aliquid habet, possit alteri communicare. Detrahit igitur haec positio divinae virtuti.

Item. Sicut est boni bonum facere, ita est summi boni aliquid optime facere. Deus autem est summum bonum, ut in Primo * ostensum est. Igitur eius est optime facere omnia. Melius autem est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: quia *bonum commune semper invenitur esse divinius quam bonum unius tantum* *. Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in alia derivatur, quod non potest esse nisi inquantum diffundit ipsum in alia per propriam actionem: si vero potestatem non habet illud in alia transfundendi, manet sibi ipsi proprium. Sic igitur Deus rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam transfundere. Detrahere ergo actiones proprias rebus, est divinae bonitati derogare.

* Cap. XLI.

* I *Ethic.*, cap. II, 8; s. Th. l. 2.

Adhuc. Subtrahere ordinem rebus creatis est eis subtrahere id quod optimum habent: nam singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi; semper enim totum est melius partibus et finis ipsarum. Si autem rebus subtrahantur actiones, subtrahitur ordo rerum ad invicem: rerum enim quae sunt diversae secundum suas naturas, non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. Inconveniens igitur est dicere quod res non habeant proprias actiones.

Amplius. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, sed solum ex actione Dei, impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae: non enim effectus ostendit virtutem causae nisi ratione actionis quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. Natura autem causae non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus eius, quae naturam consequitur. Si igitur res creatae non habeant actiones ad producendos effectus, sequetur quod nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Et sic subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur.

Item. Apparet per inductionem in omnibus quod *simile agat suum simile* *. Id autem quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma: nam omnis generatio ex aliquo est, scilicet ex materia, et ad aliquid, scilicet formam *. Oportet ergo quod generans non sit forma tantum, sed compositum ex materia et forma. Non igitur species rerum separatae, ut Platonici posuerunt; neque intelligentia agens, ut posuit Avicenna, est causa formarum quae sunt in materiis, sed magis hoc compositum ex materia et forma.

* I *de Gen., et Corr.*, VII, 6.

* VI *Metaph.*, VII, 1; s. Th. lib. VII, l. 6.

Item. Si agere sequitur ad esse in actu *, inconveniens est quod actus perfectior actione destituatur. Perfectior autem actus est forma substantialis quam accidentalis. Si igitur formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus habent proprias actiones *, multo magis forma substantialis habet aliquam propriam actionem. Non est autem eius propria actio disponere materiam: quia hoc fit per alterationem, ad quam sufficiunt formae accidentales. Igitur forma substantialis generantis est principium actionis ut forma substantialis introducatur in generatum.

* Vide supra, *Adhuc. Quod.*

* Vide supra *Avicenna vero.*

---

2 nisi *om* EGN*b*. 8 operarentur] operentur P*c*. 9 operaretur] operetur EP*c*. 18 est *casu bis* A. 19 etiam A *solus*; *om*. 23 communicaverit] communicavit ZP. 26 demonstrat] determinat P*d*. 28 est *om* α, *post* agens G, *ante* agens EZ. 30 ab ipso *alt. loco*] ab eo P*c*. 31 ergo *om* EG. 36 aliquid A *solus*; *om*. 39 est summi boni A *solus*; summi boni est. 42 optime facere BGW*b*; optima facere Z, facere optima *ceteri*. 43 est quod bonum Y; bonum quod EG, bonum quod est (alicui collatum est quod sit multorum) *b*, est bonum quod *ceteri*. 47 in alia EG*b*P*c*; in aliud NZ, in alio *ceteri*. 49 propriam DWY*b*P; primam. 53 aliam CDG*b*; rem *addunt*.

1 Detrahere ergo actiones proprias rebus X; Detrahere ergo propriis rebus E, Detrahere proprias ergo res G, Detrahere ergo rebus creatis actiones proprias *b*; *pro* rebus, a rebus creatis P, rebus creatis *ceteri*. 3 ordinem ... subtrahere *hom om* EG. 5 simul] si EG*b*. 7 est *post* melius GWP*c*. 13 habeant] habent P*d*. 24 producendos EGYZ*b*; producendum. 35 formam A *solus*; ad formam. 38 separatae sY; separata, 42 Item. *Intra hoc argumentum et praecedens unum deletum est; inde hic iterum* Item. 45 accidentalis] forma accidentalis P*c*. 49 autem] enim EGZ. eius propria A *solus*; huiusmodi NY, eius EGZ, eiusmodi *ceteri*. 50 hoc fit per alterationem] per hoc fit per alterationem α, per hoc fit alteratio GZ. 51 substantialis A *solus*; *om*.

Rationes autem quas inducunt, facile est solvere. Cum enim ad hoc aliquid fiat ut sit, sicut forma non dicitur ens quasi ipsa habeat esse, sed quia per eam compositum est; ita nec forma proprie fit, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum, qui est forma.

Neque etiam oportet ut omne quod habet aliquam formam quasi participatam, recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma: sed immediate quidem ab alio quod habet similem formam, simili modo scilicet participatam, quod tamen agat in virtute illius formae separatae, si qua sit talis. Sic enim agens similem sibi effectum producit *.

* Vide sup. *Item. Apparet.*

Similiter etiam non oportet quod, quia omnis actio inferiorum corporum fit per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia, quod non producatur ex actione eorum nisi accidens. Quia illae formae accidentales, sicut causantur a forma substantiali, quae simul cum materia est causa omnium propriorum accidentium, ita agunt virtute formae substantialis. Quod autem agit in virtute alterius, producit effectum similem non sibi tantum, sed magis ei in cuius virtute agit: sicut ex actione instrumenti fit in artificiato similitudo formae artis. Ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formae substantiales, inquantum agunt instrumentaliter in virtute substantialium formarum.

In animalibus autem quae ex putrefactione generantur, causatur forma substantialis ex agente corporali, scilicet corpore caelesti, quod est primum alterans, unde oportet quod omnia moventia ad formam in istis inferioribus, agant in virtute illius. Et propter hoc, ad producendas aliquas formas imperfectas sufficit virtus caelestis, absque agente univoco. Ad producendas autem formas perfectiores, sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur etiam cum agente caelesti agens univocum: talia enim animalia non generantur nisi ex semine. Et propter hoc dicit Aristoteles, in II *Phys.* *, quod *homo generat hominem et sol.*

* Cap. II, 11; s. Th. l. 4.

Non est autem verum quod quantitas impediat actionem formae, nisi per accidens: inquantum scilicet omnis quantitas continua est in materia; forma autem in materia existens, cum sit minoris actualitatis, est per consequens minoris virtutis in agendo. Unde corpus quod habet minus de materia et plus de forma, scilicet ignis, est magis activum. Supposito autem modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas co-auget magis quam minuat actionem. Nam quanto corpus calidum fuerit maius, supposita aeque intensa caliditate, tanto magis calefacit; et supposita gravitate aeque intensa, quanto maius fuerit corpus grave, tanto velocius movebitur motu naturali; et inde est quod tardius movetur motu innaturali. Quod ergo corpora gravia sunt tardioris motus innaturalis cum fuerint maioris quantitatis, non ostendit quod quantitas impediat actionem, sed magis quod co-augeat ipsam.

Non oportet etiam quod corpus omne careat actione propter hoc quod in ordine rerum substantia corporalis est infima secundum suum genus. Quia etiam inter corpora unum est superius altero, et formalius et magis activum: sicut ignis respectu inferiorum corporum. Nec tamen etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Manifestum est enim quod corpus non potest agere se toto, cum sit compositum ex materia, quae est ens in potentia, et ex forma, quae est actus: agit enim unumquodque secundum quod est actu. Et propter hoc omne corpus agit secundum suam formam: ad quam comparatur aliud corpus, scilicet patiens, secundum suam materiam ut subiectum, inquantum materia eius est in potentia ad formam agentis. Si autem e converso ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem: sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem, erit unum tantum agens, et alterum tantum patiens respectu illius: sicut est comparatio corporis caelestis ad corpus elementare. Sic igitur corpus agens agit in subiectum non ratione totius corporis, sed formae per quam agit.

Non est etiam verum quod corpora sint in ultima remotione a Deo. Cum enim Deus sit actus purus, secundum hoc aliqua magis vel minus ab eo distant, quod sunt plus vel minus in actu vel in potentia. Illud igitur in entibus est extreme distans a Deo quod est potentia tantum, scilicet materia prima. Unde eius est pati tantum et non agere. Corpora vero, cum sint composita ex materia et forma, accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam, quam Aristoteles, in I *Phys.* *, nominat *divinum quiddam.* Et propter hoc, secundum quod habent formam, agunt: secundum vero quod habent materiam, patiuntur.

* Cap. IX, 3; s. Th. l. 15.

Ridiculum autem est dicere quod ideo corpus non agat quia accidens non transit de subiecto in subiectum. Non enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere quod idem numero calor qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum: sed quia virtute caloris qui est in corpore calefaciente, alius calor numero fit actu in

---

6 qui] quae NZP*c*. 8 participatam] participativam αENWY. 10 alio quod] aliquo quod NZ, aliquo qui G, alio qui EsG. 11 scilicet] si EG, sibi *b*. participatam] participativam αNWY. 14 sibi *hic* A *solus*; *om* D, *post* effectum *ceteri*. 18 eorum G; earum. 21 omnium EGZ*b*; *om*. 26 formae artis EGZ*b*; formae fortis X, artis *ceteri*. 30 autem A *solus*; vero. 39 etiam A *solus*; *om*. 50 scilicet] sicut P*c*. 54 corpus calidum DEsG; corpusculum αNW*bcd*, corpus Y, calidum GZ, corpus ignis P. fuerit maius] fit magis EG*b*, fit maius Z, magis X.

2 maius DWZsEY; magis. 5 Quod] quia P*c*. 7 ostendit] ostenditur P*d*. 14 respectu DX; est EG, est idem W, est respectu *ceteri*. 17 se] sine EG. 18 ex forma A *solus*; forma. 24 e converso] e contrario EGNZ. 28 unum tantum *om* EG. 31 agens A *solus*; *om*. 32 ratione *addimus ex* YsE*b*; *om* A *casu et ceteri*. 37 quod] secundum quod P*c*. 38 igitur] etiam P*c*. 39 distans *casu bis* A. 41 tantum *hic* A *solus*; *ante* pati *codices et b*, *ante* est P*c*. 44 nominat] determinat EG. 45 quiddam A *solus*; quoddam. 49 agat] agit EGZ*b*. 52 calefaciente *post* corpore GZ*b*; transeat... calefaciente *hom om* EG. 53 corpore *hic b*; *post* calefaciente.

corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Agens enim naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum: sed reducens subiectum quod patitur, de potentia in actum.

Non igitur auferimus proprias actiones rebus creatis, quamvis omnes effectus rerum creatarum Deo attribuamus quasi in omnibus operanti.

---

b 1 auferimus] auferemus BFHNWZ*cd*, auferamus *b*.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM ostendit Sanctus Thomas Deum esse omnibus operantibus causam operandi, vult nunc quendam errorem ex praemissis * exortum excludere **. Sumpserunt enim quidam ex hoc quod dictum est Deum esse omnibus operantibus causam operandi, et quod in omnibus operatur, occasionem dicendi quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione effectuum naturalium: ita scilicet quod ignis non calefacit, sed causat Deus calorem praesente igne.

* Vide text. et var.
** Cf. Comment. cap. LXVII, init.

Circa hunc autem errorem duo facit: primo, ipsum excludit; secundo, removet quaedam dubia, capite sequenti.

Circa primum tria facit: primo, ponit sectatores huius erroris, cum eorum fundamentis; secundo, ipsum errorem confutat*; tertio, ad fundamenta errantium respondet**.

* Num. II.
** Num. V.

I. Quantum ad primum: — Quidam, scilicet Saraceni, ut recitat Commentator, XII *Metaph.*, text. 18, et IX *Metaph.*, commento 7, hunc errorem tenuerunt hac ratione, quod formae non possunt nisi per creationem produci, cum ex materia fieri non possint, eo quod non habeant materiam partem sui; creare autem solius Dei est.

2. Quidam vero alii, ponentes formas quae sunt in materia provenire a formis quae sunt per se sine materia, concordant praedictae opinioni. Posuit enim Plato ideas esse causas essendi iis sensibilibus. — Avicenna vero posuit substantiales formas ab intelligentia separata effluere. Declinabat autem a priori stultitia in hoc quod ponebat accidentales formas esse materiae dispositiones, et a naturalibus agentibus provenire.

Movebantur autem primo, quia omne quod non est per se, provenit ab eo quod est per se. — Secundo, quia nulla virtus activa invenitur esse in istis inferioribus nisi accidentalis forma. — Tertio, quia animalia genita ex putrefactione non generantur ex sibi similibus.

3. Quidam vero, — sicut Avicebron, *in libro de Materia et Forma* (ut est apud Albertum, I *Phys.* *), *quem appellavit Librum Fontis Vitae, eo quod ex ipso tanquam ex fonte vita fluat intellectus et scientiae,* ponens nullum corpus esse activum, sed virtutem substantiae spiritualis, per corpora transeuntem, actiones agere quae per corpora fieri videntur, — addiderunt has rationes *.

* Tract. III, cap. XI (Paris, 1890).
* Vid. num. XII.

Primo. Quia omnis corporis forma est adiuncta quantitati. Quantitas autem impedit actionem et motum. Quod patet, quia per adiectionem quantitatis corpus fit ponderosius, et tardatur motus eius.

Secunda. Quia nulla substantia est inferior corporali. Omne autem agens, praeter primum, quod causat, requirit subiectum inferius se.

Tertia. Quia corporalis substantia est in ultima distantia a primo agente.

4. Quidam vero in lege Maurorum, ut recitat Rabbi Moyses *, dicentes omnia accidentia creari a Deo, addiderunt hanc rationem, quia accidens non transit a subiecto in subiectum *.

* Loc. cit. ad textum.
* Cf. num. XIII.

II. Quantum ad secundum *, arguitur contra praedictas positiones. *Primo sic.* Si nulla inferior causa, et maxime corporalis, aliquid operatur, sed solus Deus, non sequeretur diversus effectus ex diversitate rerum in quibus Deus operatur: cum ipse Deus non varietur per hoc quod operatur in diversis rebus. Hoc autem ad sensum apparet esse falsum. Ergo etc.

* Cf. init. Comment.

Adverte quod, si aliqua causa operetur per appositionem alicuius alterius et praesentialitatem, non possunt appositione diversorum diversi effectus provenire nisi aut propter diversam actionem eorum quae apponuntur, inquantum in ipsis actio primi agentis limitatur; aut propter aliquam mutationem et variationem causae ex eo quod per appositionem diversorum operatur. Si ergo ponatur quod diversa apposita in actione Dei nihil agant; et quod Deus non varietur ex appositione diversorum in quibus operatur sicut in re praesenti suae actioni, et per quam sua actio transeat: non poterit salvari quomodo ex appositione diversorum sequantur diversi effectus a Deo; puta, quomodo ex appositione calidi sequitur calefactio et non infrigidatio (nisi forte per accidens); et ex semine hominis apposito sequitur generatio hominis; et sic de aliis. Et hoc est huius rationis fundamentum.

2. Quia vero dici posset quod ista diversitas effectuum ex applicatione diversorum provenit, non quia ista apposita aliquid agant, neque quia ex appositione diversorum Deus varietur, sed quia Deus statuit apponendo ignem calefacere, et hominem generare apponendo semen hominis: ideo, ut hoc removeat, Sanctus Thomas addit secundam rationem, et *arguit secundo loco sic.* Si Deus solus omnia immediate operaretur, frustra essent ab ipso adhibitae aliae res ad producendos effectus. Sed est contra rationem sapientiae ut aliquid sit frustra in operibus sapientis. Ergo etc.

3. *Tertio.* Deus communicavit aliis similitudinem suam quantum ad esse. Ergo communicavit eis suam similitudinem quantum ad agere. Ergo ut etiam res creatae habeant proprias operationes. — Probatur consequentia. Quia facere aliquid actu consequitur ad esse actu: ut patet in Deo. Quod autem dat alicui principale, dat eidem omnia quae consequuntur ad illud: scilicet aut necessario, aut secundum convenientiam et decentiam. Declaratur in dante gravitatem, qui etiam dat motum deorsum.

III. *Quarto.* Si nulla creatura habet actionem ad aliquem effectum producendum, multum detrahitur perfectioni creaturae: cum ex abundantia perfectionis sit quod perfectionem quam habet, possit alteri communicare. Ergo detrahitur perfectioni divinae virtutis. — Probatur consequentia. Quia, cum perfectio effectus determinet * perfectionem causae, oportet quod a Deo, qui est perfectissimum agens, creaturae perfectionem consequantur. Et sic, dum detrahitur perfectioni creaturae, detrahitur et perfectioni Dei.

* Vide text. et var.

2. Circa istam propositionem, *Perfectio effectus determinat perfectionem causae,* considerandum est quod duplicem sensum habere potest. Uno modo, ut intelligatur secundum realem efficientiam. Et sic non accipitur hic: cum sit manifeste falsa. Constat enim quod perfectio effectus nihil agit in causa, ut possit causare determinationem perfectionis ipsius: sed magis perfectio causae ponit terminum perfectioni effectus. Unde hic dicitur, pro manifestatione dictae propositionis, quod *maior virtus perfectiorem effectum inducit.* — Alio modo, ut intelligatur arguitive, et secundum quandam illationem et consequentiam. Et hoc modo hic accipitur. Cum enim maior virtus causet perfectiorem effectum, potest ex perfectione effectus inferri a posteriori causae perfectio: et ubi in effectu maior fuerit perfectio, potest inferri maiorem perfectionem in causa esse.

3. Sed tunc occurrit dubium. Nam licet, ubi causa de necessitate naturae agit, derogans perfectioni effectus deroget etiam causae perfectioni, quia ubi perfectio effectus minor fuerit, necesse est perfectionem talis causae minorem esse; ubi tamen causa non agit secundum necessitatem naturae, sed secundum suam determinationem et propositum suae voluntatis, derogando effectui, non oportet ut sit derogatum causae; cum stet causam voluntarie agentem

perfectissimam esse in se, et tamen parvam perfectionem suo effectui dare velle. Deus autem est causa voluntaria creaturarum, non autem causa agens ex necessitate naturae. Ergo, quamvis ponatur aliquam perfectionem creaturae deesse, ex hoc non derogatur virtuti divinae quin sit perfectissima.

4. Respondetur, et dicitur primo, quod utique ista ratio non videtur induci a Sancto Thoma tanquam demonstrativa, sed tanquam probabilis et persuasiva.

Dicitur secundo, quod dupliciter loqui possumus de divina virtute: uno modo, secundum quod in seipsa est; alio modo, secundum quod creaturis communicatur, et nobis ex eius effectibus manifestatur. Si primo modo consideretur, sic, dum derogatur perfectioni effectus, non oportet derogari perfectioni causae. Et iuxta hunc sensum procedit obiectio. – Si autem secundo modo consideretur, sic, derogando perfectioni creaturae, derogatur perfectioni divinae virtutis. Quanto enim minor perfectio fuerit in creaturis, tanto divina bonitas et virtus erit ipsis minus communicata; et quanto minorem perfectionem cognoverimus in creaturis, tanto minus et imperfectius divina virtus nobis ex creaturis innotescit. Et secundum hunc sensum probabilis est ratio Sancti Thomae. Cum enim communicare suam perfectionem videatur consequi, saltem secundum quandam convenientiam, ad esse in actu perfectum, sicut et Deus, qui est actus purus, est etiam prima causa essendi omnibus; probabile videtur quod Deus, qui dat esse actu creaturis, det etiam illis ut agant; et si ponatur quod det esse actu absque hoc quod agant, videtur bonitati divinae derogari, utpote quae non communicaverit seipsam, et nobis se non manifestaverit, secundum communicationem operationis quasi debitae creaturae.

5. Posset etiam sustineri quod haec ratio necessario concludit, dicendo quod operari et agere *virtualiter*, hoc est, habere virtutem agendi, necessario consequitur ad hoc quod est esse in actu perfecto et completo secundum conditionem propriae naturae. Et ideo dans esse actu complete, necessario dat etiam virtutem agendi. Et sic, si ponatur non posse convenire creaturae ut agat, sequitur divinam virtutem imperfectam poni, utpote quae non possit creaturae dare esse perfectum et completum. – Nec valet quod dicitur Deum esse agentem voluntarium. Quia etiam agens voluntarium, habens virtutem producendi aliquid in actu completo, potest etiam illi dare id quod ad esse in actu perfecto consequitur. Immo, si dat primum, necessario dat secundum.

Prima tamen responsio videtur melior. Quia dicentes creaturam nullam habere posse actionem, negarent quod habere virtutem agendi consequatur necessario esse in actu.

IV. *Quinto:* et est confirmatio praecedentis. Deus est summum bonum. Ergo eius est optime omnia facere. Ergo sic rebus creatis suam bonitatem communicavit ut una res, quod accepit, possit in aliam rem transfundere. Ergo detrahere proprias actiones a rebus creatis, est divinae bonitati derogare. – Probatur prima consequentia. Quia sicut boni est bona facere, ita summi boni est aliquid optime facere: idest, ipsum decet optime facere secundum rei factae exigentiam. – Secunda quoque probatur. Quia melius est quod bonum alicui collatum sit multorum commune, quam quod sit proprium: cum bonum, quanto communius, tanto divinius. Bonum autem unius fit multis commune, si ab uno in alia per propriam actionem derivatur.

Sexto. Subtrahere a rebus actiones est ab eis ordinem earum ad invicem subtrahere. Ergo est subtrahere eis id optimum quod habent. Ergo primum est inconveniens. – Probatur antecedens. Quia diversarum naturarum non est colligatio in ordinis unitatem nisi per hoc quod quaedam agunt et quaedam patiuntur. – Prima vero consequentia probatur. Quia singula in seipsis sunt bona, simul autem omnia sunt optima, propter ordinem universi: cum totum semper sit melius partibus, et finis earum.

Septimo. Si effectus non producuntur ex actione rerum creatarum, ergo impossibile est quod per effectus manifestetur virtus alicuius causae creatae. Ergo nunquam natura alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum. Ergo subtrahitur nobis omnis cognitio scientiae naturalis, in qua praecipue demonstrationes per effectum sumuntur. – Probatur prima consequentia. Quia effectus non ostendit virtutem causae nisi ratione actionis, quae, a virtute procedens, ad effectum terminatur. – Secunda vero probatur. Quia natura rei creatae non cognoscitur per effectum nisi inquantum per ipsum cognoscitur virtus, quae naturam consequitur.

Octavo. Apparet per inductionem quod *simile agat suum simile*. Sed quod generatur in rebus inferioribus non est forma tantum, sed compositum ex materia et forma: cum generatio sit ex materia et ad formam terminetur. Ergo generans est compositum ex materia et forma. Ergo non est species rerum separata, ut Platonici voluerunt; neque intelligentia agens, ut voluit Avicenna.

Adverte quod ista ratio sumpta est ex Aristotele, VII *Metaph.* *, contra Platonem. Et convincit tam Platonicos quam Avicennam: quia supponebant unum falsum, scilicet quod sola forma generaretur, non autem compositum, et non poterant salvare aliquam generationem univocam esse. [* S. Th. l. 6 sqq.; Did. lib. VI, cap. VII sqq.]

Nono: et est ratio particulariter contra Avicennam. Formae accidentales quae sunt in rebus corporalibus, habent proprias actiones: scilicet per Avicennam. Ergo et formae substantiales. Ergo, cum eius actio non sit disponere materiam, quia ad hoc sufficiunt formae accidentales, forma generantis est principium introductionis formae substantialis in generatum. – Probatur prima consequentia. Quia, cum agere consequatur ad esse in actu, inconveniens est quod actus perfectior, qui est forma substantialis, actione destituatur: quando scilicet formae accidentali conveniat.

V. Quantum ad tertium *, respondet Sanctus Thomas rationibus praedictae opinionis. [* Cf. init. Comment.; et num. I.]

Ad rationem quidem primam, quae erat Saracenorum, respondet quod, sicut forma dicitur ens non quasi ipsa habeat esse (scilicet primo), sed quia per eam compositum est; ita nec propria *fit*, sed incipit esse per hoc quod compositum sit reductum de potentia in actum quae est forma.

Adverte quod Sanctus Thomas ex his vult habere quod non oportet formam creari, licet ex materia non fiat: quia ipsa non est id quod fit, sed est id quo compositum fit; et consequenter nulla productio ad ipsam primo terminatur.

VI. *Ad primam rationem pro Platonis opinione et Avicennae* *, respondet quod non oportet ut habens formam quasi participatam recipiat eam immediate ab eo quod est essentialiter forma; sed immediate ab aliquo habente formam simili modo participatam, quod tamen agat virtute illius formae separatae, si qua sit talis. [* Num. I, 2.]

Adverte quod, sub dubitatione dixit de forma separata *si qua sit talis,* quia non putat verum esse ideas separatas quas Plato posuit; nec esse intelligentiam unam creatam cuius sit omnes formas substantiales inferioribus dare, ad modum Avicennae. Sed tamen, quia non est intentionis suae hoc loco de eorum positionibus disputare, ideo respondet admissa etiam eorum positione quantum ad esse illarum substantiarum separatarum.

2. *Ad secundam* respondet quod, licet omnis actio inferiorum corporum fiat per qualitates activas et passivas, quae sunt accidentia; non tamen oportet quod non producatur ex earum actione nisi accidens. Quia agunt virtute formae substantialis: et sic ex earum actione producuntur formae substantiales, inquantum agunt instrumentaliter in virtute formarum substantialium.

3. *Ad tertiam* dicit primo, quod in genitis ex putrefactione forma generatur non ex substantia separata immediate, sed ex agente corporali, scilicet ex caelesti corpore.

Dicit secundo quod, licet ad producendas aliquas formas imperfectas sufficiat virtus caelestis absque agente univoco, eo quod corpus caeleste sit primum alterans, in cuius virtute omnia moventia ad formam in istis inferioribus agunt; ad producendas tamen formas perfectiores, sicut sunt formae animalium perfectorum, requiritur cum agente caelesti agens univocum; quia talia animalia non generantur nisi ex semine, idest, nisi cum virtute corporis caelestis concurrente semine.

Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est

quod, licet hic non fiat mentio nisi de virtute corporis caelestis in productione eorum quae per putrefactionem generantur, in VII tamen *Metaph.*, lect. 8, ponit Sanctus Thomas, et est de mente Averrois XII *Metaph.*, commento 13, quod praeter virtutem corporis caelestis, *est etiam in materia ex qua generantur huiusmodi animalia, aliquod principium simile virtuti activae quae est in semine, ex quo huiusmodi animalium animae causantur.* Quia tamen huiusmodi principium et virtus non provenit ab anima, sicut virtus quae est in semine ex quo perfecta animalia generantur, sed tantum a corpore caelesti, *in quo virtualiter omnes formae generatae sicut in principio activo continentur;* ideo generatio horum soli corpori caelesti attribuitur hoc loco, et in aliis etiam locis *, diciturque se habere virtutem solis ad horum generationem sicut virtutem formativam quae est in semine in generatione perfectorum.

* Cf. I P., q. LXXI, a. unic., ad 1.

VII. Utrum autem idem secundum speciem possit ex putrefactione et ex semine generari? – videtur, secundum Sancti Thomae doctrinam, quod sic. Nam VII *Metaph.*, lect. 6 et lect. 8, ubi ex proposito hanc materiam determinat, tenet hoc de mente Aristotelis esse in naturis imperfectis.

Videtur autem hoc rationabile esse. Nam in multis huiusmodi, ut in apibus, quae Commentator videtur dicere utroque modo generari, XII *Metaph.*, comment. 18, videmus eandem figuram esse, eadem accidentia, easdem operationes, eosdem motus, eademque organa motus; item eadem conservantia, eademque corrumpentia; ex quibus solemus in cognitionem specierum devenire. Et hac ratione utitur Scotus ad confirmationem positionis Sancti Thomae, in I *Sent.*, d. II, q. 7 *. Est etiam expressa mens Aristotelis, VII *Metaph.*, text. 23 *, ut etiam ex textu graeco apparet, ubi ait quod *quaedam eadem et ex spermate fiunt et sine spermate.*

* Fol. 29 v a.

* S. Th. l. 6; Did. lib. VI, cap. VII, 4.

2. Sed circa hoc difficultatem faciunt, primo, verba Aristotelis, I de *Gen. Animal.*, cap. I et XVI, ubi vult quod *quae non ex coitu animalium prodeunt, sed ex putri materia, licet generent, non tamen sui generis prolem procreant.*

3. Secundo, difficultatem afferunt quaedam dicta Sancti Thomae quae contrarium sonare videntur. Nam Prima, q. LXXI, a. 1, ad 1, ait quod *illa quae naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.* – Primo quoque *Sent.*, d. X, a. 5, ait quod *idem in specie non est per putrefactionem et seminationem.* – *De Potentia* etiam, q. III, a. 11, ad 1, ait quod *animalia generata ex semine, et ex putrefactione, in genere conveniunt, et specie differunt.* – In *de Veritate* etiam, q. XII, a. 2, ad 4 *, videtur admittere quod *mures generati ex semine non possunt esse eiusdem speciei cum illis qui ex putrefactione generantur.*

* Cf. ipsum arg. 4.

4. Tertio, difficultatem afferunt rationes Averrois, VIII *Phys.*, commento 46, et in *Paraphrasi de Gen. Animal.*, lib. I, cap. I. Prima est. *Si materiae sunt diversae, et formae sunt diversae.* Sed constat aliam materiam esse rem putrem, et aliam sanguinem menstruum. Ergo etc. – Maior probatur. Tum quia alioquin *non esset forma propria huius materiae. Et tunc quodlibet posset ex quolibet generari.* – Tum quia *materiae essent otiosae.*

Secunda est. Si sic esset, tunc *eadem species esset a natura et a casu.* Hoc autem est falsum. Tum quia *quod fit a natura, opponitur ei quod fit a casu.* – Tum quia *nulla species est a casu.*

Tertia est. Si quod generatur ex semine, potest idem generari ab agente aequivoco per putrefactionem, *aut hoc fiet de necessitate et semper; aut in pluribus; aut raro.* Si primum, ergo nunquam generabitur ex semine. Si secundum, ergo naturaliter generabitur aequivoce, et sic raro generabitur ex semine: quod falsum esse constat. Si tertium, ergo generabitur a casu: hoc autem dictum est superius speciei repugnare. Ergo etc.

Quarta est. Unius rei est tantum unus modus procedendi ex alio. Ergo etc.

Ad rationem autem superius * adductam pro positione Sancti Thomae, dici posset, ex his quae in *Paraphrasi* adducta habentur, quod similitudo inter genita per putrefactionem et per seminationem, non necessario arguit identitatem specificam: *quia sensus non potest in omnibus iudicare id in quo species una est aut plures. Nam etiam inter naturale et artificiale tanta poterit esse similitudo quod iudicabitur ipsa esse unum secundum speciem:* ut patet de argento a natura genito, et de argento per artem alchimiae producto.

* In hoc num., *Videtur.*

VIII. Pro solutione istorum dubiorum, sciendum quod ea quae ex putrefactione generantur, sunt in duplici differentia. Quaedam enim sunt quae hunc determinatum generationis modum sibi natura vindicant, ut ab agente tantum aequivoco, et ex putri materia generentur. Quaedam vero sunt quae ita ab agente aequivoco ex putri materia generantur, quod etiam ab agente univoco per seminationem possunt generari. Utrumque autem genus ex suae naturae imperfectione hoc habet ut ab agente aequivoco generari possit ex materia putri, sed primum genus imperfectius est quam secundum: in primo enim genere vermes quidam collocantur, et huiusmodi; in secundo vero mures, ranae, et similia. Quae primo modo generantur ex putrefactione, constat quod cum nullo genito per seminationem idem specie esse possunt: repugnat enim quod talis natura per putrefactionem tantum generetur, et quod etiam per seminationem. Unde huiusmodi aut nullo modo generant: aut, si generant, diversum quiddam generant a sua specie, quod nec mas est nec femina, puta vermiculos quosdam, ut inquit Aristoteles loco allegato *, capite XVI. Quae autem secundo modo generantur, manifestum est quod cum aliquo per seminationem producto idem secundum speciem esse possunt. Et ideo non inconvenit ut sibi simile secundum speciem generent.

* Supra, n. VII, 2.

IX. Ad auctoritatem ergo Aristotelis * dicitur quod non est universaliter de omnibus genitis per putrefactionem intelligenda, sed de iis tantum quae ad primum genus spectant, quae inquam habent natura ut ex putri tantum materia et ab agente aequivoco generentur. Ex his enim aliqua sunt quae non generant, secundum Aristotelis mentem, in praedicto capite, ut culices et vermiculi: aliqua vero sunt quae generant quidem, sed alterum genus, ut pulices, muscae, et huiusmodi.

* Num. VII, 2.

Si instetur quod sit auctoritas praedicta universaliter de omnibus intelligenda, quia ratio quam adducit ad omnia se extendit, haec scilicet: *Si ex coitu eorum quae non ex animalibus orta sunt, animalia orirentur, haec, si eiusdem generis essent, primum quoque ortum parentum talem esse oporteret. Si autem dissimilia essent, sed quae coire inter se possent, rursus ex his alia quaedam natura procrearetur, et alia ex ea, et ita in infinitum* *: – dicitur quod haec ratio non universaliter concludit de omnibus, sed tantum de primo genere. Nam si ex his quae habent ut tantum ex putri materia et ab agente aequivoco generentur, produceretur aliquid simile secundum speciem per seminationem, sequitur quod et parentes essent talis naturae quae posset per seminationem procreari. Hoc autem est impossibile, per suppositum. Si etiam masculus et femina producerentur diversa a parentibus secundum speciem, et ipsa similiter alia diversa procrearent, et sic in infinitum: quod abhorret natura. – De secundo autem genere loquendo, non est inconveniens, si producant aliquid sui generis, quod et parentes habeant *similem ortum:* idest, quod habeant naturam quae simili modo in ipsis, quantum est ex se, procreari potuisset per seminationem.

* Loc. allegato, cap. I.

X. Ad difficultatem quae ex verbis Sancti Thomae oritur *, respondetur.

* Num. VII, 3.

Ad dictum Primae Partis, dicitur quod non intendit negare Sanctus Thomas quin aliqua genita ex semine possint etiam eadem secundum speciem ex putri materia generari; sed quod ea quae ex inclinatione et virtute activa propriae naturae generantur ex semine, non possunt, ex virtute huiusmodi suae naturae, per putrefactionem generari; virtus enim activa unius naturae ad unum modum producendi determinatur. Huic autem non repugnat quod possint per virtutem corporis caelestis, gerentem vicem virtutis talis naturae, ex putri materia generari.

Ad dictum Primi *Sent.*, dicitur similiter quod sensus illorum verborum est, idem in specie non esse, virtute

activa suae naturae, utroque illorum modorum. – Potest etiam dici sensum esse quod idem in specie non producitur per se ex seminatione et putrefactione, ad causas particulares comparando. Nam, ut inquit Sanctus Thomas VII *Metaph.* *, generatio animalis ex putrefactione, *si ad causas particulares hic inferius agentes referatur, invenitur per accidens et casualis:* quia praeter intentionem caloris, qui putredinem causat, est quod ex putrefactione hoc animal generetur.

* Lect. 6.

Ad dictum in Qu. *de Potentia*, dicitur quod intelligitur de iis quae ex putrefactione tantum, propter summam naturae imperfectionem, habent generari: non autem universaliter de omni per putrefactionem genito. Hunc autem sensum exprimit III *Sent.*, d. XXXIII *, a. 2, qu^a^. 4, ad 1, si bene inspiciatur.

* Qu. 1.

Ad dictum ex Qu. *de Ver.*, potest primo dici, quod secundum mentem Commentatoris loquitur. Unde et in arguendo ipsum allegat. – Potest secundo dici, quod non loquitur universaliter de toto genere murium ex putrefactione genitorum, sed de quadam eorum specie determinata, quae ex putrefactione tantum generari potest. Talis enim species distinguitur ab illa specie murium qui et ex seminatione et ex putrefactione possunt generari.

XI. – Ad rationes deinde ex Averroe sumptas * respondetur.

* Num. VII, 4.

Ad primam quidem dicitur quod materia proxima rei duplex est: una inexistens ac permanens in re genita, sicut caro et os materia humani corporis sunt; alia vero transiens et in re genita non permanens, sicut sanguis menstruus corporis humani materia est. Si maior de prima materia intelligatur, ipsa est universaliter vera. Sed dicitur quod materia talis in genitis ex semine et ex putrefactione quae eiusdem speciei sunt, eiusdem est rationis in utrisque: non enim virtute caelestis corporis ex putri materia tale animal generatur nisi per ipsam virtutem ad eam materiae dispositionem reducatur quam talis forma requirit. – Si vero intelligatur de secunda materia, ipsa habet veritatem in naturis tantum perfectis. Nam sunt naturae aliquae quae non tantum ex materia ad aliquam certam perfectionem reducta, tanquam ex materia transeunte, produci possunt, sed etiam ex materia imperfecte disposita et putri.

Ad primam eius probationem dicitur quod, licet cuiuslibet materiae specificae sit una forma specifica propria ex qua constituitur, non tamen oportet ut cuiuslibet huiusmodi materiae sit una propria forma, quae scilicet ex ipsa sola materia educi possit. Videmus enim in homine quod ex cibis diversarum specierum sanguinis natura generatur. – Non tamen sequitur quod quodlibet possit ex quolibet generari. Determinat enim sibi forma materiam alicuius generis determinati, ita quod ex materia extra illud genus educi non posset, licet ex speciebus pluribus illius generis educatur: licet enim ex multis speciebus rerum generetur sanguis, non tamen ex unaquaque re.

Ad secundam quoque probationem, patet quod consequentia falsa est.

2. Ad secundam rationem dicitur, iuxta doctrinam Aristotelis VII *Metaph.*, text. 22, et Sancti Thomae ibidem *, quod non inconvenit aliquam speciem secundum aliquod sui individuum fieri a natura, et secundum aliud fieri a casu, si ad causas particulares fiat relatio. Unde negatur falsitas consequentis, si ad ipsas causas particulares huiusmodi generatio referatur. – Si autem in virtutem caelestem referatur generatio ex putrefactione, negatur consequentia. *Est enim,* ut dicit ibidem Sanctus Thomas, *de intentione virtutis caelestis ut educantur in actu omnes formae quae sunt in potentia materiae.*

* Lect. 6. - Vid. num. VII, 1.

Ad primam improbationem consequentis, dicitur quod, licet fieri a natura et fieri a casu sint modi ex se oppositi, non inconvenit tamen ut, in ordine ad diversas causas, uni et eidem speciei conveniant. Inventio enim thesauri quae ab uno est intenta, alteri evenit per accidens.

Ad secundam dicitur quod, licet nulla tota species sit a casu, non inconvenit tamen quod aliquod individuum speciei, in ordine ad aliquam causarum inferiorum, eveniat a casu.

3. Ad tertiam rationem dicitur primo quod, si absolute loquamur, rarius huiusmodi animal generatur ex putrefactione quam ex seminatione.

Dicitur secundo quod, si in causam caelestem generatio ex putrefactione referatur, in pluribus evenit: pro maiori enim parte ex materia taliter putrefacta virtus caelestis animal huiusmodi generat. Ut enim superius de mente Sancti Thomae dictum est, *de intentione virtutis caelestis est ut omnes formae quae in materia sunt in potentia, educantur in actu.* Ideo, sicut aliae causae naturales effectus ad quos naturaliter inclinantur, pro maiori parte, si in materiam agant dispositam, producunt, ita et de caelo dicendum est.

Cum autem contra primum dictum instatur, quia tunc species esset a casu: – negatur consequentia. Quod enim absolute aliquid raro eveniat, non facit ut a casu evenire dicatur: alioquin coniunctio omnium planetarum in signo Piscium, quae rarissime evenit, diceretur a casu esse. Sed tunc dicitur aliquid a casu accidere quando, praeter intentionem agentis, eius effectui raro coniungitur, ut ex II *Physicorum* * patet.

* Cap. v, 5; S. Th. l. 8.

Cum etiam contra secundum dictum arguitur, quia tunc tale animal naturaliter aequivoce generabitur: dicitur quod hoc non est inconveniens. Dictum est enim et quod huiusmodi animalia, propter imperfectionem suae naturae, habent ut ab agente aequivoco produci possunt *; et quod virtus caelestis ad horum generationem inclinatur *.

* Num. VIII.
* Vide supra in hoc num., *Dicitur secundo.*

4. Ad quartam rationem, potest primo responderi quod assumptum illud habet veritatem in naturis tantum perfectis, non autem in naturis imperfectis.

Potest secundo responderi quod habet veritatem de modo quo a supposito naturae ipsa natura communicatur. Nam, cum suppositum naturae, inquantum huiusmodi, non generet nisi virtute activa talis naturae; virtus autem naturae ad unum modum communicationis limitetur: sequitur quod ipsum naturae suppositum uno tantum modo generat. Huic autem non repugnat quod a virtute universali possit etiam talis natura alio modo communicari.

Si autem contra hoc instetur, quia productiones diversarum rationum ad terminos specie distinctos terminantur, cum motus accipiant speciem ex terminis: – dicitur quod hoc verum est de productionibus quae sunt diversarum rationum essentialiter, non autem de iis quae accidentaliter sunt diversarum rationum, cuiusmodi sunt generatio per putrefactionem, et generatio per seminationem, eiusdem naturae specificae. Haec enim non sunt diversarum rationum nisi quia una est ab agente univoco, alia vero ab agente aequivoco, non quidem ut ab agente univoco distinguitur, sed ut ipsius agentis univoci virtutem in se continet.

5. Attendendum autem quod, licet Commentator, ex rationibus adductis, videatur opinioni Sancti Thomae repugnare; ex iis tamen quae alibi dicit, videtur quod illi opinioni concordet. Nam de igne, quem constat aliquando ab agente univoco generari, ponit, III *Caeli*, commento 56, et XII *Metaph.*, commento 18, quod etiam per motum localem, et ex lapide, et consequenter ab agente aequivoco generetur. Propter quod videtur aliquibus quod dictum ipsius VIII *Phys.*, sit de naturis perfectis dumtaxat, de quibus tantum ibi exemplificat, intelligendum.

6. Ad responsionem autem quae data est ad rationem pro opinione Sancti Thomae *, dicitur quod non satisfacit. Dato enim quod aliquando, propter similitudinem in figura et colore, non possimus perspicuo diversitatem aliquorum specificam cernere; similitudo tamen in figura, et operatione, et motu atque motuum organis, convenientiaque in eisdem conservantibus et corrumpentibus, non videtur esse inter ea quae diversa sunt specie. Et ideo convenientia in istis identitatis specificae sufficiens indicium est. Non enim a posteriori aliter in cognitionem unitatis aut diversitatis specificae devenimus nisi ex horum consideratione.

* Num. VII, 4, *Ad rationem.*

XII. Ad primam rationem Avicebron *, dicit primo Sanctus Thomas quod quantitas non impedit actionem formae nisi per accidens, inquantum omnis quantitas con-

* Num. I, 3.

tinua est in materia: forma autem quae est in materia, cum sit minoris actualitatis, est etiam minoris virtutis in agendo.

Dicit secundo quod, supposito modo actionis quam forma in materia existens habere potest, quantitas non minuit, sed magis auget actionem et motum naturalem: licet corpora gravia sint tardioris motus innaturalis, cum fuerint maioris quantitatis.

Circa illam propositionem, *Omnis quantitas continua est in materia,* adverte quod determinat se Sanctus Thomas ad quantitatem *continuam:* et quia de illa intendebat obiectio; et quia secundum aliquos quantitas discreta invenitur etiam in rebus immaterialibus. Licet enim apud ipsum quantitas discreta inveniatur tantum in rebus ma- *I P., q. xxx, a. 3 terialibus, sicut et continua*; ut tamen absolutior sit eius responsio, et magis a calumnia aliena, determinavit se ad quantitatem continuam, de qua nullus in via Aristotelis dubitat quin materiam consequatur.

2. Ad secundam dicit primo quod, licet corporalis substantia sit infima in ordine rerum, non tamen oportet ut omne corpus careat actione: quia etiam inter corpora unum est superius, et formalius, et magis activum altero; ut patet de igne respectu inferiorum corporum.

Dicit secundo, quod nec etiam infimum corpus excluditur ab agendo. Quia omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur aliud corpus secundum suam materiam ut subiectum, inquantum eius materia est in potentia ad formam agentis. Quod si e converso etiam ad formam corporis patientis sit in potentia materia corporis agentis, erunt agentia et patientia ad invicem: ut in elementis accidit. Sin autem, unum erit agens tantum, alterum vero tantum patiens respectu illius: sicut se habet caelum ad elementa.

3. Ad tertiam respondet negando quod corpus sit in maxima distantia a Deo. Materia enim prima, quae est pura potentia, est illa quae maxime distat a Deo, qui est actus purus. Ideo ipsius est pati tantum, non autem agere. Corpora vero accedunt ad divinam similitudinem inquantum habent formam. Ideo agunt secundum quod formam habent, patiuntur vero secundum quod habent materiam.

XIII. Ad rationem Maurorum* respondet quod ridicula est. Quia non dicitur corpus calidum calefacere quasi idem numero calor qui est in calefaciente corpore, transeat in corpus calefactum: sed quia virtute eius fit alius calor numero actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia. Et hoc est commune omni agenti naturali. * Num 1, 4.

Adverte ex Sancto Thoma, *Pot.*, q. III, a. 7, quod illa propositio, *Idem accidens non migrat de subiecto in subiectum,* intelligitur *de eodem accidente secundum numerum: non autem quin simile secundum speciem, virtute accidentis in aliquo subiecto existentis, in aliud subiectum induci possit.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM

A 57 r. b 11.

QUOMODO IDEM EFFECTUS SIT A DEO ET A NATURA AGENTE.

Quibusdam autem difficile videtur ad intelligendum quod effectus naturales et Deo attribuantur et naturali agenti.

Nam una actio a duobus agentibus non videtur progredi posse. Si igitur actio per quam effectus naturalis producitur, procedit a corpore naturali, non procedit a Deo.

Item. Quod potest fieri sufficienter per unum, superfluum est si per multa fiat: videmus enim quod natura non facit per duo instrumenta quod potest facere per unum. Cum igitur virtus divina sufficiens sit ad producendos effectus naturales, superfluum est adhibere ad eosdem effectus producendos etiam naturales virtutes: vel, si virtus naturalis sufficienter proprium effectum producit, superfluum est quod divina ad eundem effectum agat.

Praeterea. Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Non videtur igitur esse possibile quod eosdem effectus Deus producere dicatur quos res naturales producunt.

Haec autem difficultatem non afferunt si praemissa considerentur. In quolibet enim agente est duo considerare, scilicet rem ipsam quae agit, et virtutem qua agit: sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; aut etiam applicat eam ad agendum, sicut artifex applicat instrumentum ad proprium effectum; cui tamen non dat formam per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet ergo quod actio inferioris agentis non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium: agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum: nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute proximi superioris; et virtus illius hoc habet ex virtute superioris; et sic virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata; sicut patet in principiis demonstrationum, quorum primum est immediatum. Sicut igitur non est inconveniens quod una actio producatur ex aliquo agente et eius virtute, ita non est inconveniens quod producatur idem effectus ab inferiori agente et Deo: ab utroque immediate, licet alio et alio modo.

2 et Deo attribuantur A *solus*; Deo attribuantur GZ, attribuantur Deo *ceteri*. 6 effectus *hic* A *solus*; *post* naturalis. 9 si per multa fiat A *solus*; quod fiat per multa. enim *om* EG. 16 divina A *solus*; virtus *addunt*.

3 ipsam] suam GZ *et supra ras.* N. 6 non dat formam A *solus*; non dat EG, non dat virtutem sEG, interdum formam non dat *ceteri*. 16 proximi *hic* A *solus*; *post* superioris. 17 hoc habet ex virtute superioris A *solus*; hoc ex virtute sui superioris EsGN, ex hac virtute sui superioris G, ex virtute sui superioris X*b*, ex virtute superioris *ceteri*. 25 et Deo *om* C, et a Deo EP, et a Deo et W, et ideo GY.

Patet etiam quod, etsi res naturalis producat proprium effectum, non est superfluum quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit ipsum nisi virtute divina.

Neque est superfluum, si Deus per seipsum potest omnes effectus naturales producere, quod per quasdam alias causas producantur. Non enim hoc est ex insufficientia divinae virtutis, sed ex immensitate bonitatis ipsius, per quam suam similitudinem rebus communicare voluit non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod aliorum causae essent: his enim duobus modis creaturae communiter omnes divinam similitudinem consequuntur, ut supra * ostensum est. – Per hoc etiam decor ordinis in rebus creatis apparet. * Cap. xx, xxi.

Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus.

---

1 etsi CE; si.
6 etiam FGNZ*b*: autem.

Commentaria Ferrariensis

Exclusa opinione illorum qui proprias actiones a rebus creatis subtrahebant, vult Sanctus Thomas solvere quaedam dubia quae aliquibus circa praemissa difficultatem afferunt *. Non enim videtur aliquibus possibile esse quod effectus naturales attribuantur Deo et naturali agenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Et arguunt primo sic* *. Una actio a duobus agentibus non videtur posse progredi. Ergo etc.

* Cf. num. II.

Secundo *. Divina virtus sufficit ad effectus naturales producendos. Ergo superfluum est adhibere naturales virtutes. Vel, si naturalis virtus sufficit, superfluum est quod divina virtus agat. Ergo etc.

* Cf. num. IX.

Tertio *. Si Deus totum effectum naturalem producit, nihil relinquitur de effectu naturali agenti ad producendum. Ergo etc.

* Cf. num. X.

II. *Ad primum* respondet Sanctus Thomas quod, cum in quolibet agente sit considerare rem quae agit, et virtutem per quam agit, virtus inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis, inquantum superius agens dat virtutem inferiori agenti per quam agit; vel conservat eam; vel applicat ad agendum, dando illi solum motum. Ideo actio inferioris agentis fit ab eo non solum per propriam virtutem, sed etiam per virtutem omnium superiorum agentium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus primi agentis invenitur immediata ad producendum effectum. Ex quo sequitur quod, sicut non est inconveniens unam actionem procedere ab agente et eius virtute, ita non est inconveniens eundem effectum a Deo et inferiori agente immediate produci, licet alio et alio modo: a Deo scilicet immediatione virtutis; ab inferiori vero agente immediatione suppositi agentis.

2. Circa illam propositionem, *Superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, vel applicat ad agendum,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae *Pot.*, q. III, a. 7, ad 7, quod duplex vis ad agendum rebus creatis inest dum agunt. Una est *forma habens esse firmum et ratum in natura,* per quam agunt tanquam propria et naturali virtute. Alia est vis quae est *intentio sola virtutis divinae, habens esse incompletum, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento:* et ista vis non convenit rebus nisi quando actualiter operantur et agunt tanquam divinae virtutis instrumenta; sicut et virtus artis non remanet in instrumento nisi quando ipso utitur ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem: sed secundam tantum illis communicat dum eas ad operationem applicat. Ideo dixit Sanctus Thomas quod superius agens dat inferiori agenti virtutem per quam agit; *vel conservat eam,* quod pertinet ad primam virtutem; vel *applicat ad agendum,* quod per secundam virtutem efficitur.

III. De immediatione virtutis et suppositi dictum est in praecedentibus *: ideo satis est nunc unum exoriens dubium excludere. Videtur enim quod virtus supremi agentis non sit productiva effectus quasi causa immediata, ut hic dicitur. Sicut enim primum agens operatur per secunda agentia tanquam per instrumenta, ita virtus primi agentis utitur virtutibus secundorum agentium tanquam instrumentis. Sed quia primum agens operatur per secunda tanquam per instrumenta, ipsum non dicitur agens immediatum, sed mediatum: et infimum agens, ut hic dicitur, est immediatum activum. Ergo, quia primi agentis virtus agit per virtutes secundorum tanquam per instrumenta, ipsa non erit immediata causa effectus, sed mediata.

* Cap. LXVIII, Comment. num. IV.

2. Respondetur quod in hac obiectione accidit deceptio quia accipitur ordo eodem modo in virtutibus, et in suppositis agentibus, cum dicimus unum operari per alterum; et eodem modo accipitur immediatio. Hoc autem non sic est: sed ordo qui consideratur in suppositis, cum dicimus unum suppositum per aliud operari, est ordo descensus; ordo vero qui in virtutibus consideratur, est ordo ascensus. Cum enim dicimus unum suppositum agere per aliud, intelligimus quod agit per ipsum tanquam per instrumentum ab eo motum ad aliquod producendum: sicut cum dicimus fabrum lignarium facere scamnum per serram. Et ideo, si multa agentia ad unam operationem concurrunt, dum dicimus unum operari per aliud, ibi consideratur descensus quidam a supremo agente non moto usque ad infimum agens motum. Sed cum dicimus virtutem unius agere per virtutem alterius, intelligimus ipsius virtutem ab alterius virtute tanquam ab agente, sive tanquam a superiori forma, dependere, inquantum ab ipsa ad suam operationem movetur. Et sic, ubi multae virtutes fuerint subordinatae, ut una dicatur per alteram operari, ibi consideratur ascensus quidam a virtutibus motis ad virtutes moventes. – Ex quo sequitur quod, cum dicimus aliquod agens esse immediatum, intelligimus post ipsum non esse aliud suppositum agens ab ipso motum. Cum autem dicimus aliquam virtutem esse immediate productivam effectus, intelligimus ipsam non habere ante se aliam virtutem a qua moveatur, sed ipsam esse ex se productivam effectus, ut hic dicitur. Unde hanc immediationem virtutis assimilat Sanctus Thomas immediationi primi principii: nam et primum principium dicitur immediatum, quia ex propriis terminis virtutem habet, et veritas ipsius a nullius alterius propositionis veritate dependet.

3. Cum ergo dicitur quod, sicut primum agens operatur per secunda agentia tanquam per instrumenta, ita virtus primi agentis utitur virtutibus secundorum agentium tanquam instrumentis: hoc admisso, negari potest consequentia. Quia, ut ostensum est, alia est immediatio suppositi agentis, et alia immediatio virtutis, secundum quod ipsis utuntur philosophi.

Potest etiam negari illud assumptum. Quia ratio instrumenti convenit proprie ipsi agenti, non autem virtuti instrumenti. Et si aliqua virtus dicatur virtus instrumentalis, hoc non dicitur quasi ipsa virtus sit instrumentum, sed quia est instrumenti virtus.

Si autem velimus alio modo uti vocabulis quam philosophi utantur, et vocare virtutem immediate agentem illam qua nulla est inferior virtus mota ad productionem effectus; sic nullum inconveniens esset dicere quod, sicut

primum agens non est immediatum effectui secundum suppositum, ita neque est immediatum secundum virtutem. Sed hoc esset abuti vocabulis in philosophia.

IV. Sed circa praedicta adhuc dubitatur. Nam videtur Sanctus Thomas oppositum eius quod hic dicitur, alibi dicere. Hic enim ait quod iidem effectus proveniunt a Deo immediate immediatione virtutis, ab inferioribus autem immediate immediatione suppositi. In Primo autem *Sent.*, d. xxxvii, q. i, a. 1, ad 4, videtur velle quod Deus sit immediata causa omnium etiam immediatione suppositi. Nam postquam dixit quod virtus Dei est *immediatissima* omnibus, subiungit: *Sed quia ipsemet est sua virtus, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans: quod in aliis causis non contingit.* – In QQ. etiam *de Potentia Dei*, q. iii, a. 7, in fine, postquam conclusit quod *Deus est causa operationis cuiuslibet inquantum eius virtute omnis alia virtus agit,* subiungit: *Et cum iis coniunxerimus quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra quamlibet rem sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur.* Ex quibus videtur velle quod Deus in omnibus immediate operetur, non tantum immediatione virtutis, sed etiam immediatione suppositi.

V. Ad evidentiam huius dubii, notandum est primo, quod differentia est inter agens corporeum et Deum, quantum ad existentiam in rebus et simultatem cum eis. Quia substantia rei corporeae non dicitur esse in alia re, proprie loquendo, a se distincta, nisi quia localiter ab ea continetur: unde unum corpus esse in alio est ipsum ab alio localiter contineri. Similiter unum corpus non dicitur simul esse cum alio corpore, nisi aut quia ambo sunt in eodem loco, sicut miraculose fieri potest; aut quia sunt immediate situata, ita videlicet quod inter situm unius et situm alterius non mediat alterius corporis situs. Deus autem, secundum proprium modum suum et aliarum substantiarum separatarum, dicitur esse in rebus quantum ad substantiam et essentiam suam, non per localem continentiam et situalem, sed per causalitatem. Unde ipsius substantiam esse in rebus est ipsum esse causam immediatam, idest, habere habitudinem agentis proximi ad ipsas res. Et similiter ipsum esse simul cum rebus, est ipsum esse rerum immediatam causam.

Considerandum secundo, quod aliter dicitur absolute aliquod agens corporeum esse agens immediatum, et aliter Deus. Agens enim corporeum dicitur agens immediatum quando inter situm suae substantiae et situm sui effectus non mediat situaliter aliud agens corporeum ab ipso motum. Non enim dicitur substantia corporea immediata alteri nisi quia extremitas suae quantitatis est simul cum extremitate quantitatis sui effectus, aut passi in quod agit: ut patet ex his quae dicuntur IV *Physicorum* *. Sed Deus absolute dicitur agens immediatum alicuius rei quando inter ipsum et effectum non est aliud agens secundum ordinem causalitatis, non autem secundum ordinem situs.

* Cf. cap. iv, 4 sq.; s. Th. lect. 5.

Sciendum tertio quod, quia substantia corporea non est idem cum virtute qua agit, non oportet, si virtus eius est in aliqua re extrinseca, quod in ea sit sua substantia: cum substantia eius non dicatur esse nisi ubi situaliter collocatur; virtus autem dicatur esse etiam ubi aliquid per ipsam causaliter attingitur. Quia vero substantia divina est idem quod sua virtus, ideo ubi est eius virtus, ibi est et eius substantia. Ex quo sequitur quod, si proprie volumus loqui, non sufficit ad hoc ut corpus aliquod dicatur in aliud immediate agere, quod virtus eius sit immediata passo secundum causalitatem: sed requiritur etiam quod ipsum agens sit proximum passo situaliter et secundum suppositum agens; quia immediatio in corporibus, proprie loquendo, attenditur secundum ordinem situs. Unde, quamvis virtus solis, in ordine virtutum corporalium, dicatur immediata iis quae in visceribus terrae generantur, inquantum proxima agentia virtute eius operantur, non tamen convenienter dicitur quod sol est illorum agens immediatum: cum inter ipsum et illa multa sint agentia corporalia media secundum situm. Et quando dicimus quod sol immediate illa generat, illud improprie dicitur: quia videlicet dicitur illa generare, non quia ipse agat, sed eo quod agentia proxima eius virtute generent. – Ad hoc autem quod Deus dicatur agens immediatum absolute, sufficit ut eius virtus sit immediata causaliter. Quia immediatio in Deo est tantum secundum ordinem causalitatis. Et ideo, cum sua substantia sit idem quod sua virtus, ubi est sua virtus, est etiam sua substantia, et ipsa causat immediate id quod ab eius virtute immediate causatur.

Sciendum quarto, quod aliud est dicere absolute Deum esse agens immediate in omnibus rebus: et aliud est dicere Deum esse agens in omnibus immediate *immediatione suppositi.* Quia ad primum sufficit quod res immediate attingat sua virtute, idest, quod ipse sit agens, et inter ipsam virtutem Dei et effectum non sit aliqua virtus superior per quam agat: cum enim sit idem in ipso agens et virtus, non tantum dicitur quod alia agentia agant in virtute ipsius, sed etiam quod ipse agit immediate sua virtute. Ad secundum vero requiritur quod inter Deum et res nulla sit causa ipsi co-agens tanquam ab ipso mota, sed quod se solo proxime operetur.

VI. Ad dubium ergo dicitur primo, quod non est mens Sancti Thomae, ubi allegatur, quod Deus differat ab aliis agentibus quia illa agant immediate immediatione suppositi tantum, Deus autem agat immediate et immediatione virtutis et immediatione suppositi: quia istud implicaret. Si enim Deus esset immediate agens immediatione suppositi in omnibus effectibus aliarum causarum, aliae causae non agerent immediate immediatione suppositi: – nisi diceremus quod inter Deum et alias causas non est ordo per se in causando, secundum supposita agentia: cuius oppositum omnis schola et philosophorum et theologorum tenet, et maxime apparet in hoc loco ex Sancto Thoma, et in aliis locis allegatis.

Dicitur secundo, quod mens eius est quod Deus non solum ad effectus aliarum causarum sic se habet quod virtus eius sit effectibus immediata, et ipsae causae dicantur agere immediate per eius virtutem, non autem ipse dicatur absolute sua virtute immediate agere sicut accidit in primo agente corporali, ut declaravimus: sed, sicut virtus eius est omnibus rebus immediata, et est principium *quo* agendi in omnibus, ita ipse dicitur agere sua virtute immediate ut principium *quod* absolute, cum sit idem realiter cum ipsa, et ubi est virtus eius secundum causalitatem, sit etiam ipse Deus eodem modo. In hoc enim differt Deus ab aliis primis agentibus quae sunt corpora, respectu effectus a proxima causa producti, quia primum agens corporeum non dicitur proprie immediatum agens sicut *quod*, sed tantum virtus eius est sicut *quo* inferiora agentia agunt, quia non est in inferioribus agentibus secundum suam substantiam in quibus est sua virtus, neque est idem quod virtus ipsa, ut idem sit agens *quo* et agens *quod:* Deus autem, quia est idem quod sua virtus, et est ubi ipsa est, non tantum habet ut eius virtus sit *quo* agentia secunda agant, sed etiam habet ut sit agens *quod*, in eodem ordine quo sua virtus est agens *quo;* ut scilicet immediate agat immediatione virtutis, et non per virtutem alterius agentis; et ut dici absolute possit: *Deus immediate in omnibus operatur.*

Cum hoc autem stat quod aliqua agat mediate mediatione suppositi: dum causis naturalibus utitur tanquam instrumentis non solum virtutis suae, sicut inferiores causae corporeae sunt instrumentum virtutum superiorum corporum, sed etiam ipsius Dei agentis.

VII. Sed circa istam responsionem remanent quaedam dubia. Primum est: nam, secundum dicta, verum est, absolute loquendo, quod Deus immediate producit unumquodque, quia sua virtute immediate attingit omnia. Et hoc videtur ab omnibus concessum. Ergo vanum est quaerere utrum Deus sit causa omnium immediata: an aliquorum sit causa mediata, aliquorum vero immediata. Et tamen hoc a praeclarissimis philosophis in dubium vertitur, et aliqui dicunt Deum aliqua immediate produxisse, aliqua vero mediate.

Secundum dubium est. Aut loquimur de virtute divina secundum seipsam, ut est in Deo: aut quantum ad eius

intentionem et similitudinem in agentibus inferioribus receptam. Si primo modo, non est verum quod ipsa sit in agentibus inferioribus, sed est tantum in Deo: sicut et Dei sapientia in solo Deo est secundum seipsam. Si vero secundo modo loquamur, sic falsum est quod Deus sit ipsa virtus: cum virtus illo modo sit accidens in creatura.

VIII. Ad primum dupliciter potest responderi. Primo quod, dum philosophi quaerunt utrum Deus sit causa effectiva immediata omnium, non quaerunt de immediatione virtutis: quia hoc pro manifesto et confesso tenent. Sed quaerunt de immediatione suppositi: an scilicet omnia per se solum produxerit in esse, nullo alio agente cooperante; vel potius aliqua per se solum produxerit, alia vero produxerit aliis causis cooperantibus. Et sic non est vanum quaesitum, sed multas patitur difficultates.

Secundo responderi potest quod non ab omnibus philosophis conceditur quod Deus agat immediate in omnibus rebus secundum virtutem, eo modo quo nos dicimus virtutem divinam esse omnibus immediatam, quia videlicet per se omnem rem attingit, et nulla causa agit nisi inquantum virtus primi agentis eam applicat ad operationem et ea utitur sicut instrumento: sed aliqui dixerunt quod Deus quaedam immediate produxit, ipsa scilicet sua virtute attingendo; quaedam vero mediate, dando videlicet causis ipsorum virtutes naturales quibus operantur, et eas in esse conservando, non autem illa sua virtute immediate attingendo. Et ideo convenienter etiam quaeritur a philosophis, an Deus omnia secundum suam virtutem immediate producat.

2. Ad secundum dubium respondetur quod accidit deceptio quia imaginamur divinam virtutem esse in rebus eo modo quo forma substantialis aut accidentalis dicitur esse in suo susceptivo: cum tamen ipsam esse in rebus non sit ipsam rebus per modum formae inhaerere, sed res contingere eas in esse producendo. Dicitur ergo quod loquimur de virtute divina secundum quod in se est. – Cum autem arguitur contra, quia sic non est in causis inferioribus: negatur. Dicitur enim quod est in causis inferioribus per modum operantis in illas, licet non per modum formae inhaerentis. Agit enim immediate quandam sui participationem in omnibus causis inferioribus, et cum illa participata similitudine simul immediate ipsarum effectus attingit. Accipitur enim tanquam una virtus ipsa virtus in Deo existens, et eius intentio in causis inferioribus producta: sicut ars quae est in mente artificis, et eius intentio in instrumento recepta, pro una virtute accipiuntur.

IX. *Ad secundum* *, negat Sanctus Thomas consequentiam. Non enim est superfluum, si res naturalis producat proprium effectum, quod Deus illum producat: quia res naturalis non producit illum nisi virtute divina. * Num. 1, *Secundo.*

Neque etiam superfluum est, si Deus potest per seipsum omnes effectus naturales producere, quod per alias quasdam causas producantur. Quia ex immensitate bonitatis suae voluit suam similitudinem rebus communicare non solum quantum ad hoc quod essent, sed etiam quantum ad hoc quod essent aliorum causae. – Et etiam quia per hoc decor ordinis in rebus creatis apparet.

Adverte quod, cum dicatur superfluum ad operationem aut quod non est ad operationem necessarium; aut quod non solum non est necessarium, sed etiam propter nullum bonum, aut propter nullam utilitatem adducitur: cum dicitur quod res naturalis non producit effectum nisi virtute divina, datur intelligi quod non est superfluum Deum agere ad effectum naturae, quasi sine ipso talis effectus produci possit. Immo necessarium est Deum agere ad talem effectum: quia, remota virtute divina, per quam res naturalis agit, ipsa non posset agere; sicut, remota virtute artis, serra non posset scamnum operari. – Cum vero dicitur Deum suam similitudinem voluisse rebus communicare et quantum ad esse et quantum ad operari: datur intelligi non esse superfluam actionem rerum creatarum in productione effectuum Dei secundo modo. Quia, licet non sit necessaria quasi sine ipsa Deus effectum producere non possit, ex hoc tamen magis manifestatur divina bonitas, et maior decor in rebus creatis apparet, et sic non inutiliter concurrit.

X. *Ad tertium* *, negat assumptum. Totus enim effectus ab utroque agente fit, sed secundum alium modum: sicut totus effectus attribuitur et principali agenti et instrumento, uni scilicet tanquam ex se operanti, alteri vero tanquam operanti in virtute alterius. * Num. 1, *Tertio.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM PRIMUM

Fragm. A 57v b9, usque ad *clamans* in ima columna; et 58r b5 – b28.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT TOTALITER MALUM A REBUS.

Ex his autem apparet quod divina providentia, qua res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.

Divina enim gubernatio, qua Deus operatur in rebus, non excludit operationem causarum secundarum, sicut iam ostensum est *. Contingit autem provenire defectum in effectu propter defectum causae secundae agentis, absque eo quod sit defectus in primo agente: sicut cum in effectu artificis habentis perfecte artem, contingit aliquis defectus propter instrumenti defectum; et sicut hominem cuius vis motiva est fortis, contingit claudicare, non propter defectum virtutis motivae, sed propter tibiae curvitatem. Contingit igitur in his quae aguntur et gubernantur a Deo, aliquem defectum et aliquod malum inveniri, propter defectum agentium secundorum, licet in ipso Deo nullus sit defectus.

* Cap. LXIX sq.

Amplius. Perfecta bonitas in rebus creatis non inveniretur nisi esset ordo bonitatis in eis, ut scilicet quaedam sint aliis meliora: non enim implerentur omnes gradus possibiles bonitatis; neque etiam aliqua creatura Deo similaretur quantum ad hoc quod alteri emineret. Tolleretur etiam summus decor a rebus, si ab eis ordo distinctorum et disparium tolleretur. Et quod est amplius, tolleretur multitudo a rebus, inae-

1 autem αDY; etiam. 2 qua A *solus*; quae. 5 operatur *hic* A *solus*; *post* in rebus. 7 secundarum] suarum EG. 8 autem *om* EG.
4 agentium *hic* A *solus*; *post* secundorum. 7 inveniretur X*b*; invenitur. 8 aliis *post* meliora GZ. 9 omnes *ante* implerentur GZ, *ante et post* E. 10 neque etiam] sed etiam αNsZ, neque (etiam *supra ras.*) X, si non D. similaretur] assimilaretur NZP*c*. 11 emineret DW*b*P*c*; *om* E, enumeretur *ceteri.*

qualitate bonitatis sublata: cum per differentias quibus res ad invicem differunt, unum altero melius existat; sicut animatum inanimato, et rationale irrationali. Et sic, si aequalitas omnimoda esset in rebus, non esset nisi unum bonum creatum: quod manifeste perfectioni derogat creaturae. Gradus autem bonitatis superior est ut aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere: inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere. Utrumque igitur gradum bonitatis perfectio universi requirit. Ad providentiam autem gubernantis pertinet perfectionem in rebus gubernatis servare, non autem eam minuere. Igitur non pertinet ad divinam providentiam ut omnino excludat a rebus potentiam deficiendi a bono. Hanc autem potentiam sequitur malum: quia quod potest deficere, quandoque deficit*. Et ipse defectus boni malum est, ut supra* ostensum est. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens ut omnino malum a rebus prohibeat.

* Cf. XI *Metaph.*, VI, 4; s. Th. XII, l. 5.
* Cap. VII.

Adhuc. Optimum in gubernatione qualibet est ut rebus gubernatis secundum modum suum provideatur: in hoc enim regiminis iustitia consistit. Sicut igitur esset contra rationem humani regiminis si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia, – nisi forte quandoque ad horam, propter aliquam necessitatem, – ita esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ex hoc autem quod creaturae sic agunt, sequitur corruptio et malum in rebus: cum, propter contrarietatem et repugnantiam quae est in rebus, una res sit alterius corruptiva. Non est igitur ad divinam providentiam pertinens † malum omnino a rebus gubernatis excludere.

† Explicit primum fragm. A.

Item. Impossibile est quod agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, sicut ex superioribus* apparet. Prohibere autem cuiuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam eius qui est omnis boni causa: sic enim multa bona subtraherentur ab universitate rerum; sicut, si subtraheretur igni intentio generandi sibi simile, ad quam sequitur hoc malum quod est corruptio rerum combustibilium, tolleretur hoc bonum quod est generatio ignis, et conservatio ipsius secundum suam speciem. Non est igitur divinae providentiae malum totaliter a rebus excludere.

* Cap. III, IV.

Adhuc. Multa bona sunt in rebus quae, nisi mala essent, locum non haberent: sicut non esset patientia iustorum si non esset malignitas persequentium; nec esset locus iustitiae vindicanti si delicta non essent; in rebus etiam naturalibus non esset unius generatio nisi esset alterius corruptio. Si ergo malum totaliter ab universitate rerum per divinam providentiam excluderetur, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui. Quod esse non debet: quia virtuosius est bonum in bonitate quam in malitia malum, sicut ex superioribus* patet. Igitur non debet per divinam providentiam totaliter malum excludi a rebus.

* Cap. XI, XII.

Amplius. Bonum totius praeminet bono partis. Ad providum igitur gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto: sicut artifex abscondit fundamenta sub terra ut tota domus habeat firmitatem. Sed si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi, cuius pulcritudo ex ordinata malorum et bonorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et tamen ex eis quaedam bona consequuntur, ex providentia gubernantis: sicut et silentii interpositio facit cantilenam esse suavem. Non igitur per divinam providentiam debuit malum a rebus excludi.

Adhuc. Res aliae, et praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem. Si autem nulla mala essent in rebus, multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad boni desiderium vel amorem. Nam bonum ex comparatione mali magis cognoscitur; et dum aliqua mala perpetimur, ardentius bona optamus; sicut quantum bonum sit sanitas, infirmi maxime cognoscunt; qui etiam ad eam magis exardent quam sani. Non igitur pertinet ad divinam providentiam mala a rebus totaliter excludere.

Propter quod dicitur, *Isaiae* XLV[7]: *Faciens pacem et creans malum.* Et Amos III[6]: *Non est malum in civitate quod Deus non faciat.*

† Per haec autem excluditur quorundam error qui, propter hoc quod mala in mundo evenire videbant, dicebant Deum non esse: sicut Boetius, in I *de Cons.**, introducit quendam philosophum quaerentem: *Si Deus est, unde malum?* Esset autem e contrario arguendum: *Si malum est, Deus est.* Non enim esset malum sublato ordine boni, cuius privatio est malum. Hic autem ordo non esset, si Deus non esset.

† Incipit secundum fragm. A.
* Prosa IV.

Tollitur etiam et erroris occasio per praemissa illis qui divinam providentiam usque ad haec corruptibilia extendi negabant, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant; sola autem incorruptibilia divinae providentiae subdi

---

2 ad invicem] ab invicem P*c*. 6 creatum *om* GZ. 8 a bonitate *hic* A *solus*; *post* deficere. 12 autem *casu deest in* A; *om* CEG, itaque *post* gubernantis Y. 13 servare EGZ*b*; conservare. 18 boni malum est DWsYP*c*; bonitatis malum est C, boni etiam malum est NZ, boni in malum est *ceteri*. 20 a rebus EXsG; *om* GZ, gubernatis *addunt ceteri*. 22 qualibet *om* GZ. 24 regiminis iustitia] (ratio W) regiminis iusta αW. 36 malum... b 39 non faciat *lacuna in* A. 44 rerum] eorum EGZ. 52 sicut] sicut si EGZ*b*; *statim* si *om* Z*b*.

1 vindicanti] vindicandi D*cd*, indicandi G, iudicandi EZ, vindicantis W, vindicativae P. 9 Igitur non debet] non oportet G, non oportet igitur EsG, non igitur oportet *b*. 11 praeminet] praeeminet NZsEY*b*Pc; primum X, praemium pEGY. 12 providum] providendum αEZ, providentiae N. prudentem P. 15 fundamenta] fundamentum P*c*. 19 malorum et bonorum] bonorum et malorum GZ*b*Pc. 28 cognitionem] veri cognitionem N. 29 boni] bonum EGZ. 31 perpetimur] perpetrantur GZP*c*, perpetramus N, percipimus *expuncto*, perpetramus Y *quod corrigitur in* perpetimus. 34 sani] alii E, agitur G, prius sG. 36 a rebus] in rebus EG. 37 dicitur *om* EGZ. 39 faciat] facit αNW, fecerit *b*Pc. 40 Per haec *reincipiens* A *solus*; Per hoc. 44 unde malum] unum malum αZ, nullum malum est *c*, unde malum est P*d*. 45 e contrario] e converso EGNWYZ.

dicebant, in quibus nullus defectus, nec malum aliquod invenitur.

Per haec etiam tollitur errandi occasio Manichaeis, qui duo prima principia agentia posuerunt, bonum et malum *, quasi malum sub providentia boni Dei locum habere non posset.

* Aug. *de Haeres.*, XLVI.

Solvitur etiam et quorundam dubitatio: utrum scilicet actiones malae sint a Deo? Nam cum ostensum sit * omne agens actionem suam producere inquantum agit virtute divina, et ex hoc, Deum esse omnium et effectuum et actionum causam; itemque ostensum sit * quod malum et defectus in his quae providentia divina reguntur, accidat ex conditione secundarum causarum, in quibus potest esse defectus: manifestum est quod actiones malae, secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus; quantum autem ad id quod de actione et entitate habent, oportet quod sint a Deo; sicut claudicatio est a virtute motiva quantum ad id quod habet de motu, quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

* Cap. LXVI sq.

* Supra, *Divina enim.*

---

3 Per haec A *solus*; Per hoc. 4 principia *casu bis* A. 5 quasi malum] quae P. 6 boni Dei] Dei D, Dei bonum P. 7 etiam et EGXZ; etiam. 8 scilicet *om* EGZ. 11 et actionum] et etiam actionum αWP*c*.
8 entitate] de entitate NP*c*. 10 vero *om* EGX*b*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas divinam providentiam ad esse et ad actiones omnium rerum se extendere, vult nunc quaedam dubia circa hanc communem de omnibus providentiam excludere *. Sunt autem quatuor dubia, quae in quatuor istis capitulis sese consequentibus excludit.

* Cf. Comment. cap. LXVII, init.

I. Primum dubium est: quia videtur, ex quo Deus omnium esse conservat et omnia ad proprias operationes applicat, quod omne malum debeat a rebus creatis excludere.

Ad hoc autem excludendum, ponitur haec conclusio: *Divina providentia, quae * res gubernat, non impedit quin corruptio et defectus et malum in rebus inveniatur.*

* Cf. text. et var.

Probatur primo. Contingit inveniri defectum in effectu propter defectum causae secundae, absque eo quod sit defectus in primo agente: ut contingit in effectu artificis habentis perfecte artem, et in claudicatione hominis habentis virtutem motivam fortem. Ergo in iis quae aguntur et gubernantur a Deo, contingit defectum et malum inveniri, propter defectum secundorum agentium, licet in ipso Deo nullus sit defectus. – Probatur consequentia. Quia gubernatio, qua Deus in rebus operatur, non excludit operationem secundarum causarum.

Adverte quod, cum *bonum*, secundum mentem Dionysii *, *consistat ex integra causa, malum vero ex singulis defectibus*, quando ad unum effectum plures causae concurrunt, ad hoc ut ipse effectus sit omnino completus, requiritur ut omnes causae sine defectu sint: ad hoc autem ut sit aliquis defectus in ipso, sufficit in altera illarum causarum defectum esse. Unde videmus etiam in argumentationibus et syllogismis, quod ad inferendum propositionem universalem affirmativam, requiritur utramque praemissarum et universalem et affirmativam esse; ad concludendum autem particularem aut negativam, sufficit alteram illarum aut particularem esse aut negativam. Idcirco optime inquit Sanctus Thomas quod contingit defectum et malum in effectu esse propter defectum secundae causae, dato quod nullus in prima causa sit defectus.

* *De Div. Nom.*, cap. IV, § 30 (Migne P. G.); s. Th. l. 22.

II. *Secundo.* Ad divinam providentiam non pertinet ut omnino a rebus excludat potentiam deficiendi a bono. Ergo neque ut omnino excludat malum.

Probatur consequentia. Quia potentiam deficiendi sequitur malum: cum id quod potest deficere, quandoque deficiat; et ipse defectus boni malum sit, ut supra est ostensum.

Antecedens vero probatur. Si excluderet talem potentiam deficiendi, tolleretur gradus bonitatis et inaequalitas in rebus. Ergo tolleretur perfecta bonitas in rebus creatis. Sed hoc non convenit providentiae: cum ad providentiam gubernantis pertineat perfectionem in rebus gubernatis conservare, non autem eam minuere. Ergo etc. – Probatur prima sequela. Quia gradus bonitatis superior est ut aliquid sit bonum non potens deficere a bonitate, inferior ut sit bonum potens deficere. – Secunda vero probatur. Quia, sublata inaequalitate a rebus et graduum diversitate, tolleretur multitudo a rebus, et non esset nisi unum bonum creatum: cum per differentias quibus res ab invicem differunt, unum altero melius existat. Item, tolleretur summus decor a rebus. Item, non implerentur omnes gradus possibiles bonitatis. Item, nulla creatura assimilaretur Deo quantum ad hoc quod alteri emineret. Quae omnia perfectio universi requirit. Ergo etc.

Adverte, cum dicitur quod *non implerentur omnes gradus bonitatis possibiles*, quasi velit Sanctus Thomas dicere quod in universo debent esse omnes gradus possibiles bonitatis, quod hoc tripliciter potest habere veritatem, ut ex superioribus * constare potest. Uno modo, ut intelligatur de gradibus universalibus quibus primo dividitur ens, sicut sunt *necessarium* et *contingens:* non autem de gradibus specificis bonitatis. – Alio modo, ut intelligatur de gradibus per se ad huius universi perfectionem spectantibus: non autem de omnibus gradibus entium possibilibus absolute a Deo produci. – Tertio modo, ut intelligatur de gradibus possibilibus produci a Deo, supposita divinae sapientiae determinatione: omnes enim qui per divinam sapientiam sunt determinati ut sint, debent esse in universo.

* Cf. lib. II, cap. XXVIII sqq.

III. *Tertio.* Optimum in qualibet gubernatione est ut gubernatis secundum modum suum provideatur: quia in hoc regiminis iustitia consistit. Ergo esset contra rationem divini regiminis si non sineret res creatas agere secundum modum propriae naturae. Ergo etc. – Declaratur prima consequentia ex proportione ad regimen humanum, in quo fieret contra iustitiam si impedirentur a gubernatore civitatis homines agere secundum sua officia: nisi forte quandoque ad horam, propter aliquam necessitatem. – Secunda vero probatur. Quia ex hoc quod creaturae sic agunt secundum modum propriae naturae, sequitur corruptio et malum in rebus, propter contrarietatem et repugnantiam in rebus existentem.

Adverte quod Sanctus Thomas addidit, de humano regimine loquens, *nisi forte ad horam* etc., ut daret intelligere quod non est contra rationem divini regiminis quod aliquando impediat rem aliquam a suo naturali cursu: sicut cum impedivit ignis actionem erga pueros illos missos in fornacem ignis, de quibus habetur *Dan.* III *; et cum, tempore Iosue, fecit solem contra Gabaonitas stare, ut habetur *Iosue* X *; et de multis aliis miraculose factis ad manifestationem potentiae et divinitatis suae; aut etiam ad aliorum sanctitatem demonstrandam; aut secundum aliquam aliam divinae sapientiae rationem.

* Vers. 19 sqq.

* Vers. 12 sqq.

IV. *Quarto.* Impossibile est quod agens operetur aliquod malum nisi propter hoc quod intendit aliquod bonum, ut ex superioribus apparet. – Sed prohibere cuiuscumque boni intentionem universaliter a rebus creatis, non pertinet ad providentiam eius qui est omnis boni causa. Ergo etc. – Probatur minor. Quia tunc multa bona subtraherentur ab universalitate rerum: sicut, si subtraheretur igni intentio

generandi sibi simile, ad quam sequitur corruptio rerum combustibilium, tolleretur generatio ignis, et eius conservatio secundum speciem.

Ad hanc rationem fortassis aliquis diceret quod, licet non pertineat ad providentiam divinam prohibere intentionem boni, ad ipsam tamen pertinet prohibere malum quod bono intento coniungitur. – Sed haec responsio nulla est. Quia est aliquod malum inseparabiliter coniunctum bono determinato: sicut corruptio alicuius necessario coniungitur generationi ignis, cum non possit forma ignis in materia induci nisi per abiectionem formae praexistentis. Ideo non potest permitti quod intentio ignis de generando sibi simile adimpleatur, nisi etiam permittatur corruptio illius substantiae ex qua generatur ignis.

V. *Quinto*. Si malum per divinam providentiam omnino excluderetur a rebus, oporteret etiam bonorum multitudinem diminui: puta iustorum patientiam, iustitiam vindicativam, generationem. Sed hoc esse non debet: quia virtuosius est bonum in bonitate quam malum in malitia, ut ex superioribus patet. Ergo etc.

Circa hoc ultimum dictum advertendum, ut superius habuimus, cap. IX, quod nullum est adeo excellens malum quod omne bonum excludat: quia oportet ut malum omne fundetur in bono, et *secundum se est impotens et infirmum*, ut Dionysius inquit, IV cap. *de Div. Nom.* *, *ac contra bonum non repugnat nisi virtute boni* *. Ideo dixit Sanctus Thomas quod bonum est virtuosius in bonitate quam malum in malitia: quia videlicet non potest bonum a malo totaliter excludi, neque potest malum nisi ratione boni agere; bonum vero propria virtute agit. Sic exponit Sanctus Thomas III *Sent.*, d. XXVII *, a. 3, ad 3.

* Parag. XXXV; s. Th. l. 23.
* Parag. XX; s. Th. l. 16.
* Qu. I.

VI. Sed occurrunt duo dubia. Primum est. Licet malum fundetur in bono, est tamen aliquod malum quod videtur excellentius esse in malitia quam bonum quod sequitur ad ipsum in bonitate: sicut peccatum mortale excedere videtur quodcumque bonum creatum et illi praeponderare, cum sit contra bonum infinitum; puta, persecutio iustorum praeponderat iustorum patientiae. Ergo videtur magis ad divinam providentiam pertinere quod excludat aliqua particularia bona, non permittendo mala ad quae illa bona sequuntur, quam quod permittat illa mala ut inde aliqua bona proveniant.

Secundum est circa illud quod dicitur, *Non esset locus iustitiae vindicandi* * *si delicta non essent:* ex quo vult habere Sanctus Thomas quod permittit Deus delicta ut sit hoc bonum quod est iustitia vindicativa. Ex hoc enim videtur sequi quod Deus delectetur in poenis, quod est crudelitatis: nam permittere aliquem peccare ut habeatur occasio puniendi, non est nisi eius qui delectatur in poenis.

* Vid. text. et var.

2. Ad primum horum dicitur quod dupliciter loqui possumus de bono ex malo consequente: uno modo, secundum se; alio modo, ut ad universi perfectionem pertinet, tanquam eius pars constitutiva. Si consideretur bonum quod ex malo consequitur secundum se absolute, sic non inconvenit illud minus bonum esse quam remotionem mali, et per consequens minus esse appetendum: sicut minus bonum absolute est generatio aquae ex igne, quam remotio corruptionis ignis quae generationem aquae concomitatur, quia ignis est maius bonum quam aqua. Si autem consideretur ut est constitutivum integritatis et perfectionis universi, sic quodlibet secundum se bonum quod ex malo aliquo occasionatur, est melius remotione illius mali: quia ex tali bono universum est, extensive saltem, perfectius, inquantum aliquis gradus bonitatis est in universo qui non esset si malum illud omnino prohiberetur, et sic universum suam integritatem et complementum suum habet. Unde dicendum est, admisso etiam quod malum culpae plus habeat malitiae quam bonum inde proveniens, secundum se consideratum, habeat bonitatis; si tamen consideretur ut ad perfectionem et integritatem universi ordinatur, cuius bonum est summum inter bona creata, et principaliter intentum a providentia divina, sic plus habet bonitatis quam culpa habeat malitiae, si culpa formaliter accipiatur, ut scilicet importat actum debito ordine privatum. Ideo pertinet ad providentiam divinam magis permittere malum culpae, ex quo aliquis gradus bonitatis in universo resultat, quam prohibere malum, ex cuius prohibitione sequeretur privatio alicuius gradus perfectionis in universo, et eius integritatis diminutio.

Sed quia videtur velle Sanctus Thomas quod bonum sit non solum in ordine ad universi perfectionem excellentius in bonitate quam malum in malitia, sed etiam aliquo modo secundum se consideratum, cum inquit absolute quod *virtuosius est bonum in bonitate quam malum in malitia;* ideo dicitur secundo quod, hoc etiam admisso (quod fortassis non est verum), dictum Sancti Thomae intelligitur de bono *propter se eligibili.* Tale enim dicitur esse virtuosius in bonitate quam malum in malitia, quia huiusmodi bonum magis est natum ad se trahere omnino sua bonitate appetitum, quam malum sit sua malitia natum omnino repellere appetitum, sive sui fugam efficere. Cuius ratio est, quia bonum secundum se eligibile nihil habet unde sit fugiendum: cum nullam habeat rationem mali adiunctam, proprie accipiendo malum. Sed ipsum malum habet in se aliquid per quod potest aliquo modo eligi: cum, ut superius * est ostensum, omne malum in aliquo bono fundetur. Unde, cum dicitur quod peccatum magis habet de malitia quam bonum inde sequens habeat de bonitate, negatur. Licet enim extrinsece et obiective habeat quandam infinitatem, intrinsece tamen, ut dictum est, inquantum dicit actum debito ordine privatum, non tantum habet de malitia quantum bonum habet de bonitate.

* Vid. num. V; et supra cap. XI.

3. Ad secundum dicitur quod non est crudelis Deus dum permittit delicta ut sit hoc bonum quod est iustitia punitiva, neque delectatur in poenis: quia hoc non agit quia velit punitionem delicti inquantum est malum peccantis; sed hoc permittit quia magis vult et diligit bonum universi quam bonum particulare istius. Ad bonum enim universi requiritur ut sint naturae defectibiles et liberi arbitrii, ex quo sequitur ipsas deficere; et Deus, ipsas suos cursus agere sinens, aliquem etiam bonitatis gradum elicit ex quo universum extensive perfectius est.

Dico *extensive*, quia Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XLVI, a. 3, ad 6, ait quod *sunt quaedam mala, quae si non essent, universum perfectius esset, sicut sunt mala culpae.* Sed hoc intelligitur de perfectione intensiva universi quantum ad speciem humanam. Esset enim perfectior natura humana intensive, quantum scilicet ad perfectionem accidentalem, non autem quantum ad perfectionem essentialem, si nullum esset peccatum, quam si aliqua committantur peccata. Nam et de perfectione extensiva in eodem libro, d. XLIV, a. 2, ad 5, loquens, ait quod *universum in quo nihil esset mali, non esset tantae bonitatis quantae hoc universum, quia non essent tot bonae naturae in illo sicut in isto.*

VII. *Sexto*. Si malum a quibusdam partibus universi subtraheretur, multum deperiret perfectionis universi. Ergo non est per providentiam excludendum. – Probatur antecedens. Quia pulcritudo universi ex ordinata bonorum et malorum adunatione consurgit, dum mala ex bonis deficientibus proveniunt, et ex eis quaedam bona consequuntur: sicut et interpositio silentii facit cantilenam esse suavem. – Consequentia vero probatur. Quia, cum bonum totius praeemineat bono partis, ad providentem gubernatorem pertinet negligere aliquem defectum in parte ut fiat augmentum bonitatis in toto. Declaratur exemplo domificatoris, qui abscondit fundamentum sub terra ut tota domus habeat firmitatem.

Adverte quod ista ratio a praecedenti differt: quia prima procedebat de perfectione substantiali, quae in partibus consistit; haec autem de perfectione concomitante substantiam, scilicet de pulcritudine et decore universi, procedit.

VIII. *Septimo*. Multum de bono hominis diminueretur, et quantum ad cognitionem, et quantum ad desiderium et amorem boni. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia bonum ex comparatione mali magis cognoscitur; et dum aliqua mala perpetrantur *, ardentius bona optamus. Declaratur exemplo sanitatis. – Consequentia vero probatur. Quia aliae res, praecipue inferiores, ad bonum hominis ordinantur sicut ad finem.

* Cf. text. et var.

Circa probationem consequentiae, advertendum quod addidit Sanctus Thomas, *praecipue inferiores*, quia, ut inquit II *Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3, *omnes quidem creaturae aliquo modo sunt propter hominem a Deo factae, inquantum ex omnibus creaturis provenit aliqua utilitas homini:* sed particulari modo creaturae inferiores ordinantur ad hominem sicut ad finem, *inquantum tendunt in assimilationem ipsius tanquam superioris, secundum quod per hoc summae bonitati assimilantur. Unde et II de Anima* dicitur animam rationalem esse ultimum finem intentum a natura inferiori.* – Hoc autem modo substantiae separatae non sunt propter hominem: cum ipsae sint nobilioris et superioris naturae.

* Cap. IV, 5; s. Th. l. 7.

Confirmatur conclusio auctoritate *Isaiae* xlv, et *Amos* iii.

IX. Sed contra conclusionem in hoc capite probatam occurrit dubium ex iis quae dicit Sanctus Thomas Prima, q. xxii, a. 2. Inquit enim quod, *cum omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis.* Et videtur velle quod etiam e converso tantum se extendat causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio ad finem, dum subiungit quod *ex hoc contingit in operibus alicuius agentis aliquid provenire non ad finem ordinatum, quia effectus ille consequitur ex aliqua alia causa praeter intentionem agentis.* Ex hoc igitur arguitur sic. Nihil a Deo ordinatur ad finem ad quod non se extendat eius causalitas. Sed Dei causalitas ad malum culpae non se extendit. Ergo malum culpae non ordinatur a Deo ad aliquem finem. Ergo non cadit sub providentia, quae est *ratio ordinis rerum in finem.* Ergo providentia excludit saltem malum culpae.

2. Ad huius evidentiam considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. v, a. 4, quod *dupliciter aliquid sub divina providentia cadit. Uno modo, tanquam ordinatum ad aliud, et tanquam id ad quod aliud ordinatur: sicut actus generationis qua homo generat hominem perfectum, ordinatur ad hominis naturam, et ad ipsum vis generantis ordinatur. Alio modo, tanquam id quod ordinatur ad aliud, non autem aliquid ordinatur ad ipsum: sicut actus deficiens quo monstra generantur* (inquantum huiusmodi). *Respectu primi, dicitur providentia approbationis; respectu vero secundi, dicitur providentia concessionis et permissionis; secundum Damascenum, in Secundo*.*

* *De Fide Orth.*, cap. xxix (Migne P. G.).

Dicitur ergo quod ista propositio, *Tantum se extendit causalitas primi agentis, quantum se extendit ordinatio effectuum in finem,* habet veritatem de ordinatione eorum quae cadunt sub providentia *approbationis:* non autem de ordinatione eorum quae cadunt sub providentia *concessionis et permissionis.* Modo, dicitur quod malum cadit sub providentia concessionis, non autem approbationis, ut ibi declarat Sanctus Thomas: *ordinatur enim a Deo ad aliquam utilitatem, sed nihil ad ipsum ordinatur.* Ideo ratio non sequitur.

Posset secundo dici quod loquitur Sanctus Thomas de ordinatione non quorumcumque, sed effectuum, ut patet ex eius verbis. Modo, constat quod peccatum, inquantum huiusmodi, non est aliquis effectus: cum sit negatio sive privatio. Ideo non oportet quod causalitas divina ad ipsum se extendat, quamvis ordinetur.

X. Per hanc conclusionem excluditur error negantium Deum esse quia videbant mala in mundo evenire, ut est apud Boetium, I *de Consol.*: cum tamen magis concludi debeat Deum esse, quia malum est. Non enim esset malum, subtracto ordine boni, qui non esset Deo non existente.

Adverte quod, cum bonum universi consistat in ordine partium eius ad totum, et in ordine totius ad Deum, non potest esse malum in universo nisi per remotionem alicuius ordinis debiti inesse alicui parti: malum enim est privatio boni debiti inesse. Non esset autem debitum partibus inesse talem ordinem nisi ex aliquo ordinante et statuente, quem dicimus Deum, talem ordinem habuissent. Ideo malum praesupponit ordinem a Deo rebus inditum. Propter hoc optime inquit Sanctus Thomas quod magis arguendum est Deum esse quia malum est, quam Deum non esse.

Tollitur etiam erroris occasio et iis qui negabant ad haec corruptibilia divinam providentiam extendi, propter hoc quod in eis multa mala evenire conspiciebant. Et Manichaeis, qui duo principia agentia, bonum scilicet et malum, posuerunt, quasi [malum] sub providentia Dei boni locum habere non posset.

2. Solvitur postremo quorundam dubitatio: utrum scilicet actiones malae sint a Deo? Patet enim ex dictis quod secundum quod deficientes sunt, non sunt a Deo, sed a causis proximis deficientibus. Quantum vero ad id quod habent de actione et entitate, sunt a Deo. – Declaratur in claudicatione, quae quantum ad id quod habet de motu, est a virtute motiva; quantum vero ad id quod habet de defectu, est ex curvitate cruris.

Adverte quod ex ista responsione habetur effectum causae secundae reduci in causam primam, quantum ad illud quod agit, inquantum substat ordini ipsius primae causae, et inquantum ab ipsa movetur. Quantum vero ad id quod provenit ex ipsa non inquantum substat ordini primae causae et ab ea movetur, sed inquantum deficit a debita perfectione et ordine, non oportet ut in primam causam reducatur.

XI. Sed occurrit unum dubium. Nam movens causam secundam ad actionem quam semper et inseparabiliter concomitatur defectus et malum, videtur non solum esse causa bonitatis actionis, sed etiam malitiae concomitantis: unde, ut habetur ex II *Phys.**, quod pro maiori parte evenit, non dicitur esse praeter intentionem. Sed sunt aliquae operationes humanae habentes semper annexam malitiam, puta odium Dei. Ergo, si Deus est causa entitatis actionis, oportet dicere quod etiam sit causa malitiae et deformitatis coniunctae. Et sic non refertur illa operatio, inquantum deficiens est, solum in causam proximam deficientem.

* Cap. v, 1; s. Th. l. 8.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae *Malo*, q. iii, a. 2, quod malitiam consequi inseparabiliter actum aliquem, dupliciter potest intelligi: uno modo, ut consequatur ipsum absolute consideratum secundum entitatem suam; alio modo, ut consequatur ipsum secundum quod a tali agente, puta a libero arbitrio, procedit. Primo modo, nulla deformitas peccati concomitatur aliquem actum: quia, si essentia illius actus odiendi Deum producti a libero arbitrio creaturae, a solo Deo produceretur, non esset malus actus et deformis, quia non male fieret. Unde ad hunc sensum minor est falsa. – Sed bene deformitas talis concomitatur actum aliquem ut procedit a libero arbitrio creaturae subdito regulis divinis et regulis rationis. Sed tunc negatur maior. Licet enim ille actus non possit ab homine sine deformitate procedere, quia nunquam ab ipso procedit nisi inquantum discrepat a sua regula; potest tamen agens primum movere causam ad agendum entitatem actionis, et non agere ad deformitatem; similiter potest intendere unum, alio non intento; sicut in eo qui claudus est, virtus motiva agit quidem motum quantum ad id quod bonitatis est, non agit tamen defectum motus qui est in ipsa claudicatione, quamvis semper iste defectus motum istius concomitetur, sed provenit tantum ex defectu instrumenti. – Quod autem adducitur ex II *Phys.*, non valet: quia loquitur Aristoteles de eo quod concomitatur rem absolute secundum suam entitatem. – De hac materia habes a Capraeolo, in II *Sent.*, d. xxxvii.

Unum dumtaxat bene advertendum: quod, quamvis Deus producat actionem odii, et totam illam entitatem possit per se producere; si produceret immediate essentiam illius actus, non propter hoc diceretur Deus habere se odio, aut velle se non esse, sicut homo per illum actum dicitur Deum habere odio. Quia ad hoc ut aliquis per actum odii dicatur alium habere odio, non sufficit quod essentia illius actus sit ab illo immediate causata, sed requiritur quod sit operatio ab ipsius voluntate deficiente immediate elicita. Actus autem ille odii immediate a Deo productus non esset operatio a voluntate divina deficiente elicitus, sed esset effectus quidam divinae actionis supplentis vicem etiam secundarii agentis.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SECUNDUM

Fragm. A 58 r b 29 – 58 v a 43.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT CONTINGENTIAM A REBUS.

Sicut autem divina providentia non excludit universaliter malum a rebus, ita etiam non excludit contingentiam, nec necessitatem rebus imponit.

* Cap. LXIX sq.

Iam enim ostensum est * quod operatio providentiae qua Deus operatur in rebus, non excludit causas secundas, sed per eas impletur, inquantum agunt virtute Dei. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis: nam fructificatio plantae est effectus contingens propter causam proximam, quae est vis germinativa, quae potest impediri et deficere; quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multae sint quae deficere possunt, non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii, sed plurimi sunt contingentes.

* Cap. praec.

Adhuc. Ad divinam providentiam pertinet ut gradus entium qui possibiles sunt, adimpleantur, ut ex supra dictis * patet. Ens autem dividitur per contingens et necessarium: et est per se divisio entis. Si igitur divina providentia excluderet omnem contingentiam, non omnes gradus entium conservarentur.

Amplius. Quanto aliqua sunt propinquiora Deo, tanto magis de similitudine ipsius participant: et quanto magis distant, tanto magis a similitudine ipsius deficiunt. Illa autem quae sunt Deo propinquissima, sunt omnino immobilia: scilicet substantiae separatae, quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis. Quae autem sunt his proxima, et moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent, quandam immobilitatis speciem retinent, in hoc quod semper eodem modo moventur, sicut corpora caelestia. Consequitur ergo quod ea quae consequuntur ad ista, et ab eis sunt mota, longius ab immobilitate Dei distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur. Et in hoc ordinis pulcritudo apparet. Omne autem necessarium, inquantum huiusmodi, semper eodem modo se habet. Repugnaret igitur divinae providentiae, ad quam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare, si omnia ex necessitate evenirent.

Praeterea. Quod necessarium est esse, semper est. Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur divina providentia hoc requirit quod omnia sint necessaria, sequitur quod nihil sit in rebus corruptibile: et per consequens nec generabile. Subtraheretur ergo a rebus tota pars generabilium et corruptibilium. Quod perfectioni derogat universi.

Adhuc. In omni motu est quaedam generatio et corruptio: nam in eo quod movetur, aliquid incipit et aliquid desinit esse. Si igitur omnis generatio et corruptio subtraheretur, subtracta contingentia rerum, ut ostensum est, consequens est quod etiam motus subtraheretur a rebus, et omnia mobilia.

Item. Debilitatio virtutis alicuius substantiae, et eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. Si ergo divina providentia non impedit motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alterius. Ex virtutis autem debilitate, et eius impedimento, contingit quod res naturalis non semper eodem modo operatur, sed quandoque deficit ab eo quod competit sibi secundum suam naturam, ut sic naturales effectus non ex necessitate proveniant. Non igitur pertinet ad providentiam divinam quod rebus provisis necessitatem imponat. ┼ ┼Explicit fragm. A.

Amplius. In his quae providentia debite reguntur, non debet esse aliquid frustra. Cum igitur manifestum sit causas aliquas esse contingentes, ex eo quod impediri possunt ut non producant suos effectus, patet quod contra rationem providentiae esset quod omnia ex necessitate contingerent. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam a rebus universaliter excludens.

---

10 remotis *hic* Z; *ante* ex EG, ante causis *ceteri.* 12 germinativa EGZsNP*c*; generativa. 15 multae A *solus*; multa. 17 plurimi] plures GZ, proximi W. 27 ipsius] illius D, eius GWZ *et ante* similitudine P*c*. 33 Quae autem EG; Ea autem quae. 38 sunt A *solus*; *om.*
2 Repugnaret] Repugnat DGYZ. 10 nec] non EG*b*. 11 Subtraheretur EGNXY; subtrahetur. 18 rerum] rerum omnium GP*c*, omnium rerum Z. etiam A *solus*; *om* E, et *ceteri.* 27 modo *om* BHYpFN. 33 Amplius ... 216 a 25 ostensum est *lacuna in* A. 35 esse *om* EG, *post* contingentes *b.* 37 providentiae] divinae providentiae GZsN. 39 igitur] enim BHpFN. 40 a rebus *post* universaliter EGZ*b*.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Secundum dubium * est: quia videtur, si ad omnia divina providentia se extendit, quod omnia de necessitate eveniant.

I. Ad hoc excludendum ponit Sanctus Thomas hanc conclusionem: *Divina providentia nec contingentiam nec necessitatem a rebus excludit.*

Probatur primo. Operatio divinae providentiae non excludit causas secundas. Sed ex causis secundis effectus aliqui dicuntur contingentes vel necessarii, non autem ex causis remotis: ut patet in fructificatione plantae, quae est contingens, quamvis sol sit causa ex necessitate agens. Ergo non omnes effectus qui providentiae subduntur, erunt necessarii.

Adverte, cum dicitur solem esse causam ex necessitate agentem, quod dupliciter potest dici aliqua causa necessario agens. Uno modo, quia a suo effectu impediri nullo

modo potest. Et sic non accipitur hic: quia effectus ad quos virtus corporum caelestium se extendit, multoties impediuntur. – Alio modo, quia necessario ad productionem effectus, quantum est ex se, tendit, nisi impediatur. Et hoc modo intelligitur solem ex necessitate agere. Sol enim a sua naturali dispositione alterari non potest. Et ideo motu suo et suo lumine, nisi impediatur per aliquod resistens, effectum suum, quantum est ex se, necessario producit, ut dicitur *Verit.*, q. VI, a. 3, ad 3. Sed de hoc satis dictum est in superioribus *; et latius dicetur inferius capite LXXXVI.

*Lib. II, cap. XXX.

Secundo. Tunc non omnes gradus entium conservarentur. Sed hoc est contra divinam providentiam, ad quam pertinet ut gradus entium (scilicet communes, iuxta prius* dicta) qui possibiles sunt, adimpleantur. Ergo etc. – Probatur sequela. Quia ens dividitur per se in necessarium et contingens.

* Cap. praec., Comment. num. II.

II. *Tertio.* Omnia de necessitate evenire repugnat divinae providentiae. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia ad divinam providentiam pertinet ordinem in rebus statuere et conservare. Omnia autem de necessitate evenire tollit ordinem rerum secundum propinquitatem et elongationem a Deo, in quo ordinis pulcritudo apparet: dum quaedam, scilicet substantiae separatae, tanquam Deo propinquissimae, sunt omnino immobiles; quaedam vero, scilicet corpora caelestia, aliquam speciem immobilitatis recipiunt, in hoc quod semper eodem modo moventur; quaedam autem, quae scilicet ad ista consequuntur, longius ab immobilitate distant, ut scilicet non semper eodem modo moveantur, et per consequens non necessario eveniant.

2. Circa id quod intenditur in hac ratione, scilicet quaedam magis elongari a Deo et quaedam minus, dubium occurrit. Nam omnes creaturae in infinitum distant a Deo: cum ipse sit infinitae perfectionis, creatura vero finitae. Ergo unum non magis distat a Deo quam alterum: ab infinite enim distanti unum non magis altero distat.

Respondetur negando consequentiam. Licet enim ab eo a quo aliqua infinite distarent secundum situalem distantiam, unum non posset forte altero magis distare; ab eo tamen a quo aliqua distant in infinitum secundum perfectionem, unum magis altero distare potest. Quanto enim aliquid minus habet de perfectione, tanto magis a perfectissimo distat: et quanto aliquid magis de perfectione habet, tanto magis ipsi perfectissimo appropinquat, licet sua perfectio ab illa infinita perfectione in infinitum distet. Nam talis appropinquatio et elongatio nihil aliud importat quam participationem maioris aut minoris perfectionis ab illa infinita perfectione, sive maiorem aut minorem similitudinem cum illa, ut habetur *Quolib.* XI, a. 1, ad 5. Non inconvenit autem aliquas esse illius infinitae perfectionis participationes quarum una sit in se altera perfectior, licet omnes a prima in infinitum distent.

III. *Quarto.* Si divina providentia requirit ut omnia sint necessaria, nihil esset in rebus corruptibile, neque per consequens generabile. Et sic subtraheretur a rebus tota pars generabilium et corruptibilium. Sed hoc derogat perfectioni universi. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia necessarium semper est: nullum autem corruptibile semper est.

Quinto: et est confirmatio praecedentis rationis. Subtraheretur a rebus motus, et omnia mobilia. Quia subtraheretur generatio et corruptio, subtracta contingentia rerum omnium. In omni autem motu est generatio et corruptio: cum in omni eo quod movetur, aliquid incipiat esse et aliquid desinat esse.

Sexto. Divina providentia non impedit motum a rebus. Ergo neque impeditur debilitatio virtutis ipsarum, aut impedimentum ex resistentia alterius. Ergo non omnibus provisis imponitur necessitas. – Probatur prima consequentia. Quia debilitatio virtutis alicuius substantiae, et eius impedimentum ex aliquo contrario agente, est ex aliqua eius immutatione. – Secunda vero probatur. Quia ex virtutis debilitate et eius impedimento contingit quod res naturalis quandoque deficiat ab eo quod sibi competit secundum naturam, ut sic effectus non ex necessitate proveniant.

Septimo. Manifestum est aliquas causas esse contingentes, ex eo quod a suorum effectuum productione possunt impediri. Ergo contra rationem providentiae esset quod omnia evenirent de necessitate. – Probatur consequentia. Quia in iis quae debite providentia reguntur, non debet aliquid esse frustra: tales autem causae defectibiles frustra essent.

Circa probatam conclusionem occurrit dubium ex Aureolo, apud Capreolum, in I *Sent.*, d. XL*: sed quia illud solvitur ex iis quae dicet Sanctus Thomas inferius*, ubi de certitudine divinae providentiae determinabit, non est opus circa ipsum hoc loco immorari.

*Qu. I, a. 3, p. 492 (Turon. 1900).
* Cap. XCIV.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM TERTIUM

Fragm. A 59r a 1 – 42.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT ARBITRII LIBERTATEM.

Ex quo etiam patet quod providentia voluntatis libertati non repugnat.

Cuiuslibet enim providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum ordinatur vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam. Quod igitur perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. In rebus autem inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: secundum enim suam naturam sunt determinata ad unum effectum, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex materiae indispositione; et propter hoc causae naturales agentes non sunt ad utrumque, sed ut frequentius eodem modo suum effectum producunt, deficiunt autem raro. Quod autem voluntas sit causa contingens, ex ipsius perfectione provenit: quia non habet virtutem limitatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc effectum vel illum; propter quod est contingens ad utrumlibet. Magis igitur per-

1 Ex quo] Ex hoc NY. providentia] divina *addunt* Pd *et ante* providentia EY*b*. 3 providentis gubernatio *Ita* EXsG*b*; providentia gubernatio G, providentia gubernantis Z, gubernantis providentis (prudentis P) gubernatio *ceteri*. 4 gubernatarum *post* ordinatur GZ.

1 consequuntur] consequatur α, consequitur EG*b*, consequentur Z. 11 igitur *Ita* E*b*; autem DW, enim *ceteri*.

tinet ad providentiam divinam conservare libertatem voluntatis quam contingentiam in naturalibus causis.

Amplius. Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Modus autem agendi cuiuslibet rei consequitur formam eius, quae est principium actionis. Forma autem per quam agit voluntarie agens, non est determinata: agit enim voluntas per formam apprehensam ab intellectu, nam bonum apprehensum movet voluntatem ut eius obiectum; intellectus autem non habet unam formam effectus determinatam, sed de ratione sua est ut multitudinem formarum comprehendat. Et propter hoc voluntas multiformes effectus producere potest. Non igitur ad rationem providentiae pertinet quod excludat voluntatis libertatem.

Item. Per gubernationem cuiuscumque providentis res gubernatae deducuntur ad finem convenientem: unde et de providentia divina Gregorius Nyssenus dicit * quod est *voluntas Dei per quam omnia quae sunt, convenientem deductionem accipiunt.* Finis autem ultimus cuiuslibet creaturae est ut consequatur divinam similitudinem, sicut supra * ostensum est. † Esset igitur providentiae repugnans si alicui rei subtraheretur illud per quod assequitur similitudinem divinam. Agens autem voluntarium assequitur divinam similitudinem in hoc quod libere agit: ostensum est enim in Primo * liberum arbitrium in Deo esse. Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

* Nemesius, *de Nat. Hom.*, c. XLIII (P. G. p. 792). - Ibid., sub nom. Greg, Nyss., lib. VIII, *de Prov.*, c. 2 (Colon. 1537).
* Cap. XIX.
† Incipit fragm. A.
* Cap. LXXXVIII.

Adhuc. Providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis. Illud ergo per quod multa bona subtraherentur a rebus, non pertinet ad providentiam. Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur. Tolleretur enim laus virtutis humanae, quae nulla est si homo libere non agit. Tolleretur etiam iustitia praemiantis et punientis, si non libere homo ageret bonum vel malum. Cessaret etiam circumspectio in consiliis, quae de his quae ex necessitate aguntur, frustra tractantur. Esset igitur contra providentiae rationem si subtraheretur voluntatis libertas.

Hinc est quod dicitur *Eccli.* xv[14]: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Et iterum *: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.*

* Vers. 18.

Per haec autem excluditur opinio Stoicorum *, qui *secundum ordinem quendam causarum intransgressibilem, quem Graeci ymarmenen vocabant,* omnia ex necessitate dicebant provenire. †

* Nemes. loc. cit., cap. XXXVII, p. 752. - Sub nom. Greg. Nyss., lib. VI, *de Fato*, c. III.
† Explicit fragm. A.

---

1 divinam *ante et post* providentiam BFH, *ante* CDW. 16 igitur *post* pertinet EG*b*; pertinet *post* igitur X. 25 Esset *reincipit* A. providentiae] divinae providentiae Pc. 26 illud] totum illud EGXZ. 27 similitudinem divinam] providentiam divinam EG; divinam *om* B, *ante* similitudinem CF*b*Pc.

2 agit] agat EGX. est *casu om* A. 4 per providentiam] providentiam BFHN, providentia E; GZ *legunt:* Non igitur subtrahitur providentiae libertas; *b*: Non igitur per Dei providentiam subtrahitur libertas voluntatis. 12 agit D; agat. 14 circumspectio YZP; scrutatio W, circumscriptio *ceteri.* 16 tractantur A *solus*; tractarentur. 20 eum NY*b*; illum Pc, hominem *ceteri.* 24 Per haec A *solus*; per hoc. opinio] error *b*, error et opinio P. 25 quendam *om* GZ. 26 ymarmenē *in textu et clarius supra marginem* A; *ita* EG*b*, ymarminē BDFWX, ymarminem HY, ymarmenen *c*, imarminin *d*, εἱμαρμένην P, ymaginem C, ymarnienē Z, ymāī mīē N.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. LXXI, init.

Tertium dubium est *: quia videtur divina providentia libertatem arbitrii tollere.

I. Ad hoc excludendum ponit Sanctus Thomas hanc conclusionem: *Providentia divina voluntatis libertati non repugnat.*

Probatur primo. Quod perfectionis est, magis conservandum est per providentiam quam quod est imperfectionis et defectus. Sed in rebus inanimatis causarum contingentia ex imperfectione et defectu est: quod autem voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione provenit. Ergo magis pertinet ad divinam providentiam libertatem voluntatis conservare quam contingentiam in naturalibus causis. Ergo etc.

Maior probatur. Quia providentis gubernatio ad perfectionem rerum gubernatarum vel adipiscendam, vel augendam, vel conservandam ordinatur. – Minor vero probatur. Quoad primam quidem partem: quia illae sunt secundum suam naturam ad unum effectum determinatae, quem semper consequuntur nisi sit impedimentum vel ex debilitate virtutis, vel ex aliquo exteriori agente, vel ex indispositione materiae. Quoad secundam vero partem: quia voluntas non habet virtutem determinatam ad unum, sed habet in potestate producere hunc vel illum effectum; propter quod est ad utrumlibet contingens.

2. Circa istam propositionem, *Quod voluntas sit contingens, ex ipsius perfectione provenit,* dubium occurrit. Licet enim libertas voluntatis, quantum ad hoc quod est posse in diversa ad finem ordinata, proveniat ex eius perfectione, inquantum, ut hic dicitur, non habet limitationem ad unum, sed supra diversa potestatem habet; quantum tamen ad hoc quod est posse in bonum et malum, et posse mutari, ut videlicet possit non velle quod prius volebat, provenit ex imperfectione voluntatis; quia, ut inquit Sanctus Thomas in Qu. *de Malo*, q. XVI, a. 5, primum horum provenit *inquantum liberum arbitrium invenitur in natura deficere potenti;* alterum vero provenit *ex eo quod invenitur in natura mutabili.* Ergo non est universaliter verum quod libertas et contingentia voluntatis ex ipsius perfectione proveniat.

Respondetur quod ista ratio concludit providentiam non tollere liberum arbitrium absolute, non determinando modum liberi arbitrii. Ideo sufficit ad veritatem illius propositionis assumptae ut id quod est commune omni libero arbitrio, tanquam ipsi per se conveniens inquantum huiusmodi, illi ex perfectione conveniat, scilicet hoc quod est posse in diversa ordinata ad finem, et non esse determinatum ad unum: licet aliquid aliud conveniat libero arbitrio ex imperfectione naturae in qua est, et per accidens. Unde Sanctus Thomas non ostendit voluntatis contingentiam ex perfectione provenire nisi ex eo quod libero arbitrio per se convenit: scilicet ex eo quod non determinatur ad unum, sed habet in potestate sua in diversa ferri.

II. *Secundo.* Ad providentiam divinam pertinet ut rebus utatur secundum modum earum. Sed modus voluntatis est ut multiformes effectus producere possit. Ergo etc. – Probatur minor. Quia forma per quam agit voluntarie agens, scilicet forma per intellectum apprehensa, non est determinata: cum non habeat intellectus unam formam effectus determinatam, sed multitudinem formarum comprehendat; modus autem agendi cuiuslibet rei consequatur formam eius, quae est actionis principium.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, ex

doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. xxiv, a. 2, quod, *cum appetitus cognitionem sequatur* (bonum enim apprehensum, sive bonum cognitum, est eius obiectum), *tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet.* Unde, si iudicium virtutis cognoscitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus liber erit et indifferens, sed erit ad unum determinatus: sicut in brutis accidit. Quia enim ovis, videns lupum, non potest iudicare ipsum non inimicum, sed est sibi naturaliter inditum iudicium quo ipsum inimicum et esse fugiendum iudicat, ideo non potest ipsum non fugere. Si autem iudicium non sit naturaliter ad unum determinatum, sed sit in potestate iudicantis ut hoc iudicet vel oppositum, etiam appetitus talem virtutem cognoscitivam consequens indeterminatus erit et liber: sicut videmus in hominibus esse. Quia enim homo, videns lupum, potest iudicare ipsum esse fugiendum, et potest iudicare ipsum non fugiendum, ideo in potestate voluntatis est eligere fugam, et eligere permanentiam. Propter hoc inquit Sanctus Thomas in hac ratione quod voluntas potest multiformes effectus producere, quia forma per quam voluntarium agens agit, non est determinata. – Quod quidem intelligendum est de effectibus ad finem ordinatis, et sibi invicem non subordinatis. Si enim loquamur de effectibus inter se ordinem habentibus per comparationem ad finem, etiam appetitus brutorum in multiplices effectus potest: videmus enim aves primum colligere paleas et lutum, deinde nidum construere, ad generationem filiorum; et apes videmus primum flores colligere, deinde mellificare, ut cibum habeant in hieme. Homo autem, sicut per intellectum potest multas formas et naturas apprehendere, et diversa iudicare convenientia ad finem quorum unum alteri non subordinatur, ita voluntate ferri potest in diversa ordinata ad finem inter se nullum habentia ordinem.

* Fol. 112 v b (Ven. 1497).

III. Sed occurrit dubium ex Scoto, in I *Sent.*, d. xxxviii*. Nullus enim actus praeveniens actum voluntatis potest esse liber, sed est naturalis: cum liberum arbitrium nihil aliud sit quam voluntas. Ergo actus intellectus praeveniens voluntatem non est liber, sed naturalis. Ergo falsum est quod voluntas possit in multiplices effectus quia forma intellecta sit indeterminata.

Et potest confirmari ista ratio Scoti. Quia a potentia indeterminata non potest provenire actio nisi ipsa potentia ab aliquo determinetur: ut dicit Commentator, II *Phys.*, commento 48. Ergo oporteret invenire aliquid aliud a quo intellectus ad hoc iudicium determinetur vel ad aliud. Istud autem non apparet quid sit, ante omnem voluntatis actum.

IV. Ad huius evidentiam, considerandum est quod dupliciter potest dici aliqua operatio libera: uno modo, quia est operatio per electionem voluntatis producta et elicita; alio modo, quia est operatio procedens a potentia non magis determinata ad hoc particulare obiectum quam ad illud, neque magis ad hoc iudicium quam ad illud. Operatio primo modo libera dicitur proprie et formaliter libera: quia, ut dicitur Prima, q. lxxxiii, a. 3, *proprium liberi arbitrii est electio: cum ex hoc dicamur liberi arbitrii quod possumus unum recipere, alio recusato.* Secundo autem modo operatio libera non dicitur proprie et formaliter libera, sed tantum originaliter et radicaliter: inquantum ex tali operatione habet appetitus ipsam sequens quod unum alteri possit praeeligere, et non sit determinatus ad unum.

Primo igitur modo, operatio intellectus praeveniens omnem actum voluntatis non est libera: repugnat enim quod omnem actum voluntatis praeveniat, et quod sit per electionem elicita; cum electio sit actus voluntatis. Sed bene potest esse libera secundo modo: quia est aliqua operatio intellectus cuius oppositum potuisset intellectus elicere; intellectus enim iudicat aliquid esse prosequendum quod potuisset iudicare fugiendum esse. – Ex quo etiam apparet quod, si actus dicatur naturalis ut naturale opponitur libero primo modo sumpto, actus praeveniens omnem actum voluntatis est naturalis. Si autem accipiatur ut opponitur libero secundo modo sumpto, ut naturalis operatio dicatur quae provenit a potentia ad unum determinata, sic non omnis talis actus est naturalis.

Unde in primo sensu, admissis omnibus praemissis, negatur ultima consequentia obiectionis facta. In secundo vero sensu, negatur antecedens.

2. Ad confirmationem, dicitur quod intellectus ad unum iudicium determinatur magis quam ad aliud, per consilium et discursum rationis a sensu originatum, ex quo, per resolutionem ad aliqua principia nota, ad tale iudicium pervenit: cum tamen posset, per alium discursum et aliam rationem, aliud iudicium facere. Verbi gratia, si ante oculos alicui proponatur panis et ferrum, iste famescens, cognoscens illum esse panem et illud esse ferrum, considerat panem esse convenientem cibum humanae naturae, et argumentatur ipsum magis esse pro nunc eligendum quam ferrum, ex eo quod novit hominem non posse vivere nisi convenienti cibo nutriatur: potuisset tamen, ex alio principio, iudicare esse pro tunc praeeligendum ferrum; puta si cuperet domum aedificare, et cognosceret ad aedificationem domus necesse esse ut ferro compaginentur ligna, aut quod per ipsum parietes stabiles reddantur et firmi. Et sic patet quod non deest intellectui, secundum se indeterminato, aliquid ad certum iudicium determinans, ante omnem actum voluntatis circa id de quo iudicatur.

V. *Tertio.* Repugnat divinae providentiae quod rei subtrahatur illud per quod assequitur divinam similitudinem. Ergo per ipsam non subtrahitur libertas voluntatis. – Probatur antecedens. Quia per gubernationem cuiuscumque providentis, res gubernatae deducuntur ad finem convenientem: ut ex Gregorio Nysseno probatur. Finis autem cuiuslibet creaturae est ut divinam similitudinem consequatur. – Consequentia vero ostenditur ex eo quod agens voluntarium divinam similitudinem assequitur ex eo quod libere agit: cum in Deo etiam sit liberum arbitrium.

Quarto. Si libertas voluntatis tolleretur, multa bona subtraherentur: scilicet laus virtutis, iustitia praemiantis et punientis, circumspectio in consiliis, etc. Ergo esset contra providentiae rationem ipsam tollere. – Probatur consequentia. Quia providentia est multiplicativa bonorum in rebus gubernatis.

Confirmatur conclusio auctoritate *Eccli.* xv.

Per hoc excluditur opinio Stoicorum ponentium omnia ex necessitate provenire, secundum quendam ordinem causarum intransgressibilem, quem Graeci *imarmenen* vocabant.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM QUARTUM

A 59 r a 43.

QUOD DIVINA PROVIDENTIA NON EXCLUDIT FORTUNAM ET CASUM.

Ex praemissis etiam apparet quod divina providentia non subtrahit a rebus fortunam et casum.

In his enim quae in minori parte accidunt, dicitur esse fortuna et casus *. Si autem non provenirent aliqua ut in minori parte, omnia ex necessitate acciderent: nam ea quae sunt contingentia ut in pluribus, in hoc solo a necessariis differunt, quod possunt in minori parte deficere. Esset autem contra rationem providentiae divinae si omnia ex necessitate contingerent, ut ostensum est *. Igitur et contra rationem providentiae divinae esset si nihil foret fortuitum et casuale in rebus.

* II *Phys.*, v, 5; s. Th. l. 8.

* Cap. LXXII.

Amplius. Contra rationem providentiae esset si res providentiae subiectae non agerent propter finem: cum providentiae sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem universi si nulla res corruptibilis esset, nec aliqua virtus deficere potens, ut ex supra * dictis patet. Ex hoc autem quod aliquod agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere. Esset igitur contra rationem providentiae, et perfectionis rerum, si non essent aliqua casualia.

* Cap. LXXI.

Adhuc. Multitudo et diversitas causarum ex ordine divinae providentiae et dispositionis procedit. Supposita autem causarum diversitate, oportet unam alteri quandoque concurrere per quam impediatur, vel iuvetur, ad suum effectum producendum. Ex concursu autem duarum vel plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus ex concursu alicuius causae provenit: sicut inventio debitoris ab eo qui ibat ad forum causa emendi aliquid, provenit ex hoc quod debitor etiam ad forum ivit. Non est igitur divinae providentiae contrarium quod sint aliqua fortuita et casualia in rebus.

Item. Quod non est, non potest esse alicuius causa. Unde oportet quod unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Oportet igitur quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit etiam diversitas ordinis in causis. Ad perfectionem autem rerum requiritur quod non solum sint in rebus entia per se, sed etiam entia per accidens: res enim quae non habent in sua substantia ultimam perfectionem, oportet quod perfectionem aliquam consequantur per accidentia; et tanto per plura, quanto magis distant a simplicitate Dei. Ex hoc autem quod aliquod subiectum habet multa accidentia, sequitur quod sit aliquod ens per accidens: nam subiectum et accidens, et etiam duo accidentia unius subiecti, sunt unum et ens per accidens; sicut homo albus, et musicum album. Oportet igitur ad perfectionem rerum quod sint etiam causae quaedam per accidens. Ea autem quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur accidere a casu vel fortuna *. Non est igitur contra rationem providentiae, quae perfectionem rerum conservat, ut aliqua fiant a casu vel fortuna.

* II *Phys.*, loc. cit., n. 3.

Praeterea. Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Quanto autem aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis: unde eius causalitas ad plura se extendit. Nullius autem causae naturalis intentio se extendit ultra virtutem eius: esset enim frustra. Oportet ergo quod intentio causae particularis non se extendat ad omnia quae contingere possunt. Ex hoc autem contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod eveniunt aliqua praeter intentionem agentium. Ordo igitur divinae providentiae exigit quod sit casus et fortuna in rebus.

Hinc est quod dicitur *Eccle.* IX [11]: *Vidi nec velocium esse cursum* etc., *sed tempus casumque in omnibus,* scilicet inferioribus.

---

2 fortunam et casum A *solus*; casum et fortunam. 5 dicitur] dicuntur P*d*. 6 non WZsGYP; *om.* 10 providentiae *post* divinae P*d*. 12 providentiae *post* divinae EGZ. 13 foret A *solus*; fieret. 20 potens] potest EG, posset YZ*b*. 27 divinae *hic* A *solus*; *post* providentiae. 28 diversitate A *solus*; dispositione. 31 vel plurium causarum A *solus*; causarum GZ, vel plurium E, causarum vel plurium *ceteri.* 34 inventio] intentio α, *spat.* E. 36 etiam *hic* DEX*b*P*d*; *ante* quod debitor YZ, *utroque loco ceteri.* ivit (*ex* iuut, *deleto quarto ductu*) A *solus*; venit.

3 ita se habeat *om* C, ita se habet αN. 5 etiam *hic* D; *om* GZ, *post* diversitas *ceteri*; ordinis *om* EGZ*b*. 12 distant a simplicitate Dei EGZ*b*; a simplicitate distant Dei X, a Dei simplicitate distant *ceteri.* 16 et ens per accidens A *solus*; ens D, etiam ens Y, per accidens P, et ens *ceteri.* 19 causae *hic* A *solus*; *post* quaedam. 23 a casu DEGZ*b*; vel casu. 26 causa P*b* *post* superior; *om.*

Commentaria Ferrariensis

Quartum dubium * est: quia, posita divina providentia, videtur excludi casus et fortuna. Quod enim est provisum, non est fortuitum aut casuale: cum ista praeter intentionem agentis eveniant. Si ergo omnia quae in universo contingunt, sunt provisa, sequitur quod nihil erit casuale et fortuitum.

* Cf. Comment. cap. LXXI, init.

I. Ad hoc autem removendum, ponit Sanctus Thomas hanc conclusionem: *Divina providentia non subtrahit a rebus casum et fortunam.*

Probatur primo. Si non provenirent aliqua a casu et fortuna, non provenirent aliqua in minori parte. Ergo omnia ex necessitate acciderent. Sed hoc est contra rationem divinae providentiae, ut superius est ostensum. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia fortuna et casus dicuntur * in iis quae in minori parte accidunt. – Prima vero consequentia probatur. Quia ea quae sunt contingentia ut in pluribus, a necessariis differunt hoc solo quod possunt in minori parte deficere.

* Vide text. et var.

2. Attende, circa primam consequentiam et eius probationem, quod, cum tria sint effectuum genera: quaedam scilicet quae semper a sua causa proveniunt, quae necessaria dicuntur; quaedam quae pro maiori parte eveniunt, sicut effectus causarum naturalium inferiorum, quae dicuntur contingentia ut in pluribus; quaedam vero quae raro et pro minori parte eveniunt a sua causa, sicut monstra, quae dicuntur raro contingentia:- si removeantur raro contingentia, removeri necesse est et contingentia ut in pluribus, quia raro contingentia proveniunt ex eo quod aliquae causae a suis producendis effectibus impediuntur aliquando, sed raro; ex eo autem quod causa aliquando impeditur sed raro; sequitur quod pro maiori parte suos effectus producat. Et sic quod sint contingentia ut in pluribus, sequitur necessario ex eo quod ponuntur contingentia ut in paucioribus, et e converso. Ideo etiam, uno remoto, removetur et reliquum, et e converso: sicut in convertibilibus accidit. Remotis autem contingentibus ut in paucioribus et contingentibus ut in pluribus, sequitur illa sola esse in entibus quae semper eveniunt, quae dicuntur ex necessitate evenire. Ideo optime infert Sanctus Thomas, si nihil evenit in minori parte, quod omnia eveniunt de necessitate.

3. Sed occurrit dubium. Posset enim aliquis dicere quod praeter contingentia ut in pluribus et contingentia ut in paucioribus, sunt etiam *contingentia ad utrumlibet,* ut sunt ea quae a voluntate procedunt. Ideo, quamvis ponatur nihil esse a casu et in minori parte, et per consequens nihil esse pro maiori parte, non sequitur quod omnia sint ex necessitate, sed poterunt aliqua esse ad utrumlibet contingentia.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae II *Phys.*, lect. 8; et est de mente Averrois ibidem, commento 48; quod ex causa contingenti ad utrumlibet nihil provenit nisi per aliquid determinetur ad unum: cum sit in potentia. Ideo, ut possit in actum exire et effectum aliquem producere, oportet quod aut pro maiori parte illum producat, aut in minori parte. Et sic oportet ut effectus proveniens a causa quae est ad utrumlibet, secundum se considerata, aut in maiori parte proveniat aut in minori: et nullus sit effectus ad utrumlibet contingens ut natus est in actum educi, cum non proveniat ab ea nisi inquantum determinata est ad unum; a causa enim ad utrumlibet, inquantum ad utrumlibet est, nullus potest effectus provenire. Propterea optime sequitur, si nihil evenit in maiori parte, et nihil in minori parte, quod omnia semper de necessitate eveniant.

II. *Secundo.* Contra rationem providentiae esset si res providentiae subiectae non agerent propter finem: cum providentiae sit omnia ordinare in finem. Esset etiam contra perfectionem universi, si nulla res corruptibilis esset, et nulla virtus potens deficere. Ergo et, si non essent aliqua casualia, contra rationem providentiae et contra perfectionem universi esset. – Probatur consequentia. Quia ex eo quod aliquid agens propter finem deficit ab eo quod intendit, sequitur aliqua casu contingere.

III. *Tertio.* Ex ordine divinae providentiae et dispositionis multitudo et diversitas causarum provenit. Supposita vero causarum dispositione*, oportet quandoque unam per alteram impediri vel iuvari ad effectum producendum. Ex concursu autem plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire, dum finis non intentus provenit: ut inventio debitoris ab eo qui vadit ad forum non ob hanc causam. Ergo divina providentia non excludit casualia.

* Vide text. et var.

Adverte quod ex concursu plurium causarum contingit aliquid casualiter evenire per comparationem ad aliquam illarum causarum concurrentium, aut per comparationem ad utramque, dum aliquid evenit praeter intentionem aut unius illarum aut utriusque: sicut, cum aliquis vadit ad forum ut inveniat debitorem, debitor autem ad forum vadit non ut inveniatur a creditore, sed ut aliquid emat, inventio debitoris a creditore est casualis per comparationem ad debitorem tantum, quia praeter eius intentionem evenit; cum autem a domino mittuntur duo servi ut sibi obvient illis hoc ignorantibus, concursus duorum servorum non intendentium sibi obviare, est respectu utriusque casualis. Per comparationem autem ad superiorem causam ordinantem concursum talium causarum, et effectum ex earum concursu provenientem, non dicitur concursus ipse, aut effectus inde proveniens, casualis esse: cum non sit praeter eius intentionem, sed sit intentus. Propter quod dicit Sanctus Thomas Prima, q. XXII, a. 2, ad 1, quod respectu causae universalis nullus effectus dicitur casualis: cum nihil ab eius ordine subtrahi possit.

2. Sed occurrit dubium. Videtur enim Sanctus Thomas dicere contradictoria, cum ait *evenire aliquid casualiter dum finis non intentus provenit.* Nam de ratione finis est quod sit intentus: est enim *cuius gratia aliquid fit**. Ergo repugnat quod aliquid sit finis, et tamen non sit intentum.

* II *Phys.*, III, 3; S. Th. l. 5.

Respondetur quod finis dupliciter accipi potest: uno modo, materialiter, quantum scilicet ad ipsam rem absolute quae terminat actionem; alio modo, formaliter, scilicet pro re quae terminat actionem ut habet rationem causae finalis. Secundo modo, repugnat quod aliquid sit finis, et non sit intentum. Primo vero modo, non repugnat. Et sic intelligitur dictum Sancti Thomae: nam constat quod effectus fortuitus, inquantum huiusmodi, non est finis actionis quam terminat nisi materialiter.

IV. *Quarto.* Ad perfectionem rerum requiritur quod non solum sint entia per se, sed etiam entia per accidens. Ergo ad perfectionem earum requiritur quod sint etiam causae quaedam per accidens. Ergo non est contra providentiam, quae rerum perfectionem conservat, quod aliqua fiant a casu.

Probatur antecedens. Quia, cum res non habeant in sua substantia ultimam perfectionem, oportet ut aliquam per accidentia consequantur, et per plura quandoque. Ex hoc autem sequitur esse ens per accidens: cum subiectum et accidens, et etiam plura accidentia unius subiecti, sint unum et ens per accidens. – Prima vero consequentia probatur. Quia, cum quod non est, non possit esse alicuius causa, oportet ut secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habeat ad hoc quod sit causa. Et per consequens quod secundum diversitatem ordinis in entibus sit diversitas etiam ordinis in causis. – Secunda vero consequentia probatur. Quia ea quae ex causis aliquibus procedunt per accidens, dicuntur a casu accidere vel a fortuna.

2. Circa assumptum ad probationem secundae consequentiae dubium occurrit. Quia non videtur universaliter verum ea quae ex causis per accidens eveniunt, esse a casu vel a fortuna. Cum enim dicimus quod musicum aedificat, non dicimus domum fieri a casu aut a fortuna: et sic de multis aliis.

Respondetur quod non est intentio Sancti Thomae dicere omnia quae per accidens eveniunt, a casu esse aut a fortuna: sed quod aliqua quae per accidens eveniunt ex aliquibus causis, quae scilicet sunt praeter intentionem agentis et in minori parte coniunguntur effectui per se, a casu et a fortuna proveniunt.

V. Circa istam propositionem, *Unumquodque, sicut se habet ad esse, ita se habet ad hoc quod sit causa,* dubitatur. Nam album habet esse per accidens, et tamen est per se causa disgregationis visus. – Multae etiam aliae sunt causae quae habent esse per se, et tamen sunt causae per accidens alicuius praeter earum intentionem evenientis.

Respondetur quod ista propositio intelligitur quod *omnis causa talem modum causalitatis habet, qualem modum habet essendi,* ita quod sibi proportionaliter respondent modus causandi et modus essendi causae. Et intelligitur de esse non quocumque, sed de eo secundum quod rei attribuitur causalitas. Si enim illud esse conveniat rei per se, et causalitas sibi conveniet per se: si autem illi conveniat per accidens, et causalitas sibi per accidens conveniet. Et sicut dicitur de istis modis *per se* et *per accidens,* ita intelligitur de aliis modis essendi et causandi: puta de *primo* et *secundario,* de *quo* et *quod.*

2. Cum autem dicitur primo, quod album habet esse per accidens, et tamen per se disgregat: – dicitur quod nomine *albi* duo possumus intelligere: scilicet aut ipsam albedinem, secundum quod habet esse in subiecto; aut ipsum subiectum albedine informatum, puta lignum aut parietem. Si ipsam albedinem intelligamus, negatur quod habeat esse per accidens, tanquam videlicet sit quoddam ens per ac-

cidens: immo est ens per se, ut *ens per se* opponitur *enti per accidens,* non autem ut opponitur *enti in alio;* est enim natura quaedam, ad unum genus et ad unam speciem determinata. Et similiter est per se causa disgregationis: quia ista propositio est per se, *Album disgregat.* – Si autem intelligamus subiectum albedine informatum, ut dicamus quod lignum aut paries disgregat: sic dicitur quod album per accidens disgregat, non autem per se. Sicut enim album per accidens praedicatur de ligno, ut patet V *Metaph.*, cap. *de Ente**, ita et disgregare per accidens de ipso praedicatur. Et sic lapis habet esse album per accidens, et per accidens disgregationem visus causat: quia hoc facit inquantum accidit sibi esse album.

* S. Th. l. 9; Did. lib. IV, cap. VII, 1-3.

3. Cum secundo dicitur quod causae multae per se habentes esse, sunt causae per accidens: – negatur, loquendo de esse ratione cuius sibi causalitas attribuitur. Sicut enim fodiens sepulcrum per accidens invenit thesaurum, et dicitur causa illius inventionis per accidens, ita habet aliquod esse per accidens ratione cuius ista causalitas sibi per accidens attribuitur: hoc enim sibi convenit inquantum est inventivus thesauri, esse autem thesauri inventivum accidit fodienti sepulcrum inquantum huiusmodi; ista enim propositio, *Fodiens sepulcrum est inventivus thesauri,* per accidens est. Similiter in aliis causis per accidens, semper causalitas consequitur aliquod ens per accidens: scilicet praedicationem per accidens alicuius de eo cui attribuitur causalitas. Sic enim ab Aristotele accipitur ens per accidens V *Metaph.**, quando scilicet unum de altero per accidens praedicatur. Et hoc sive accipiatur per accidens ex parte causae tantum, quando scilicet id quod accidit causae per se, dicitur causa per accidens; sive accipiatur ex parte effectus, quando videlicet aliquid non intentum coniungitur effectui per se; nam etiam tunc oportet aliquid praedicari per accidens de causa per se alterius effectus, ex quo causae illi talis effectus per accidens attribuatur.

* Loc. cit.

VI. *Quinto.* Ad ordinem divinae providentiae pertinet ut sit ordo et gradus in causis. Sed quanto aliqua causa est superior, tanto est maioris virtutis, et per consequens ad plura eius causalitas se extendit. Ergo ordo divinae providentiae exigit ut causa superior sit quae ad plura se extendat quam causa inferior. Ergo etiam exigit quod aliquid eveniat praeter intentionem causae inferioris et particularis. Ergo et quod sit casus et fortuna.

Probatur secunda consequentia. Quia, cum nullius causae intentio se extendat ultra virtutem eius, quia esset frustra, utpote non potens adimpleri per ipsam causam; intentio causae particularis non se extendit ad omnia quae contingere possunt, scilicet ex superiori causa; et per consequens aliqua evenire possunt praeter eius intentionem. – Tertia vero consequentia probatur. Quia ex hoc contingit aliquid casualiter vel fortuito, quod aliqua praeter agentium intentionem eveniunt.

Adverte quod in hac deductione aliquae propositiones interpositae sunt quas Sanctus Thomas non posuit, brevitati studens. Hoc enim ideo factum est, quia illas ipse manifeste dat intelligere; et ad completam et formalem deductionem exiguntur.

Confirmatur conclusio auctoritate *Eccle.* IX: *Vidi nec velocium esse cursum, sed tempus casumque in omnibus.* Exponit Sanctus Thomas, *scilicet inferioribus.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM QUINTUM

A 59 v a 7.

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT SINGULARIUM CONTINGENTIUM.

Ex his autem quae ostensa sunt, manifestum fit quod divina providentia pervenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.

Non enim videtur horum non esse providentia nisi propter eorum contingentiam, et quia multa in eis casualiter et fortuito eveniunt: in hoc enim solum differunt ab incorruptibilibus et universalibus corruptibilium, quorum dicunt providentiam esse. Providentiae autem non repugnat contingentia, et casus et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est*. Nihil igitur prohibet et horum providentiam esse, sicut incorruptibilium et universalium.

* Cap. LXXII sqq.

Adhuc. Si Deus horum singularium providentiam non habet, aut hoc est quia non cognoscit ea; aut quia non potest; aut quia non vult eorum curam habere. Non autem potest dici quod Deus singularia non cognoscat: ostensum enim est supra* quod Deus eorum notitiam habet. Neque etiam potest dici quod Deus eorum curam habere non possit: cum eius potentia sit infinita, ut supra* probatum est. Nec etiam haec singularia gubernationis non capacia sunt: cum videamus ea gubernari rationis industria, sicut patet in hominibus; et per naturalem instinctum, sicut patet in apibus et multis animalibus brutis, quae quodam naturali instinctu gubernantur. Neque etiam potest dici quod Deus non velit ea gubernare: cum voluntas ipsius sit universaliter omnis boni*; bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistit. Non igitur potest dici quod Deus horum singularium curam non habeat.

* Lib. I, cap. LXV.
* Lib. II, cap. XXII.
* Lib. I, cap. LXXV sqq.

Amplius. Omnes causae secundae, in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur, ut ex supra* dictis patet. Invenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habent eorum quae producunt: sicut animalia naturaliter nutriunt foetus suos. Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit. Est autem causa etiam istorum particularium, ut ex supra* dictis patet. Habet igitur eorum curam.

* Cap. XXI.
* Lib. II, cap. XV.

Item. Ostensum est supra* quod Deus in rebus creatis non ex necessitate naturae agit, sed per

* Ib. cap. XXIII sqq.

2 pervenit E*b*; provenit. 5 providentia DNZ; providentiam. 6 multa *hic* EGZ*b*; *post* in eis P*c*, *post* fortuito W, *post* casualiter *ceteri.* 11 neque CY*b*; et W, et neque *ceteri.* 12 et horum A *solus*; horum. 18 eorum EGZ*b*; horum.

6 velit] potest EG*b*. 11 habeat Y; habet. 16 producunt] producuntur EG*b*. 17 nutriunt foetus suos] virtutum fetus sugit EG, nutriunt fetus rugit X. 19 existit] existunt a.

voluntatem et intellectum. Ea autem quae aguntur per intellectum et voluntatem, curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. Divinae ergo providentiae subduntur ea quae ab ipso aguntur. Ostensum est autem supra* quod Deus operatur in omnibus causis secundis, et omnes earum effectus reducuntur in Deum sicut in causam: et sic oportet quod ea quae in istis singularibus aguntur, sint ipsius opera. Igitur haec singularia, et motus et operationes ipsorum, divinae providentiae subiacent.

* Cap. LXVII.

Praeterea. Stulta est providentia alicuius qui non curat ea sine quibus ea quae curat esse non possunt. Constat autem quod, si omnia deficerent particularia, quod universalia eorum remanere non possent. Si igitur Deus universalia tantum curat, singularia vero ista omnino derelinquit, stulta et imperfecta erit eius providentia.

Si autem dicat aliquis quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia: hoc omnino esse non potest. Nam omnia alia quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Si ergo Deus habet curam singularium quantum ad eorum conservationem, habet curam omnium circa ea contingentium.

Potest autem aliquis dicere quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse. Provisa sunt enim cuilibet speciei ea per quae quodlibet individuum speciei illius potest conservari in esse: sicut data sunt animalibus organa ad cibum sumendum et digerendum, et cornua ad protegendum se. Utilitates autem horum non deficiunt nisi in minori parte: cum ea quae sunt a natura, producant effectus suos vel semper, vel frequenter. Et sic non possunt omnia individua deficere, etsi aliquod deficiat.

Sed secundum hanc rationem, omnia quae circa individua contingunt, providentiae subiacebunt, sicut et conservatio eorum in esse: quia circa singularia alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei. Sic igitur singularia non magis subiacent divinae providentiae quantum ad conservationem in esse, quam quantum ad alia.

Praeterea. In comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantias, ut per ea perficiantur; in substantiis vero materia est propter formam; per hanc enim participat divinam bonitatem, propter quam omnia facta sunt, ut supra* ostensum est. Ex quo patet quod singularia sunt propter naturam universalem. Cuius signum est quod in his in quibus potest natura universalis conservari per unum individuum, non sunt multa individua unius speciei: sicut patet in sole et luna. Cum autem providentia sit ordinativa aliquorum in finem, oportet quod ad providentiam pertineant et fines, et ea quae sunt ad finem. Subiacent igitur providentiae non solum universalia, sed etiam singularia.

* Cap. XVII.

Adhuc. Haec est differentia inter cognitionem speculativam et practicam, quod cognitio speculativa, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali; ea vero quae pertinent ad cognitionem practicam, perficiuntur in particulari: nam finis speculativae est veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus; finis vero practicae est operatio, quae est circa singularia. Unde medicus non curat hominem in universali, sed hunc hominem: et ad hoc est tota scientia medicinae ordinata. Constat autem quod providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Esset igitur imperfectissima Dei providentia si in universalibus consisteret, et usque ad singularia non perveniret.

Item. Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari: quia magis sciuntur universalia quam particularia; et propter hoc universalissimorum principiorum cognitio omnibus est communis. Ille vero perfectior est in scientia speculativa qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet: nam qui cognoscit in universali tantum, cognoscit rem solum in potentia. Propter quod discipulus de universali cognitione principiorum reducitur in propriam cognitionem conclusionum per magistrum, qui utramque cognitionem habet: sicut aliquid reducitur de potentia in actu per ens actu. Multo igitur magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Divina igitur providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit.

Amplius. Cum Deus sit causa entis inquantum est ens, ut supra* ostensum est, oportet quod ipse sit provisor entis inquantum est ens: providet enim rebus inquantum est causa earum. Quicquid ergo quocumque modo est, sub eius providentia cadit. Singularia autem sunt entia, et magis quam universalia: quia universalia non subsistunt per se, sed sunt solum in singularibus. Est igitur divina providentia etiam singularium.

* Lib. II, cap. XV.

Item. Res creatae providentiae divinae subduntur prout ab ipso in finem ultimum ordi-

2 intellectum et voluntatem GZ; *lac* EN, voluntatem et intellectum *ceteri.* 4 dispensentur *om* EG. 8 earum A *solus*; rerum. 10 sint NsEY; sicut Y, sint sicut *ceteri.* 14 esse *hic* A *solus*; *post* non possunt. 15 autem *om* BFHN, enim GZ. 17 possent A *solus*; possunt. 18 omnino] omnia omnino αYW, omnia DE. 22 conserventur P; construentur FXZCE*cd*, constituentur BGHNCE, constituerentur Y*b*, constituantur DW. 27 habet] etiam *addunt* P*d*. 32 speciei *hic* A *solus*; *post* illius. 34 et digerendum] ad ingerendum G, et dirigendum FGH*b*P. 37 producant A *solus*; producunt. 43 sicut et] sic et BFH, et sic W, et sic etiam NY. 51 perficiantur DEGZ*b*; perficiatur P, perficiuntur *ceteri.* in substantiis vero ZsE*b*; in suis naturis D, in substantiis autem P, in substantiis naturae *ceteri.*

1 singularia EGXZ; particularia. 5 sole et luna EGXZ*b*; luna et sole. 6 in finem] infinito (infinitivo?) pE, infinitato sG, infinitum X. 7 oportet EGXZ; ideo oportet. 9 igitur DEWXY*b*; *om* αN, enim GZP*c*. 11 cognitionem *hic* A *solus*; *post* speculativam. 17 in] et in *b*P*d*. 21 medicinae] medicina α. 24 imperfectissima A *solus*; imperfecta. 25 non perveniret] non proveniret α, perveniret N. 29 omnibus A *solus*; *om.* 30 perfectior *hic* EGX*b*; *post* est. 34 solum *om* EGZ, tantum W. 37 sicut] vel pEG. 38 in actu A *solus*; in actum. 53 Res creatae providentiae divinae A *solus*; Creaturae divinae providentiae.

nantur, qui est bonitas sua. Participatio ergo divinae bonitatis a rebus creatis est per providentiam divinam. Bonitatem autem divinam participant etiam singularia contingentia. Oportet ergo quod etiam ad ea divina providentia se extendat.

* Cap. x, 29; cf. cap. vi, 26.

Hinc est quod dicitur Matt. vi*: *Duo passeres asse veneunt, et unus ex eis non cadit in terra sine Patre meo.* Et *Sap.* viii[1]: *Attingit a fine usque ad finem fortiter:* idest, a primis creaturis usque ad infimas earum. *Ezechiel* etiam ix[9] arguitur opinio quorundam qui dicebant, *Dereliquit Dominus terram, Dominus non videt;* et *Iob.* xxii[14], *Circa cardines caeli perambulat, nec nostra considerat.*

Per haec autem excluditur opinio quorundam qui dixerunt quod divina providentia non se extendit usque ad haec singularia. Quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet ex verbis eius haberi non possit*.

* Vid. Comment. huj. cap., n. viii.

2 providentiam *hic* A *solus*; *post* divinam. 7 vi] x *b*Pc. 8 in terra A *solus*; in terram. 10 creaturis CDNWZ*b*; creatis.
1 infimas earum] infima eorum EGXZPc. Ez. etiam EP*c*; Ecc. et enim αW, Ecc. X, et Ecc. DGYZ, Ecc. ii. ix. N, Ecclesiastici etiam *b*.
4 perambulat] perambulabat αW. nostra] nostram α. 6 haec A *solus*; hoc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas in communi divinam providentiam ad omnium esse, omniumque operationes se extendere, vult particulariter demonstrare quoniam etiam ad singularia contingentia se extendit*. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod sub divina providentia haec singularia cadunt; secundo, quod immediate, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. LXV, init.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Divina providentia pervenit usque ad singularia generabilium et corruptibilium.*

Probatur primo. Providentiae non repugnat neque contingentia, neque casus et fortuna, neque voluntarium, ut ostensum est. Ergo nihil prohibet horum esse providentiam, sicut incorruptibilium et universalium. – Probatur consequentia. Quia non videtur horum non esse providentiam nisi propter aliquod illorum, in quibus solum corruptibilia ab incorruptibilibus differunt et universalibus corruptibilium, de quibus dicunt providentiam esse: – illi videlicet qui negant horum singularium esse providentiam.

Secundo. Deus horum notitiam habet, ut superius est ostensum. – Neque non potest ipsorum curam habere: cum eius potentia sit infinita. – Neque haec singularia gubernationis capacia non sunt: cum videamus ea et industria rationis gubernari, ut homines; et per industriam naturalem, ut apes et bruta. – Neque Deus non vult ipsa gubernare: cum voluntas eius universaliter sit omnis boni; bonum autem eorum quae gubernantur, in ordine gubernationis maxime consistat. – Ergo etc.

Probatur consequentia. Quia, si Deus istorum providentiam non haberet, esset propter alterum praedictorum.

Tertio. Causae secundae, in hoc quod causae existunt, divinam similitudinem consequuntur. Sed ipsae eorum quae producunt curam habent: ut patet in animalibus. Ergo et Deus. Sed Deus est omnium istorum particularium causa. Ergo etc.

Quarto. Deus in rebus creatis non ex naturae necessitate agit, sed per voluntatem et intellectum. Ergo suae providentiae subduntur omnia quae ab ipso aguntur. Ergo et haec singularia, et motus et operationes. – Probatur prima consequentia. Quia ea quae per voluntatem et intellectum aguntur, curae providentis subduntur, quae in hoc consistere videtur quod per intellectum aliqua dispensentur. – Secunda vero probatur. Quia Deus in omnibus causis secundis operatur, et omnes effectus in ipsum reducuntur sicut in causam.

II. *Quinto.* Si Deus universalia tantum curat, sequitur quod stulta et imperfecta sit eius providentia. Quia stulta est providentia alicuius qui non curat ea sine quibus ea de quibus curam habet, esse non possunt. Constat autem quod, si omnia particularia deficerent, universalia eorum remanere non possent.

Si dicatur quod horum singularium Deus curam habet usque ad hoc quod conserventur in esse, non autem quantum ad alia: – contra arguitur. Quia omnia alia quae circa singularia accidunt, ad eorum conservationem vel corruptionem ordinantur. Ergo, si Deus eorum conservationem curat, etiam de omnibus circa ipsa contingentibus curam habet.

Si dicatur quod sola cura universalium sufficit ad particularium conservationem in esse, quia cuilibet speciei provisa sunt ea per quae individuum illius speciei potest conservari in esse, ut patet in animalibus; et utilitates horum non deficiunt nisi in minori parte; et sic non possunt omnia individua deficere, licet aliquod individuum deficere possit: – secundum hanc rationem, omnia quae circa individua accidunt, providentiae subiacebunt: quia singularibus alicuius speciei nihil potest accidere quod non reducatur aliquo modo ad principia illius speciei; vel scilicet tanquam alicuius illorum conservativum, vel tanquam corruptivum. Ergo etc.

III. *Sexto.* Ad providentiam pertinent et finis, et ea quae sunt ad finem. Ergo et universalia et singularia.

Probatur antecedens. Quia providentia est ordinativa aliquorum in finem.

Consequentia vero probatur. Quia particularia sunt propter naturam universalem. Quod ratione quidem ostenditur: quia in comparatione rerum ad finem talis ordo apparet quod accidentia sunt propter substantiam, ut scilicet per ea perficiatur; materia vero est propter formam, cum per hanc participet divinam bonitatem, propter quam omnia sunt facta. – Signo autem ostenditur: quia in quibus natura universalis per unum individuum conservari potest, non sunt multa individua unius speciei; ut patet in luna et sole.

Adverte quod ex hoc quod accidentia sunt propter substantiam tanquam naturae perfectiva, et materia est propter formam, deducit tanquam manifestum singularia propter naturam universalem esse. Quia singularitatis principium est materia accidentibus individualibus limitata, quae dicitur *materia signata.* Ex hoc enim optime sequitur propositum. Nam si individuum non habet individuationem suam, qua a natura universali distinguitur, nisi ex materia et accidentibus; si ipsa accidentia ordinantur ad naturam substantiae, et materia ad formam, ex qua sumitur ratio speciei, sequitur manifeste ipsa singularia ad speciem ordinari.

IV. *Septimo.* Providentia ad practicam cognitionem pertinet: cum sit ordinativa rerum in finem. Ergo imperfecta esset Dei providentia si ad particularia non perveniret. – Probatur consequentia. Quia speculativa cognitio, et ea quae ad ipsam pertinent, perficiuntur in universali, cum finis ipsius sit veritas, quae primo et per se in immaterialibus consistit et in universalibus: ea vero quae ad cognitionem practicam pertinent, perficiuntur in particulari, cum finis ipsius sit operatio, quae est circa singularia. Declaratur exemplo medici.

Adverte, cum dicitur quod ea quae pertinent ad cognitionem practicam perficiuntur in particulari, ea vero quae pertinent ad cognitionem speculativam perficiuntur in universali, quod per ea quae pertinent ad istas scien-

tias non intelligit Sanctus Thomas obiecta circa quae versantur, sed ea quae ex parte ipsius actus cognoscendi se tenent. Nam ipsa cognitio practica principalis obiecti perfecta erit si in particulari cognoscatur, et secundum particulares conditiones quibus operabilis est. Similiter ad perfectam argumentationem practicam requiritur ut ex aliquo particulari principio procedat, et ut ad particularem conclusionem terminetur. Et universaliter loquendo, perfectio cognitionis practicae principalis obiecti exigit ut omnia quorum cognitio ad illius cognitionem requiritur, particulariter considerentur, et non tantum secundum universales rationes. Et hoc est omnia requisita ad practicam cognitionem perfici in particulari. – Similiter dicuntur omnia requisita ad speculativam cognitionem perfici in universali, inquantum cognitio intellectiva omnium quae exiguntur ad cognitionem principalis obiecti, debet circa universales rationes versari. Et similiter omnis argumentatio tali cognitioni deserviens debet ex universalibus procedere.

V. *Octavo*. Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari, cum magis sciantur universalia quam particularia: propter quod universalissimorum principiorum cognitio est communis*. Sed ille est perfectior in scientia speculativa qui non solum universalem, sed propriam cognitionem de rebus habet. Ergo multo magis in scientia practica perfectior est qui non solum in universali, sed etiam in particulari res disponit ad actum. Ergo divina providentia, quae est perfectissima, usque ad singularia se extendit. – Probatur minor. Quia qui cognoscit in universali, cognoscit rem, scilicet sub ipso contentam, tantum in potentia. Declaratur per signum exemplo magistri.

* Vid. text. et var.

Advertendum quod fundamentum huius rationis est, quoniam, si cognitio speculativa, cuius est universalia dumtaxat speculari, est perfectior de aliqua re quando non solum cognoscuntur de ipsa rationes communes sibi et aliis, sed etiam propria ipsius ratio cognoscitur, qua ab aliis distinguitur; multo magis cognitio practica, cuius est disponere aliquid ad hoc ut sit in actu, quod primo rebus singularibus convenit, perfectior erit si res non solum in universali, sed etiam in particulari disponat ad hoc ut in actu sint.

2. Circa istam propositionem, *Cognitio speculativa magis perficitur in universali quam in particulari,* considerandum quod, cum cognitionis perfectio ex parte cognoscentis in duobus consistat, scilicet in certitudine et evidentia, nihil aliud datur intelligi per supra dictam propositionem quam quod certior et evidentior intellectui est cognitio speculativa universalis obiecti quam rei singularis, quia ipsa universalia certius et evidentius cognoscuntur tali cognitione speculativa, qua scilicet rei veritas apprehenditur, quam particularia materialia, quae mutabilia sunt et variabilia.

Et ad hunc sensum procedit signum adductum, quod videlicet universalissimorum principiorum cognitio est *communis*. Nam cognitio quae omnibus est communis, est certissima et evidentissima, utpote quae ex ipso solo lumine naturali intellectus, quod omnibus commune est, proveniat. Hoc enim signum est quod cognitio speculativa universalium perfectior est quam singularium; et quod magis sciuntur universalia quam particularia, idest, certius et evidentius.

Ut sic arguatur a signo. Quanto magis aliqua principia a particularitate recedunt, tanto eorum cognitio perfectior est, utpote et evidentior et certior: si videlicet secundum seipsa formaliter sumantur, et quantum ad eorum simplicem veritatem. Ergo singularia minus sciuntur quam universalia. – Patet consequentia. Quia quando aliquid est tale per recessum et elongationem ab aliquo, signum est quod illud aut non est tale, aut quod minus tale est quam ea quae ab ipso distant: sicut, quia tanto aliquid est magis intelligibile quanto magis a materia recedit, ideo materiam dicimus esse minime intelligibilem, et minus quam ea quae a materia sunt separata. – Antecedens vero probatur. Cognitio universalissimorum principiorum est perfectissima. Ergo etc. Probatur antecedens. Cognitio quae omnibus inest, est perfectissima et certissima atque evidentissima, utpote ab ipso communi lumine intellectuali, quod est omnis cognitionis fons et origo, proveniens. Universalissimorum autem principiorum cognitio est omnibus communis. Ergo etc.

3. Circa illam propositionem, *Qui cognoscit rem in universali tantum, cognoscit ipsam solum in potentia,* advertendum quod, sicut non inconvenit aliquid esse unum actu et potentia aliud, sicut aqua est actu humida et potentia calida; ita non inconvenit aliquid secundum se cognosci in actu, et tamen in ipso aliud potentialiter cognosci, inquantum per ipsum potest intellectus in alterius ignoti notitiam devenire, vel inquantum aliud in re cognita potentialiter continetur. Quia ergo in universaliori natura potentialiter continentur minus universalia, sicut in genere potentialiter continentur suae species, et in principiis potentialiter continentur conclusiones; ideo, si consideretur universalioris cognitio inquantum est cognitio talis naturae absolute, sic est ipsius actualis cognitio; si autem consideretur inquantum est cognitio eorum quae in ipso potentialiter continentur, sic est cognitio potentialis. Propterea non dixit Sanctus Thomas quod qui cognoscit universale, cognoscit ipsum in potentia: sed quod *qui cognoscit rem in universali,* idest, qui cognoscit aliquam rem cognoscendo solum universale in quo potentialiter continetur, ipsam rem in potentia solum cognoscit. Propter hoc adducit signum de discipulo, qui, cum habeat cognitionem universalium principiorum, indiget tamen magistro reducente ipsum in actum cognitionis conclusionum, quas potentialiter tantum in universalibus principiis cognoscebat.

VI. *Nono*. Quicquid est quocumque modo, sub Dei providentia cadit. Singularia sunt entia: et magis quam universalia, quae non subsistunt per se solum, sed sunt in singularibus. Ergo ipsorum est providentia. – Probatur maior. Quia, cum Deus sit causa entis inquantum ens, est etiam eius provisor: cum rebus provideat inquantum est earum causa.

2. Circa probationem maioris, adverte quod, sicut potentia cognoscitiva quae fertur in aliquod obiectum inquantum tale, fertur in omne in quo illud obiectum invenitur; visus enim, quia fertur in colorem inquantum color est, fertur in omne coloratum: ita causa activa quae habet pro obiecto aliquid inquantum tale, est causa omnium in quibus illud invenitur inquantum huiusmodi. Ideo, cum Deus sit causa entis inquantum ens, erit causa omnis entis quomodocumque sit ens, sive quomodocumque habeat esse. Et idem dicendum est de provisore: quia provisor entis inquantum est ens, est provisor omnium quae quocumque modo habent esse. Et ex hoc fundamento procedit ratio.

3. Circa istam propositionem, *Singularia sunt magis entia quam universalia,* attendendum quod dupliciter potest aliquid dici magis ens altero. Uno modo, quia est perfectioris naturae et perfectioris essentiae. Et isto modo non intelligitur hic. Non enim aliam essentiam et aliam naturam habent singularia quam habeant earum species, ut possit dici essentia singularis perfectior esse quam essentia speciei: sed ipsa essentia speciei est etiam essentia individui, in ipso determinatis accidentibus limitata. Immo, si per intellectum natura universalis a principiis individuantibus secernatur, invenietur perfectior: utpote actualior et magis a potentialitate materiae remota. – Alio modo, quia magis existit, et sibi per prius convenit esse actualis existentiae tanquam ei quod est, quam alteri. Et hoc modo hic intelligitur. Quod patet ex ratione quam assignat Sanctus Thomas: quia scilicet universalia non subsistunt per se, idest, non habent esse a singularibus separata, sed sunt solum in singularibus. Ex hoc enim datur intelligi quod singularia dicuntur esse magis entia quia per seipsa habent esse, et non in alio, cui per prius esse conveniat.

VII. *Decimo*. Bonitatem divinam participant singularia contingentia. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum creaturae divinae providentiae subdantur prout ab ipso in finem ultimum, qui est bonitas sua, ordinantur, participatio divinae bonitatis a rebus creatis est per divinam providentiam.

* Vid. text. et var.

Confirmatur conclusio auctoritate *Matth.* x *; *Sap.* viii; et etiam quia *Ezech.* ix, et *Iob* xxii, arguitur opinio dicentium quod *Deus nostra non considerat.*

VIII. Per hoc excluditur opinio quorundam dicentium divinam providentiam ad singularia ista non extendi. Quam Aristoteli quidam imponunt, licet ex eius verbis haberi non possit.

* Ad lib. XI, vii, 3, 4; x, 1. - S. Th. lib. XII, l. 7; 12.

* Fol. 320 v (Ven. 1562).

* Fol. 338.

Adverte quod opinio quae hic tangitur, est Averrois, XII *Metaph.*, comment. 37, et comment. 52 *. Ponit enim quod Deus habet providentiam de singularibus *tantum inquantum dispositio propria individui invenitur in aliquo modo speciei, et non nisi secundum quod communicant in natura communi* *; et quod, *si aliqua sunt sine sollicitudine, proveniunt ex necessitate materiae, non ex diminutione agentis* *. Et hanc videtur velle esse Aristotelis opinionem. Sed, ut ait Sanctus Thomas, ex verbis Aristotelis super quibus se Averroes fundat, hoc haberi non potest: ut patet ipsa eius verba considerantibus. Immo, ut ostendit Sanctus Thomas *Verit.*, q. v, a. 3, ex ipso habetur oppositum: in eo quod ponit duplicem ordinem in universo, scilicet ordinem partium universi inter se, et ordinem totius universi ad Deum, atque primum ordinem esse propter secundum. Ex hoc enim patet, cum partes universi corruptibiles et incorruptibiles sint ordinatae ad invicem, et ordo ipsarum sit propter ordinem universi ad primum principium, quod in uno ordine providentiae principii exterioris conveniunt et corruptibilia et incorruptibilia.

Advertendum ulterius, ex doctrina Sancti Thomae loco allegato, quod opinio Averrois posset habere veritatem si intelligeretur quod individua corruptibilia non sunt propter se provisa, sed tantum propter aliud. Nam propter se provisa sunt ea *in quibus essentialis perfectio universi consistit,* ut sunt omnia individua incorruptibilia, et species rerum corruptibilium: individua autem corruptibilia sunt provisa *propter perpetuum esse speciei tantum,* non autem propter se. Dicuntur enim aliquae partes propter se esse provisae, quando non sunt principaliter intentae propter aliquam aliam partem, licet ex ipsis aliqua utilitas aliis partibus proveniat: propter aliud autem dicuntur provisae, quando principaliter sunt propter aliam partem. Sic enim dicuntur individua corruptibilia esse provisa propter aliud, quia propter hoc primo sunt volita ut perpetuum esse speciei salvetur: ipsae autem species, et alia incorruptibilia, sunt propter se volita, quia principaliter propter ipsum universum et propter divinam bonitatem sunt volita. Non repugnat enim quod sint propter se volita, et quod sint volita propter perfectionem universi: quia in hoc perfectionem universi constituunt, in quantum a Deo habent esse et in suis naturis subsistunt. Quo modo inquit Sanctus Thomas *Potentia,* q. v, a. 4, quod *ista duo non repugnant: Deum velle universitatem creaturarum propter seipsam; et Deum velle illam propter seipsum. Quia vult creaturarum universitatem propter bonitatem suam, ut scilicet eam suo modo imitentur et repraesentent: hoc autem faciunt inquantum ab ea habent esse et in suis naturis subsistunt.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SEXTUM

A 60r a 28.

QUOD PROVIDENTIA DEI SIT OMNIUM SINGULARIUM IMMEDIATE.

* De Homine, lib. VIII, *de Prov.*, cap. 3 (Colon. 1537). - Al. Nemesius, *de Nat. Hom.*, cap. xliv, *de Prov.* (Migne P. G. xl, 793).

* II *de Gen. et Corr.*, x, 6.

Quidam autem concesserunt providentiam divinam usque ad haec singularia procedere, sed quibusdam mediantibus causis. Posuit enim Plato, ut Gregorius Nyssenus dicit *, triplicem providentiam. Quarum prima est *summi Dei,* qui primo et principaliter providet *propriis,* idest omnibus spiritualibus et intellectualibus; consequenter vero toti mundo quantum ad genera et species, et universales causas, quae sunt corpora caelestia. – Secunda vero est qua providetur singularibus animalium et plantarum, et aliorum generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et alias mutationes. Quam quidem providentiam Plato attribuit *diis qui caelum circueunt.* Aristoteles vero horum causalitatem attribuit *obliquo circulo* *. – Tertiam vero providentiam ponit rerum quae ad humanam vitam pertinent. Quam quidem attribuit *quibusdam daemonibus circa terram existentibus,* qui sunt, secundum ipsum, *humanarum actionum custodes.* – Sed tamen, secundum Platonem, secunda et tertia providentia a prima dependet: nam *Deus summus secundos et tertios statuit provisores.*

Haec autem positio Catholicae fidei consonat quantum ad hoc quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum auctorem. Videtur autem sententiae fidei repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia divinae providentiae immediate dicit esse subiecta. Quod ex praemissis ostendi potest.

* Cap. lxv sqq.

Habet enim Deus immediatam singularium cognitionem, non quasi ea in suis causis cognoscens tantum, sed etiam in seipsis: sicut in Primo huius Operis ostensum est *. Inconveniens autem videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo bonum praecipuum eorum constat: cum voluntas sua sit totius bonitatis principium. Oportet ergo quod, sicut immediate singularia cognoscit, ita immediate eorum ordinem statuat.

Amplius. Ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo provenit quem

---

1 concesserunt providentiam divinam... procedere] processerunt (concesserunt Z) quod divina voluntas... procedit EGZ, concesserunt quod divinam providentiam (providentiam divinam X) procedere XsZ, concesserunt providentia divina... procedere *b*. 6 qui] ē *d*, quae P. 7 omnibus] rationibus EG. 11 singularibus EZ*b*Pc; singulis Y, singularium *ceteri*. 12 aliorum A *solus*; corporum *b*, eorum *ceteri*. 14 alias *hic* EGZ*b*; *post* mutationes. 15 diis] de his EG. 16 circueunt] circuiunt BZ, circuerint H, circuerunt N, circumeunt P. 17 causalitatem EGZ; qualitatem. 21 sunt *hic* A *solus*; *om* αpE, *post* ipsum DW, *post* actionum GNYZsE*b*Pc.

1 dependet EGpZ; dependent. 9 immediate A *solus*; *om.* 10 praemissis] praedictis P*d*. 14 ostensum *hic* BEGW*b*; *post* est. 16 praecipuum] principium CHGNX. 17 eorum A *solus*; rerum. 21 qui DWYZsC*b*Pc; *om.*

provisor in sua mente disponit: sicut et forma artis quae fit in materia, ab ea procedit quae est in mente artificis. Oportet autem, ubi sunt multi provisores unus sub alio, quod ordinem conceptum superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia a superiori. Si igitur secundi et tertii provisores ponuntur esse sub primo provisore, qui est Deus summus, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiant. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo: quinimmo omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt, ut ex superioribus * patet. Oportet autem quod ordo rerum sit in secundis provisoribus non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia: alias non possent sua providentia in singularibus ordinem statuere. Multo igitur magis ordo singularium est in divinae providentiae dispositione.

* Lib. I, cap. XXXVIII sqq.

Adhuc. In his quae humana providentia reguntur, invenitur quod aliquis superior provisor circa quaedam magna et universalia per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda, minimorum vero ordinem ipse non excogitat, sed aliis inferioribus excogitandum relinquit. Et hoc quidem contingit propter eius defectum: inquantum vel singularium minimorum conditiones ignorat; vel non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Huiusmodi autem defectus longe sunt a Deo: nam ipse omnia singularia cognoscit; nec in intelligendo laborat, aut tempus requirit, cum intelligendo seipsum, omnia alia cognoscat, sicut supra * ostensum est. Ipse igitur omnium et singularium ordinem excogitat. Eius igitur providentia est omnium singularium immediate.

* Lib. I, cap. XLVI.

Item. In rebus humanis inferiores provisores per suam industriam ordinem excogitant in his quorum gubernatio eis a praesidente committitur. Quam quidem industriam a praesidente homine non habent, nec usum ipsius: si vero a superiore eam haberent, iam ordinatio per superiorem fieret, ipsi autem essent illius ordinationis non provisores, sed executores. Constat autem per supra dicta * quod omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intelligentibus causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, sicut nec aliquod agens operatur nisi inquantum agit in virtute ipsius. Est igitur ipse Deus immediate sua providentia omnia dispensans: quicumque vero sub ipso provisores dicuntur, sunt providentiae ipsius executores.

* Cap. LXVII; lib. II, cap. XV.

Praeterea. Superior providentia dat regulas providentiae inferiori: sicut politicus dat regulas et leges duci exercitus, qui dat leges et regulas centurionibus et tribunis. Si igitur sub prima providentia Dei summi sunt aliae providentiae, oportet quod Deus illis secundis vel tertiis provisoribus det regulas sui regiminis. Aut ergo dat eis regulas et leges universales, aut particulares. Si autem dat eis universales regulas regiminis, cum universales regulae non possint semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus, quae non semper eodem modo se habent; oporteret quod illi provisores secundi vel tertii quandoque praeter regulas sibi datas ordinarent de rebus suae provisioni subiectis. Haberent ergo iudicium super regulas acceptas: quando secundum eas oporteret agere, et quando eas praetermittere oporteret. Quod esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet; nam eius est interpretari leges et dispensare in eis, cuius est eas condere. Hoc igitur iudicium de regulis universalibus datis, oportet quod fiat per supremum provisorem. Quod quidem esse non posset si se ordinationi horum singularium immediate non immisceret. Oportet igitur, secundum hoc, quod sit horum immediatus provisor. – Si vero secundi et tertii provisores a summo provisore particulares regulas et leges accipiunt, manifeste apparet quod horum singularium ordinatio fit immediate per divinam providentiam.

Amplius. Semper provisor superior habet iudicium de his quae ab inferioribus provisoribus ordinantur: utrum sint bene ordinata necne. Si igitur secundi provisores vel tertii sunt sub Deo primo provisore, oportet quod Deus iudicium habeat de his quae ab his ordinantur. Quod quidem esse non potest, si horum singularium ordinem non consideret. Habet igitur ipse per seipsum curam de his singularibus.

Adhuc. Si Deus per seipsum immediate haec inferiora singularia non curat, hoc non est nisi vel quia ea despicit; vel ne eis eius dignitas inquinetur, ut quidam dicunt *. Hoc autem irrationabile est. Nam dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari. Si igitur Deus in omnibus operatur, sicut supra * ostensum est, nec in hoc aliquid eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad eius universalem et summam virtutem; nullo modo despiciendum est ei, vel eius dignitatem commaculat, si circa haec singularia immediate providentiam habeat.

* Cf. Averr. XII *Metaph.*, text. 37, 52, fol. 320 v, 338.

* Vid. supra in hoc cap., *Item. in rebus.*

Item. Omnis sapiens qui provide sua virtute utitur, in agendo moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum perveniat: alias

---

1 disponit *b*; disposuit. sicut et] sic et α, sic N. 5 conceptum A *solus*; contenti Y, contemptum X, *om* D, contentum *ceteri.* 18 igitur *om* P*d*. 19 divinae providentiae] divina providentia et EGZ 22 et *om* P*d*. 23 minimorum C; minorum. 26 propter DEGXZ*b*; per. 27 minimorum EFHX; minorum. 28 omnium] omnem CNXY. 35 et A *solus*; *om*. 40 homine non habent A *solus*; habere non habet BFWpCE, non habet NXZsCEG, non habent Y, habere non potest WsG*b*, habere non possunt DP*c*. 46 intelligentibus] intellectibus Pc. 49 in virtute A *solus*; virtute. 51 quicumque] quaecumque αY.

2 leges et regulas A *solus*; regulas et leges. 7 eis A *solus; om*. aut A *solus*; vel. 10 maxime A *solus*; et maxime. 23 horum A *solus; om*. 28 fit A *solus*; sit. 29 divinam *hic* EGXZ*b*; *post* providentiam. 33 sunt Z; sint. 35 ab his A *solus*; ab eis. 37 consideret A *solus*; considerat. ipse *om* EGZ. 38 his A *solus*; *om*. 39 haec A *solus*; *om*. 40 hoc non est nisi DWYZ*c et corrupte* hoc modo cum nisi N; hoc non est αEG, hoc ideo est *b*, hoc a Deo est *d*, ideo est P. 41 despicit] deficit BN, nescit W. eis eius A *solus*; eius eis α*b*, eius ei N, eius (dignitas) eis WY, eis E, eius DGZP*c*. 53 perveniat EGX*b*; proveniat.

virtus in agendo sapientiam non sequeretur. Constat autem ex praemissis * quod divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quot, et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Est igitur ipse immediate sua providentia omnium rerum ordinem excogitans.

* Cap. LXVII sqq.

Hinc est quod dicitur *Rom.* XIII[1]: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Et *Iudith* IX[4]: *Tu fecisti priora, et illa post illa cogitasti, et hoc factum est quod ipse voluisti.*

---

b 3 XIII Pc; XXI D, XV et XVI X, XVI *ceteri.* 4 Iudith IX Pc; Iudith X BE*b*, Iud. X FGWX, Iudic. X CDWYZ, inde quod N.

Commentaria Ferrariensis

Cum sit ostensum divinam providentiam usque ad singularia corruptibilia se extendere, restat ostendendum *quod sit istorum singularium immediate* *. Circa hoc autem duo facit Sanctus Thomas: primo, recitat opinionem Platonis; secundo, ostendit in quo a veritate fidei Catholicae discrepet *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.
* Num. II.

I. Quantum ad primum, Plato, ut Gregorius Nyssenus narrat, triplicem providentiam posuit. Primam summi Dei: quae est primo et principaliter de spiritualibus et intellectualibus; secundario vero de toto mundo quantum ad genera et species et corpora caelestia. – Secunda est deorum qui caelos circueunt: quae se extendit ad singularia generabilium et corruptibilium, quantum ad eorum generationem et corruptionem et alias mutationes; quorum tamen qualitatem * Aristoteles, in II *de Gen.*, text. 58 **, obliquo circulo ascribit. – Tertia vero est quorundam daemonum circa terram existentium: quae est rerum ad humanam vitam pertinentium. – Dixit tamen quod secunda et tertia providentia a prima dependet.

* Vide text. et var.
** Cap. X, 6.

II. Quantum ad secundum, ait Sanctus Thomas quod haec opinio Catholicae fidei consonat quantum ad hoc, quod omnium providentiam reducit in Deum sicut in primum actorem: videtur autem illi repugnare quantum ad hoc, quod non omnia particularia dicit divinae providentiae immediate esse subiecta. Ideo contra ipsam arguitur sic.

Primo. Deus habet immediate singularium cognitionem in seipsis, ut in primo libro est ostensum. Ergo immediate eorum ordinem statuit. – Probatur consequentia. Quia, cum voluntas Dei sit totius bonitatis principium, inconveniens videtur quod, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit, in quo praecipuum bonum rerum consistit.

Ad evidentiam huius rationis, et etiam conclusionis, considerandum primo est quod, cum duo ad providentiam pertineant, scilicet excogitatio ordinis rerum provisarum ad suos fines, et executio ordinis excogitati; sicut diceretur Deus immediate providere rebus quantum ad executionem, si per seipsum solum, nulla interveniente causa media, res ad suos fines perduceret; ita dicitur immediate providere quantum ad ordinis excogitationem, quia ipse in mente sua excogitat quomodo unumquodque singulare suum finem consequi debeat, et quae impedimenta removenda sint, atque quae sint impendenda adiumenta, vultque unumquodque ad proprium finem esse dispositum ut ad illum possit pervenire suo modo, scilicet contingenter vel necessario; non autem imponit alicui alteri ut excogitet ordinem ipsorum singularium, ipso talem ordinem non excogitante, sicut rex praeposito civitatis imponit ut excogitet ordinem civitati convenientem; quod esset mediate providere. Unde Deum immediate providentiam de omnibus habere hoc modo, nihil aliud est quam actum immanentem divini intellectus excogitantem ordinem in rebus, non solum ad ordinem generum et specierum per se terminari, sed etiam ad ordinem uniuscuiusque singularis extendi: quamvis illum ordinem excogitatum mediantibus secundis causis exequatur, ut in sequentibus * ostendetur; sicut si diceremus regem per seipsum excogitare omnem ordinem civitati convenientem et velle illum servari, ipseque imponeret ministris suis ut illum ordinem servarent.

* Cap. LXXVII sqq.

Considerandum secundo quod, licet providentia essentialiter pertineat ad intellectum, cum sit ratio eorum quae ordinantur ad finem inquantum huiusmodi; quia tamen est cognitio practica, quae scilicet per voluntatem ad opus ordinatur, includit etiam voluntatem finis, et voluntatem ordinandi res in finem. Ideo, volens Sanctus Thomas ostendere quod Deus, qui cognoscit singularia, habet etiam ipsorum providentiam, nominat voluntatem, ex qua providentia complementum habet, cum inquit quod *inconveniens est ut Deus, singularia cognoscens, eorum ordinem non velit.*

III. *Secundo.* Supponitur quod ordo qui per providentiam in rebus gubernatis statuitur, ex ordine illo proveniat quem provisor in sua mente disposuit *: ut ex artificialibus constat. Tunc sic. Ubi sunt multi provisores unus sub alio, oportet quod ordinem contentum * superior inferiori tradat: sicut ars inferior accipit principia a superiore. Ergo, si secundi et tertii provisores ponuntur sub primo, qui est Deus summus, ut scilicet voluit Plato, oportet quod ordinem statuendum in rebus a summo Deo accipiat. Ergo ordo singularium est sub divinae providentiae dispositione.

* Vide text. et var.
* Vide text. et var.

Probatur ultima consequentia. Quia oportet quod ordo rerum sit in secundis provisoribus non solum in universali, sed etiam quantum ad singularia: alias non possent in singularibus sua providentia ordinem statuere. Non est autem possibile quod iste ordo sit in eis perfectior quam in summo Deo: cum omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniant. Ergo etc.

2. Ad hanc rationem posset aliquis dicere quod inferior provisor accipit a superiori ordinem in rebus statuendum in universali, non autem in particulari: sicut et inferior scientia accipit a superiori principia sua, non autem conclusiones quae ex illis principiis deducuntur. Sicut etiam diceremus quod praepositus civitatis accipit a rege ordinem in civitate imponendum, non in particulari, sed tantum in universali, inquantum sibi a rege committitur ut civitati ordinem imponat.

Sed si bene processus huius rationis consideretur, patet quod haec responsio eam non evacuat. Cum enim, ut suppositum est, ordo in rebus statuendus prius sit in mente provisoris, oportet ut, ubi sunt multi provisores subordinati, in mente uniuscuiusque sit ratio ordinis statuendi, et unus cognitionem et excogitationem illius ordinis a superiori accipiat. Huic si addatur quod a supremo provisore, qui est summus Deus, non potest esse excogitatus iste ordo imperfectiori modo quam ab inferioribus provisoribus, optime sequitur, cum alii provisores illum ordinem in particulari considerent, quod a Deo non tantum in universali excogitetur, quod est imperfectiori modo excogitari, sed etiam in particulari: nam cognitio rei in universali tantum est cognitio ipsius solum in potentia.

Cum autem datur primo exemplum de scientia superiori, a qua scientia inferior accipit principia tantum, non autem conclusiones: – dicitur quod hoc est quia scientia superior non est perfecta cognitio conclusionum inferioris scientiae, licet in seipsa sit scientia perfectior. Si autem aliquis esset perfecte sciens conclusiones, eas inferiori traderet in particulari, non autem in universalibus principiis dumtaxat: sicut accidit de magistro respectu discipuli; ipse enim illi tradit cognitionem illarum conclusionum in particulari quas ipse prius novit, et postea discipulo tradit.

Similiter exemplum adductum de rege non obstat. Quia in illo casu rex non perfecte habet in mente sua

ordinem rerum, sed imperfectiori modo quam praepositus, qui in particulari civitatis ordinem excogitat, non tantum in universali, sicut rex: ut patet in ratione sequenti.

IV. *Tertio.* Quod aliquis superior provisor circa universalia quaedam magna per seipsum excogitet qualiter sint ordinanda, *minorum* vero ordinem aliis inferioribus excogitandum relinquat, provenit aut quia singularium minorum conditiones ignorat; aut quia non sufficit ad omnium ordinem excogitandum, propter laborem et temporis prolixitatem quae requireretur. Sed huiusmodi defectus longe sunt a Deo: cum ipse omnia singularia cognoscat; nec intelligendo laboret, aut tempus requirat; intelligendo enim seipsum, alia cognoscit. Ergo etc. – Ista ratio est praecedentis confirmatio.

* Vid. text. et var.

V. *Quarto.* Omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus* causatur; nec intellectus aliquis potest aliquid intelligere nisi virtute divina, ut in aliis agentibus patet. Ergo etc. – Probatur consequentia ex rebus humanis. In quibus videmus quod superior non excogitat ordinem eorum quae curae inferiorum committuntur, quia non dat inferioribus industriam qua illorum ordinem excogitant. Si autem illam daret, iam ordinatio per illum fieret, inferiores vero essent executores tantum.

* Vid. text. et var.

Attende quod ratio haec fundatur in hoc, quod Deus ad actiones omnium rerum operatur, ut superius est ostensum, non solum dando agentibus virtutes per quas operantur, sed etiam dando usum ipsarum virtutum, idest, applicando eas ad operationes: propter quod dicitur ad omnem effectum immediate operari immediatione virtutis. Ex hoc enim sequitur quod ad omnem intellectionem et excogitationem ordinis concurrat ut immediatum agens, et sic per ipsum fiat talis ordinatio.

2. Sed tunc occurrit dubium. Non enim videtur, secundum hunc sensum, ratio esse ad propositum. Nam hic intendit ostendere Sanctus Thomas quod Deus omnium ordinem in seipso excogitet: haec autem ratio concludit quod excogitationem in aliis causet.

Responderi ad hoc dupliciter potest. Primo quod, licet principale intentum sit ostendere quod Deus per seipsum in mente sua omnium ordinem excogitet, tamen, quia contra positionem Platonis arguit, ponentis quod non immediate aliquid circa singularia ordinat, voluit secundario ostendere quod immediate ordinat ea quae singularibus conveniunt, inquantum immediate causat in quocumque ordinante illam ordinis excogitationem quam mente concipit.

Secundo potest responderi quod supponit Sanctus Thomas Deum agere per intellectum et voluntatem, ut in superioribus* ostendit. Ex hoc autem sequitur, si ordinem singularium in mente inferiorum provisorum causat, quod illum ordinem prius ipse in sua mente concipiat.

* Lib. II, cap. xxiii sqq.

VI. *Quinto.* Superior providentia dat regulas providentiae inferiori: ut patet in politico, qui dat regulas duci exercitus, et ille centurionibus et tribunis. Ergo, si sub providentia summi Dei sunt aliae providentiae, aliis provisoribus dat sui regiminis regulas. Aut ergo dat universales tantum regulas: aut particulares. Si universales tantum, sequitur quod alii provisores haberent iudicium super regulas acceptas, quando secundum ipsas oportet agere, quando eas praetermittere oporteret: quia universales regulae non possunt semper ad particularia applicari, maxime in rebus mobilibus; et idcirco oportet quandoque praeter eas aliquid de rebus ordinare. Hoc autem esse non potest: quia hoc iudicium ad superiorem pertinet, cum eius sit leges interpretari et in eis dispensare cuius est eas condere. – Si vero dat particulares regulas, patet quod horum particularium ordinatio immediate erit per divinam providentiam.

Adverte, circa illam propositionem, *Ad superiorem pertinet suas leges interpretari et in eis dispensare*, ex doctrina Sancti Thomae I II^ae^, q. xcvi, a. 6; et IV *Sent.*, d. xv, q. iii*, quod hoc intelligitur regulariter: et ad hunc sensum proposito deservit. *In casu autem subito, non patiente tantam moram ut ad superiorem recurri possit,* potest etiam inferior superioris legem interpretari: *quia tunc necessitas habet dispensationem annexam.*

* Art. 2, qu^a^ 1.

VII. *Sexto.* Semper provisor superior habet iudicium de iis quae ab inferioribus provisoribus ordinantur: utrum sint bene ordinata necne. Ergo et Deus habet iudicium de iis quae ab inferioribus ordinantur. Ergo singularium ordinem considerat. Ergo etc.

Adverte quod, cum universaliter sit verum quod superior provisor habeat iudicium de iis quae ab inferioribus ordinantur, hoc differenter accidit in hominibus et in Deo. In hominibus enim hoc contingit, quod posterius quam inferiores superior rerum ordinem considerat: quia inferiores prius aliquem ordinem statuunt, deinde statutus ordo ad superioris iudicium defertur. In Deo autem non est sic, quia ipse ab alio cognitionem non accipit, immo est omnis cognitionis causa: sed ipse omnium ordinem per se considerat, et ex suo ordine in mente constituto de inferiorum ordinationibus iudicat.

VIII. *Septimo.* Si Deus inferiora non curat, aut hoc est quia ea despicit; vel ne eius dignitas inquinetur, ut quidam dicunt. Non propter primum: quia dignius est provide aliquorum ordinationem excogitare, quam in eis operari; et tamen Deus in singularibus operatur. Non etiam propter secundum: quia per hoc nihil eius dignitati derogatur, quinimmo pertinet ad eius universalem et summam virtutem.

Octavo. Divina virtus in operando usque ad infima rerum pervenit. Igitur divina sapientia est ordinativa qui, et quot, et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus, etiam in infimis rebus. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia omnis sapiens qui provide sua virtute utitur in agendo, moderatur suae virtutis usum, ordinans ad quid et quantum proveniat: alias virtus in agendo sapientiam non sequeretur.

Confirmatur conclusio auctoritate *Rom.* xiii; et *Iudith* ix.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM SEPTIMUM

60v b2.

QUOD EXECUTIO DIVINAE PROVIDENTIAE FIT MEDIANTIBUS CAUSIS SECUNDIS.

ATTENDENDUM est autem quod ad providentiam duo requiruntur: ordinatio, et ordinis executio. Quorum primum fit per virtutem cognoscitivam: unde qui perfectioris cognitionis sunt, ordinatores aliorum dicuntur, *sapientis enim est ordinare**. Secundum vero fit per virtutem operativam. E contrario autem se habet in his duobus: nam tanto perfectior est ordinatio, quanto magis descendit ad minima; minimorum autem executio condecet

* I *Metaph.*, cap. ii, 3; s. Th. l. 2.

1 Attendendum] Ostendendum FGZ*d*, Ostensum N. 5 cognitionis] sive cogitationis *addunt* Pc.
2 E contrario EW*b*P; Et e contrario Z, Ex contrario *ceteri*. 5 minimorum EPc; minorum.

inferiorem virtutem, effectui proportionatam. In Deo autem quantum ad utrumque summa perfectio invenitur: est enim in eo perfectissima sapientia ad ordinandum, virtus perfectissima ad operandum. Oportet ergo quod ipse omnium ordines per sapientiam suam disponat, etiam minimorum: exequatur vero minima per alias inferiores virtutes, per quas ipse operetur, sicut virtus universalis et altior per inferiorem et particularem virtutem. Conveniens est igitur quod sint inferiores agentes divinae providentiae executores.

Item. Ostensum est supra * quod divina operatio non excludit operationes causarum secundarum. Ea vero quae ex operationibus causarum secundarum proveniunt, divinae providentiae subiacent: cum Deus omnia singularia ordinet per seipsum, ut ostensum est *. Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices.

* Cap. LXIX sq.

* Cap. praec.

Adhuc. Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit: sicut ignis, quanto est maior, magis remota calefacit. Hoc autem non contingit in agente quod non agit per medium: quia quidlibet in quod agit, est sibi proximum. Cum igitur virtus divinae providentiae sit maxima, per aliqua media ad ultima suam operationem perducere debet.

Amplius. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros, et diversos sui regiminis executores: quia tanto altius et maius ostendetur suum dominium, quanto plures in diversis gradibus ei subduntur. Nulla autem dignitas alicuius regentis est comparabilis dignitati divini regiminis. Conveniens igitur est quod per diversos gradus agentium fiat divinae providentiae executio.

Praeterea. Convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat: cum ordo sit proprius providentiae effectus. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Hoc autem fit cum ex abundantia aliquorum magis habentium, provenit aliquod bonum minus habentibus. Cum igitur perfectio universi requirat quod quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent, ut supra * ostensum est, exigit divinae providentiae perfectio ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, executio divini regiminis compleatur.

* Lib. II, cap. XLV.

Adhuc. Nobilior est ordo causarum quam effectuum: sicut et causa potior est effectu. Magis igitur in eo perfectio providentiae demonstratur. Si autem non essent aliquae causae mediae exequentes divinam providentiam, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Exigit igitur divinae providentiae perfectio quod sint causae mediae executrices ipsius.

Hinc est quod in Psalmo * dicitur: *Benedicite Domino omnes virtutes eius, ministri eius, qui facitis voluntatem eius;* et alibi *: *Ignis, grando, nix, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.*

* Ps. CII, 21.

* Ps. CXLVIII, 8.

---

4 virtus] et virtus YP. 5 omnium ordines *hic* A *solus*; *post* suam. 6 disponat] et disponat EX. 7 minima] sive intima *addunt* Pc. 8 operetur *ut videtur* A; operatur. 11 agentes] virtutes agentes DEGZ*b*P*c*. executores] executrices P. 15 causarum *post* secundarum GNZ*b*P*c*. 18 ostensum A *solus*; supra ostensum. 19 executrices P; executores. 21 in magis remota suam operationem extendit P; in magis (in magis ad N, magis ad) remotissimam operationem se extendit. 22 magis remota A *solus*; tanto magis remotissima (remota P) YP*c*, tanto remotissima GZ*b*, magis remotissima *ceteri*. 24 quidlibet A *solus*; quodlibet. 26 ad ultima BCHWpF; ultimam D, ad ultimam *ceteri*; *pro* operationem, perfectionem Y*b*. 27 perducere] producere WZP*c*. 30 maius ostendetur suum dominium A *solus*; magis suum dominium ostendetur.

7 providentiae *hic* A *solus*; *post* effectus. 11 cum ex abundantia aliquorum A *solus*; cum ex superabundantia aliquorum (aliorum Y) EGYZ*b*P*c* *cum* pA, ex superabundantia quorum *ceteri*. 16 providentiae *casu bis* A. 19 compleatur] copulatur BFHpCY. 21 et A *solus*; *om.* 27 executrices sE; exequentes. *Pro* ipsius, ipsum FH, ipsam NYZP*c*. 29 Domino A *solus*; Dominum. 31 nix] EXY glacies *addunt*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de divina providentia et gubernatione quantum ad ipsam rerum ordinationem, determinat de ipsa quantum ad ordinis executionem *. Circa hoc autem tria facit: primo, agit de executione divinae providentiae in communi; secundo, in speciali, capite sequenti; tertio, facit dictorum epilogum, capite LXXXIII.

* Cf. Comment. cap. LXIV, init.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Secundae causae sunt divinae providentiae executrices.*

Ad cuius evidentiam, considerandum quod, cum executio divinae providentiae nihil aliud importet quam operationem ordinis praeconcepti, idem est dictu quod secundae causae sunt divinae providentiae executrices; et quod Deus ordinem in rebus excogitatum non per seipsum immediate causat, immediatione suppositi, sed mediantibus causis secundis, ita quod causae secundae sint instrumenta et ministri Dei causantis ordinem creaturarum.

Probatur itaque conclusio primo sic. In Deo invenitur summa perfectio quantum ad ordinationem et quantum ad executionem, quorum utrumque ad providentiam pertinet. Ergo per se, et per suam sapientiam, omnium, etiam minimorum, ordinem disponit: exequitur vero minima per alias inferiores virtutes, per quas operatur *. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia ordinatio fit per vim cognoscitivam, *sapientis enim est ordinare:* executio vero fit per virtutem operativam. In Deo autem est perfectissima sapientia ad ordinandum, et perfectissima virtus ad operandum. – Consequentia vero probatur. Quia tanto perfectior est ordinatio, quanto magis ad minima descendit: minimorum vero executio inferiorem virtutem, effectui proportionatam, condecet.

* Vid. text. et var.

2. Adverte, cum dicitur quod *per se et per suam sapientiam Deus ordinem etiam minimorum disponit,* quod ly *per se* et *suam sapientiam* excludit medium per quod rerum ordinem disponat. Dicitur enim aliquis ordinem aliquarum rerum per alterum disponere quantum ad ipsam ordinationem existentem in mente, quando ipse illarum ordinem non excogitat in particulari, sed alter suo imperio ipsum in sua mente disponit. Quando vero ipse talem ordinem apud se per suam sapientiam excogitat, dicitur per se talem ordinem statuere et disponere, non autem per illud medium: forma enim quam intellectus in seipso concipit, fit in intellectu non mediante alio supposito, sed immediate. Unde, cum Deus in sua mente quorumcumque, etiam minimorum, ordinem excogitet, dicitur per se et per suam sapientiam, idest immediate, ordinem rerum omnium disponere, non immediatione tantum virtutis, ut quidam arbitrantur, sed etiam immediatione suppositi.

Nec obstat quod videtur ratio humana mediare inter Deum et actus humanos ab ipso ordinatos. Dicitur enim quod, licet etiam ratio humana actus humanos in seipsa ordinet, non tamen ratio humana est medium quo Deus in mente sua illos actus disponat: sicut neque est medium per quod divina intellectio ad illos terminetur. Sed bene est medium quo Deus ordinationem illorum actuum in ipsa mente humana causat, cuius causationi praesupponitur ordo in mente divina dispositus, sicut regula et exemplar illius humanae ordinationis: sicut omnis causa inferior est medium quo Deus causat effectum illius causae inferioris, non est tamen medium quo Deus illum effectum practice intelligat; immo illa practica cognitio praesupponitur productioni effectus.

II. *Secundo*. Ea quae ex actionibus secundarum causarum proveniunt, divinae providentiae subiacent. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia Deus omnia singularia ordinat per seipsum, scilicet in mente sua.

Tertio. Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto magis in remota suam operationem extendit: ut patet in igne. Sed virtus divinae providentiae est maxima. Ergo ad remotissima suam operationem extendit. Ergo per media debet ad ultima suam producere operationem. – Probatur ultima consequentia. Quia non contingit in agente quod non agit per medium, ut suam operationem ad remotissima extendat: cum quodlibet in quod agit, sit sibi proximum.

III. Circa istam rationem dubitatur. Videtur enim falsum quod virtus divina ad remotissima se extendat: in quo tota vis rationis consistit. Nam probat Sanctus Thomas superius * quod Deus est ubique, quia *in qualibet re est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei*. Ergo nihil est ab ipso remotum. * Cap. LXVIII.

Augetur secundo dubitatio. Quia in Prima Parte, q. VIII, a. 1 *, ubi quaerit utrum Deus sit in omnibus rebus, hanc rationem solvit. Nam cum sic arguisset, *Quanto aliquod agens est virtuosius, tanto ad magis distans eius actio procedit. Deus est virtuosissimum agens. Ergo eius actio pertingere potest ad ea etiam quae ab ipso distant: nec oportet quod sit in omnibus*: – respondet quod *hoc ad maximam virtutem eius pertinet, quod immediate in omnibus agit, et ideo nihil est distans ab eo*. * Arg. 3, et ad 3.

IV. Ad huius evidentiam, duo sunt consideranda. Primum est, quod multis modis una res potest esse distans ab alio. Uno modo, secundum distantiam situalem: sicut duo corpora inter quae mediat aliud corpus. – Alio modo, secundum distantiam naturae et perfectionis: sicut homo et planta, inter quae mediant multae naturae animalium imperfectiores homine et perfectiores planta. – Tertio, secundum distantiam agentis et passi inquantum huiusmodi: sicut inter caelum et terram, in quam caelum agit, mediant alia elementa, in quae caelum prius agit quam in terram, et quae prius patiuntur a caelo quam terra.

Illa ergo propositio, *Quanto virtus alicuius agentis est fortior, tanto magis in remota suam operationem extendit*, formaliter intelligitur de distantia passi ad agens inquantum huiusmodi: quia quanto agens est virtuosius, tanto in plura potest agere quorum unum agat in aliud et unum ab alio patiatur, et tanto inter ipsum et ultimum passum plura patientia et agentia mediant. Secundum vero diversam conditionem agentium et patientium, huic distantiae adiungitur alia distantia: sed illa accidit agenti et passo inquantum huiusmodi. Si enim agens et patiens sint corpora, distantiae agentis et passi inquantum sunt agens et patiens, adiungitur distantia situalis: quia diversa corpora diversos habent situs. Si autem sint res incorporeae, adiungitur distantia naturarum.

In proposito, cum dicitur Deus agere in remotissima, non potest intelligi secundum distantiam situalem: cum Deus nullo contineatur situ, sed ubique adsit. – Non etiam potest intelligi secundum distantiam naturae solum: quia non esset ad propositum. Starent enim simul quod Deus ageret in ea quae ab ipso maxime distant secundum naturae perfectionem, et tamen non ageret in ea, mediantibus aliis causis, sed per seipsum solum: et sic non sequeretur quod secundae causae essent executrices divinae providentiae. – Relinquitur ergo quod intelligatur secundum distantiam in ratione agentis et passi. Agit enim Deus in remotissimum passum, inquantum per multa media agentia et passa suam operationem ad aliquod passum extendit.

2. Secundum est, quod dupliciter loqui possumus de effectu Dei: uno modo, quantum ad omnia quae sunt in ipso; alio modo, quantum ad aliqua. Si loquamur quantum ad omnia quae sunt in effectu, sic non est verum quod Deus agat in distans in ratione passi: quia in quolibet effectu est aliquid quod a solo Deo producitur; ea enim quae per creationem producuntur, a solo Deo immediate producuntur, ut substantiae rerum immaterialium, et materia prima in rebus corporalibus, ut patuit in secundo libro*. Et sic inter Deum et eius effectum, quantum ad ista, non mediant alia agentia et passa, ut possit dici agere in distans in ratione passi. – Si autem intelligatur quantum ad aliquid, sic verum est quod agit in aliquid sicut in distans: quia videlicet in aliquo est aliquid quod mediantibus causis secundis Deus operatur, puta operatio, aut aliquod superveniens bonum. – Similiter illa propositio, *Quanto virtus agentis est fortior, tanto in magis remota suam operationem extendit*, si debeat esse universaliter vera, intelligitur quantum ad aliquid repertum in effectu, non autem quantum ad omnia. * Cap. XXI.

3. Attendendum autem quod non concludit absolute Sanctus Thomas in hac ratione quod Deus per aliqua media suam operationem extendat, sed quod *debet extendere*. Quia non est necessarium quod Deus per medias causas agentes operetur: immo potest per seipsum omnem effectum producere. Sed voluit, ex eo quod in rebus creatis videmus virtuosiorem causam per plura media ad ultimum suam operationem extendere, concludere decens esse et conveniens ut Deus, cuius virtus est perfectissima, per aliqua media operetur. Hoc enim significat ly *producere* * *debet*. * Vid. text. et var.

4. Ad primum ergo in oppositum *, dicitur quod utique nihil est a Deo remotum in ratione passi quantum ad omnia quae sunt in ipso: quia in omnibus rebus creatis est aliquid a solo Deo per creationem productum. Sunt tamen aliqua ab ipso remota et distantia quantum ad aliqua quae in ipsis producuntur. * Num. III.

Similiter dicitur ad secundum. Nam nihil aliud intendit Sanctus Thomas nisi quod in omnibus entibus est aliquid immediate causatum a Deo, et sic nihil est distans a Deo quantum ad omnia, quasi Deum in se non habeat tanquam immediatum agens alicuius existentis in ipso. Huic autem non repugnat quòd aliquid a Deo distet in ratione passi quantum ad aliquid in ipso a Deo causatum.

V. *Quarto*. Ad dignitatem regentis pertinet ut habeat multos ministros et executores sui regiminis: quia per hoc magis eius dominium manifestatur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia nulla dignitas alicuius regentis comparabilis est dignitati divini regiminis.

Quinto. Perfectio divinae providentiae requirit ut excessum aliquarum rerum supra alias ad ordinem convenientem reducat. Sed hoc fit cum ex superabundantia * aliquorum habentium magis, provenit aliquod bonum minus habentibus. Ergo exigit divinae providentiae perfectio ut per ea quae plenius divinam bonitatem participant, quae ad perfectionem universi exiguntur, executio divini regiminis compleatur. – Antecedens probatur. Quia convenientia ordinis perfectionem providentiae demonstrat. Ad convenientiam autem ordinis pertinet ut nihil inordinatum relinquatur. * Vid. text. et var.

Sexto. Si non essent causae aliquae mediae divinam providentiam exequentes, non esset in rebus ordo causarum, sed effectuum tantum. Hoc est inconveniens. Ergo etc. – Probatur secunda pars antecedentis. Quia, cum ordo causarum sit nobilior quam effectuum, sicut causa potior est effectu, in eo magis perfectio providentiae demonstratur.

CONFIRMATUR auctoritate Psalmi CII et CXLVIII.

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM OCTAVUM

61 r a 11.

QUOD MEDIANTIBUS CREATURIS INTELLECTUALIBUS ALIAE CREATURAE REGUNTUR A DEO.

Quia vero ad providentiam divinam pertinet ut ordo servetur in rebus; congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur: oportet quod divina providentia secundum quandam proportionem usque ad res ultimas perveniat. Haec autem proportio est ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubernantur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales, sicut ex superioribus* patet. Exigit igitur divinae providentiae ratio ut ceterae creaturae per creaturas rationales regantur.

* Lib. II, cap. XLVI.

Amplius. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute primi providentis: sicut et instrumentum non movet nisi inquantum per motum participat aliquid de virtute principalis agentis. Quae igitur amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva divinae providentiae in illa quae minus participant. Creaturae autem intellectuales plus aliis de ipsa participant: nam, cum ad providentiam requiratur et dispositio ordinis, quae fit per cognoscitivam virtutem, et executio, quae fit per operativam, creaturae rationales utramque virtutem participant, reliquae vero creaturae virtutem operativam tantum. Per creaturas igitur rationales omnes aliae creaturae sub divina providentia reguntur.

Adhuc. Cuicumque datur a Deo aliqua virtus, datur ei in ordine ad effectum ipsius virtutis: sic enim optime omnia disponuntur, dum unumquodque ordinatur ad omnia bona quae ex ipso nata sunt provenire. Virtus autem intellectiva de se est ordinativa et regitiva: unde videmus quod, quando coniunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen intellectivae virtutis; sicut in homine videmus quod ad imperium voluntatis moventur membra. Idem etiam apparet si in diversis existant: nam illi homines qui excedunt in virtute operativa, oportet quod dirigantur ab illis qui in virtute intellectiva excedunt. Exigit igitur divinae providentiae ratio quod creaturae aliae per intellectuales creaturas regantur.

Item. Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus: ut patet tam in arte quam in natura. Constat autem quod virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa: nam virtus intellectiva continet formas universales, omnis autem virtus operativa tantum est ex aliqua forma propria operantis. Oportet igitur quod per virtutes intellectuales moveantur et regantur omnes aliae creaturae.

Praeterea. In omnibus potentiis ordinatis una est directiva alterius, quae magis rationem cognoscit: unde videmus in artibus quod ars illa ad quam pertinet finis, ex quo sumitur ratio totius artificii, dirigit illam, et imperat ei, quae artificium operatur, sicut ars gubernatoria navifactivae; et illa quae formam inducit, imperat ei quae materiam disponit. Instrumenta vero, quae non cognoscunt aliquam rationem, reguntur tantum. Cum igitur solae intellectuales creaturae rationes ordinis creaturarum cognoscere possint, earum erit regere et gubernare omnes alias creaturas.

Adhuc. *Quod est per se, est causa eius quod est per aliud**. Solae autem creaturae intellectuales operantur per seipsas, utpote suarum operationum per liberum voluntatis arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tanquam ab alio motae. Creaturae igitur intellectuales per suam operationem sunt motivae et regitivae aliarum creaturarum.

* Cf. VIII *Phys.*, cap. v, 7; s. Th. l. 9.

---

4 proportionaliter *hic* EGZ*b*; *post* descendatur. 10 Inter omnes autem creaturas] Inter (Item Z) omnes autem creaturae αDEZ, Item omnes creaturae G. 11 sicut Y; ut. 14 exequitur DWYsFG*b*; exquiritur αEGN, exqui X, exquirit sCNP*c*. 16 primi A *solus*; sibi. 17 et A *solus*; *om.* 24 et A *solus*; *om.* 31 datur *hic* NY; *post* a Deo.

1 intellectivae *hic* EGXZ*b*; *post* virtutis. 3 moventur membra A *solus*; movetur membrum. 5 in virtute] virtute EGWXZ*b*. 8 intellectuales *hic* EGZ*b*; *post* creaturas. 12 omni alia] omni GZ*b*, omnium a X. 15 propria *hic* D; *post* operantis *b*, *ante* forma *ceteri.* 22 artificium EGZ*b*; ad artificium. 25 vero EGZ*b*; autem. 27 creaturarum] rerum creatarum P*d*. 30 est per se *b*P*c*; per se αN, per se est DWXY, est secundum se EG, secundum se est Z. 34 ex necessitate] per necessitatem EGZ*b*. 35 alio EGW*b*P*c*; ipso D, illa Y, illo *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod Deus ordinem suae providentiae per secundas causas exequitur, vult in particulari ipsum ordinem divinae executionis manifestare*. Circa hoc autem tria facit: primo, ostendit quod per intellectuales substantias alia reguntur a Deo; secundo, quomodo substantiae intellectuales ab ipso gubernentur, capite sequenti; tertio, quod corpora inferiora per superiora reguntur, capite LXXXII.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem*: *Exigit divinae providentiae ordo ut ceterae creaturae per creaturas rationales, idest intellectuales, regantur.*

* Cf. Comment. cap. seq., fin.

Probatur primo. Ad divinam providentiam pertinet ut ordo servetur in rebus. Ergo, ut secundum quandam proportionem usque ad ultimas res perveniat. Ergo, ut ceterae creaturae per rationales gubernentur. – Probatur prima consequentia. Quia congruus ordo est ut a supremis ad

infima proportionaliter descendatur. – Secunda vero probatur. Quia haec proportio est ut, sicut supremae creaturae sub Deo sunt et ab ipso gubernantur, ita inferiores sint sub superioribus et ab ipsis regantur. Inter omnes autem creaturas sunt supremae intellectuales.

Secundo. Quaecumque creatura exequitur divinae providentiae ordinem, hoc habet inquantum participat aliquid de virtute sibi * providentis. Declaratur exemplo instrumenti. Ergo quae amplius de virtute divinae providentiae participant, sunt executiva ipsius in illa quae minus participant. Creaturae intellectuales plus de illa participant: cum ipsae et virtutem cognoscitivam, scilicet intellectualem, et virtutem operativam, ad providentiam requisita, participent; reliquae vero creaturae tantum virtutem participent operativam. Ergo etc.

* Vid. text. et var.

Tertio. Cuicumque datur aliqua virtus a Deo, datur ei in ordine ad effectum illius virtutis. Sed virtus intellectiva est de se ordinativa et regitiva. Ergo etc. – Probatur maior. Quia sic optime omnia disponuntur. – Minor vero declaratur. Quia quando coniunguntur in eodem, virtus operativa sequitur regimen virtutis intellectivae: sicut in homine membra imperio voluntatis moventur. Si etiam in diversis existant, idem apparet: nam qui in virtute operativa excedunt, oportet ab illis qui in virtute intellectiva excedunt, dirigi; scilicet, secundum debitum et convenientem ordinem. Aliquando tamen oppositum videmus: sed etiam tunc qui videntur regere alios, magis in veritate reguntur ab iis qui ingenio praestant, et a quibus consilium capiunt, quam ipsi regant sapientes.

II. *Quarto.* Virtus intellectiva est universalior omni alia virtute operativa. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia virtus intellectiva continet formas universales: omnis autem virtus operativa est tantum ex aliqua propria forma operantis. – Consequentia vero probatur. Quia virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus: ut patet tam in arte quam in natura.

Adverte quod differentia ista inter virtutem intellectivam et virtutem operativam sic intelligenda est quod virtus operativa est determinata et limitata, inquantum unam determinatam formam et singularem consequitur: et ideo ait Sanctus Thomas quod est tantum *ex aliqua propria forma operantis.* Virtus autem intellectiva apprehendit formas universales non limitatas per materiam: et ideo potest ad plura se extendere, inquantum forma universalis multis modis potest determinari et limitari. Hoc autem virtuti intellectivae convenit quia substantia intellectualis non est limitata per materiam, sicut forma corporalis, sed est a materia absoluta.

Quinto. Solae intellectuales creaturae rationes ordinis rerum creatarum cognoscere possunt. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in omnibus potentiis ordinatis illa est directiva alterius quae magis cognoscit rationem, propter quam scilicet sic est agendum. Declaratur in ordine agentium per artem.

Sexto. Solae creaturae intellectuales per seipsas operantur, utpote suarum operationum per liberum arbitrium dominae existentes: aliae vero creaturae ex necessitate naturae operantur, tanquam ab alio motae. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia *quod est per se, est causa eius quod est per aliud.*

CAPITULUM SEPTUAGESIMUM NONUM

61 r b 29.

QUOD SUBSTANTIAE INTELLECTIVAE INFERIORES REGUNTUR PER SUPERIORES.

Cum autem inter creaturas intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus * patet, oportet quod etiam inferiores intellectualium naturarum per superiores gubernentur.

* Lib. II, cap. xci, xcv.

Adhuc. Virtutes magis universales sunt motivae virtutum particularium, sicut dictum est *. Superiores autem inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut supra * ostensum est. Sunt igitur ipsae regitivae inferiorum intellectualium naturarum.

* Cap. praec.

* Lib. II, cap. xcviii.

Item. Potentia intellectiva quae est propinquior principio, semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat. Quod quidem apparet tam in scientiis speculativis quam in activis: scientia enim speculativa quae accipit ab alia principia ex quibus demonstrat, dicitur esse illi subalternata; et scientia activa quae est propinquior fini, *qui est principium in operativis* *, est architectonica respectu magis distantis. Cum ergo inter intellectuales substantias quaedam sint primo principio, scilicet Deo, propinquiores, ut in Secundo * ostensum est, ipsae erunt aliarum regitivae.

* VII *Ethic.*, cap. viii, 4; s. Th. l. 8.

* Cap. xcv.

Adhuc. Superiores intellectuales substantiae perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt: cum unumquodque recipiat aliquid secundum modum suum. Per sapientiam autem divinam omnia gubernantur. Et sic oportet quod ea quae magis divinam sapientiam participant, sint gubernativa eorum quae minus participant. Substantiae igitur intellectuales inferiores gubernantur per superiores.

Dicuntur igitur superiores spiritus et *angeli,* inquantum inferiores spiritus dirigunt quasi eis annuntiando, nam angeli quasi *nuntii* dicuntur; et *ministri,* inquantum per suam operationem exequuntur, etiam in corporalibus, divinae providentiae ordinem, nam minister est *quasi instrumentum animatum,* secundum Philosophum *. Et hoc est quod dicitur in Psalmo *: *Qui facit angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis.*

* I *Polit.*, cap. ii, 4; s. Th. l. 2.

* Ps. ciii, 4; cf. *Heb.*, i, 7.

2 sint DWYZ; sunt. 3 etiam A *solus*; *om.* 7 sicut A *solus*; ut supra Z, ut *ceteri.* 10 ipsae A *solus*; *om.* 13 regitiva] regina α 16 scientia enim A *solus*; nam scientia. 20 architectonica] architectoria BC, architectorica FHXpY.

2 in Secundo (*post expunct.* supra) A *solus*; supra. 9 divinam sapientiam *hic* EGZ*b*; *post* participant. 17 exequuntur] exequantur α. corporalibus] rebus corporalibus CFNYP*c* *et margo* H *a scriptore.* 20 Qui... ignis] qui facis angelos tuos spiritus et ministros tuos ignem urentem P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod per substantias intellectuales reguntur ceterae creaturae a Deo, consequenter vult ostendere quomodo substantiae spirituales gubernentur ab ipso *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit inferiores intellectuales substantias per superiores gubernari; secundo, de ordine ipsarum determinat, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Inferiores substantiae intellectuales per superiores reguntur.*

Et arguit primo sic. Inter intellectuales naturas quaedam sunt aliis altiores. Ergo etc.

Adverte quod Sanctus Thomas consequentiam, tanquam per se ex ante dictis manifestam, aliter non probat. Nam in praecedenti capitulo ostensum est quod ordo congruus est ut inferiora per superiora gubernentur.

Secundo. Virtutes magis universales sunt motivae particularium virtutum. Sed superiores inter intellectuales naturas habent formas magis universales, ut in Secundo est ostensum. Ergo etc.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod supponit Sanctus Thomas substantiam intellectualem operari per formam intellectam; et tantum eius virtutem extendi, quantum forma intellecta, scilicet practice, se extendit. Ideo, cum deberet subsumere quod superiores substantiae habent virtutes magis universales, hoc praetermisso, subsumit eius probationem, scilicet quod habent formas magis universales: – intellige, non universalitate potentialitatem includente, quo modo *animal* est universale; sed universalitate perfectionis et actualitatis, quo modo forma solis dicitur universalis. Sic enim formae sive conceptus superiorum substantiarum intellectualium sunt magis universales, inquantum plura distincte repraesentant, et sunt plurium exemplaria.

II. *Tertio.* Superiores substantiae intellectuales sunt propinquiores primo principio, scilicet Deo. Ergo sunt aliarum regitivae. – Probatur consequentia. Quia potentia intellectiva quae est propinquior principio, tanquam scilicet sua cognitione illi magis appropinquans, semper invenitur regitiva intellectualis virtutis quae magis a principio distat. – Declaratur in scientiis et speculativis et activis.

Quarto. Superiores substantiae intellectuales perfectius divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia unumquodque recipit aliquid secundum modum suum. – Consequentia vero probatur. Quia, cum per sapientiam divinam omnia gubernentur, ea quae sapientiam divinam magis participant, sunt gubernativa eorum quae minus participant.

Confirmatur tam ista conclusio quam praecedens * ex nominibus attributis superioribus spiritibus, dum dicitur in Psalmo: *Qui facis angelos tuos spiritus, et ministros tuos ignem urentem**. Dicuntur enim *angeli,* idest *nuntii,* inquantum inferiores dirigunt eis annuntiando; dicuntur vero *ministri,* inquantum in rebus* corporalibus divinae providentiae ordinem exequuntur.

* Cap. praec., num. I.

* Cf. text. et var.

* Cf. text. et var.

CAPITULUM OCTOGESIMUM

62 r b 6.

DE ORDINATIONE ANGELORUM AD INVICEM.

Cum autem corporalia per spiritualia regantur, ut ostensum est *; corporalium autem est quidam ordo: oportet quod superiora corpora per superiores intellectuales substantias regantur, inferiora vero per inferiores. Quia autem quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est universalior; virtus vero intellectualis substantiae est universalior virtute corporis: superiores quidem inter intellectuales substantias habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas explicabiles per aliqua corporea instrumenta, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

* Cap. LXXVIII.

Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis, ita etiam perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt, in hoc quod usque ad singula ordinis rationem cognoscunt per hoc quod a Deo accipiunt. Haec autem divinae ordinationis manifestatio divinitus facta usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit: sicut dicitur *Iob* XXV 3: *Nunquid est numerus militum eius, et super quem non splendet lumen eius?* Sed inferiores intellectus non in ea perfectione ipsam recipiunt quod per eam singula quae ad ordinem providentiae spectant, ab ipsis exequenda, cognoscere possint, sed solum in quadam communitate: quantoque sunt inferiores, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt; in tantum quod intellectus humanus, qui est infimus secundum naturalem cognitionem, solum quorundam universalissimorum notitiam habet.

Sic igitur substantiae intellectuales superiores perfectionem cognitionis praedicti ordinis immediate consequuntur a Deo, quam quidem perfectionem oportet quod aliae inferiores per eas consequantur: sicut supra * diximus quod universalis discipuli cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum. Hinc est quod Dionysius de supremis intellectualibus substantiis, quas primae *hierarchiae,* idest *sacri principatus* nominat, VII cap. *Cael. Hier.* *, dicit quod *non per alias substantias sanctificatae, sed ab ipsa divinitate in ipsam immediate extenduntur, et ad immaterialem et invi-*

* Cap. LXXV.

* Iuxta versionem Io. Scoti Erigenae (Migne Pat. Lat. CXXII).

3 est] sit P. 6 autem A *solus*; vero. 17 etiam] etiam et P*c*. 19 singula pG; singularia.

1 splendet] resplendet GZ*b*, surget P*c*. 3 providentiae A *solus*; divinae providentiae. 4 possint] possunt EGW. 13 perfectionem cognitionis A *solus*; perfectiorem cognitionem. 14 consequuntur] consequantur α. 22 per *om* αDW. 23 in ipsam] in ipsa P*c*. 24 et ad immaterialem sZ *et* etiam *pro* et Pc; et (et etiam E*b*) ad materialem EGZ*b*, et anima materialem αD, et anima naturalem N, et ad naturalem W, sed et in materialem Y.

sibilem pulcritudinem, quantum fas est, in contemplationem adducuntur, et ad divinorum operum scibiles rationes; et per has dicit *suppositas caelestium essentiarum dispositiones erudiri.* Sic ergo altiores intellectus in altiori principio cognitionis perfectionem suscipiunt.

In qualibet autem dispositione providentiae ipsa ordinatio effectuum ex forma agentis derivatur: oportet enim effectus a causa secundum aliquam similitudinem procedere. Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Primum ergo principium in dispositione providentiae est finis; secundum, forma agentis; tertium, ipsa dispositio ordinis effectuum. Supremum igitur in ordine intellectus est quod in fine ordinis ratio attendatur; secundum autem, quod in forma; tertium vero, quod ipsa ordinis dispositio in seipsa, non in aliquo altiori principio cognoscatur. Unde et ars quae considerat finem, est architectonica respectu eius quae considerat formam, sicut gubernatoria respectu navis factivae; ea vero quae considerat formam, respectu eius quae considerat solum ordines motuum qui ordinantur ad formam, sicut navis factiva respectu manu artificum.

Sic ergo inter illos intellectus qui immediate in ipso Deo perfectam cognitionem ordinis providentiae divinae percipiunt, est quidam ordo. Quia supremi et primi ordinis providentiae rationem percipiunt in ipso ultimo fine, qui est divina bonitas: quidam tamen eorum aliis clarius. Et isti dicuntur *Seraphim*, quasi *ardentes* vel *incendentes,* quia per incendium designari solet intensio amoris vel desiderii, quae sunt de fine. Unde Dionysius dicit, VII cap. *Cael. Hier.*, quod ex hoc eorum nomine designatur *mobilitas eorum circa divina, fervens et flexibilis, et reductio inferiorum in Deum,* sicut in finem.

Secundi autem rationem ordinis providentiae in ipsa forma divina perfecte cognoscunt. Et hi dicuntur *Cherubim,* quod interpretatur *scientiae plenitudo:* scientia enim per formam scibilis perficitur. Unde dicit Dionysius* quod talis nominatio significat, quod sunt *contemplativi in prima operatrice virtute divinae pulcritudinis.*

* Loc. cit.

Tertii vero ipsam dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa considerant. Et hi dicuntur *Throni:* nam per *thronum* potestas iudiciaria designatur, secundum illud: *Sedes super thronum et iudicas iustitiam* *. Unde dicit Dionysius ** quod per hanc nominationem designatur quod sunt *deiferi, et ad omnes divinas susceptiones familiariter aperti.*

* Ps. IX, 5. ** Loc. cit.

Non autem sic praemissa intelligenda sunt quasi aliud sit divina bonitas, aliud divina essentia, et aliud eius scientia rerum dispositionem continens: sed quia secundum haec alia et alia est eius consideratio.

Inter ipsos etiam inferiores spiritus, qui divini ordinis per eos exequendi perfectam cognitionem per superiores spiritus consequuntur, oportet ordinem esse. Nam quae inter eos sunt altiora, virtutis etiam sunt universalioris in cognoscendo: unde cognitionem ordinis providentiae in principiis et causis magis universalibus adipiscuntur; inferiores vero in causis magis particularibus; altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora corpora prospicere. Illi igitur qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum, qui est universalissima causa, et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere, medii sunt inter illos qui in ipso Deo rationem praedicti ordinis considerare sufficiunt, et eos qui in causis particularibus necesse habent considerare. Et hi a Dionysio ponuntur in media hierarchia, quae, sicut a suprema dirigitur, ita dirigit infimam: ut dicit in VIII cap. *Cael. Hier.*

Inter has etiam intellectuales substantias oportet quod ordo quidam existat. Nam ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem, primo, in multos executores. Quod quidem fit per ordinem *Dominationum:* dominorum enim est praecipere quid alii exequantur. Unde Dionysius dicit, VIII cap. *Cael. Hier.*, quod nomen *Dominationis* designat *aliquam anagogen superpositam omni servituti, et omni subiectione superiorem.*

Secundo autem, ab operante et exequente distribuitur et multiplicatur ad varios effectus. Quod quidem fit per ordinem *Virtutum,* quarum nomen, ut Dionysius ibidem dicit, significat *quandam fortem virilitatem in omnes deiformes operationes, non relinquentem suimet imbecillitate aliquem deiformem motum.* In quo patet quod principium universalis operationis ad hunc ordinem pertinet.

---

8 agentis A *solus*; agentium. 14 secundum forma EsGYZP*c*; secundum formam. tertium] secundum αNW; *cf. var. praeced.* 19 altiori *om* EG. 20 architectonica] architectoria BCD, architectorica HXWsY *et scriptor* D *se corrigens.* 22 navis factivae A *solus*; navifactivae. 24 ordines A *solus*; ordinem. 25 navis factiva A *solus*; navifactiva. manu artificum DEGZ; naviartificum αNWY*b*; manus artificum sGZP*c*. 27 Sic] sicut P*d*. 29 percipiunt A *solus*; accipiunt. 31 ultimo] dicto EGZ. 34 designari *hic* A *solus*; *post* solet. 35 quae sunt] qui sunt BP, quae vivit FN, *om* pH, quia vivit sH, quae venit D, qui est Y. 37 mobilitas eorum circa divina A *solus*; et nobilitas (mobilitas *b*) eorum EG*b*, erga divina et immobilitas Z, et mobilitas eorum erga (circa pF) divina *celeri.* 38 flexibilis et] conflexibilis et G *et sine* et P, incomplexibilis et Z. 40 rationem *om* N; ordinis *om* P. 46 operatrice] operatione CDEGNWZ*bc*.

3 nominationem] denominationem P. 5 aperti X; operti E, operati G, apti *celeri.* 7 bonitas A *solus*; bonitas et. 8 eius EGZ*b*; *om.* 9 haec A *solus*; hoc. 11 Inter ipsos etiam A *solus*; Item in potentias etiam αYpEGZ, Item ipsos etiam sE, Item in ipsos et *b*, Item inter ipsos etiam P, Item in (inter W*cd*) potentias et NW*cd*, Item in posteriores et sG, Item in potentiis etiam sZ. 14 quae... altiora] qui (quae E)... altioris EGZ*b*; *pro* universalioris, universaliores *b*. 22 corpora A *solus*; *om.* 29 considerare] considerari αpEsG. 31 suprema WY; supremo. 33 has *om* EG*b*, *in* Z *sup. marg. a scriptore;* intellectuales... 234 a 35 Inter hos etiam *hom om* H. 40 superpositam DGZ*cd*; suppositam. 41 subiectione superiorem A *solus*; subiectione superiore G, subiectioni superiorem *celeri.* 45 dicit *hic* A *solus*; *ante* Dionysius. 46 virilitatem] militarem G, materialitatem sG, universalitatem E, utilitatem N, naturalitatem Z. 47 suimet imbecillitate aliquem Y *et* sui *pro* suimet GP*c*; suimet (sumit BFNX, propter W, sumere sG, sui CZ) imbecillitatem aliquem (aliquam CDEF, quandam N) αDNWZ, suae naturae imbecillitatem et aliquem *b*. 48 In quo A *solus*; quo αDNY, ut X, Et sic EGZ*b*P*c*.

Unde videtur quod ad hunc ordinem pertineat motus caelestium corporum. ex quibus, sicut ex quibusdam universalibus causis, consequuntur particulares effectus in natura: et ideo *Virtutes caelorum* nominantur *Luc.* XXI[26], ubi dicitur: *Virtutes caelorum movebuntur.* Ad eos etiam spiritus pertinere videtur executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt, nam ista sunt sublimissima in divinis ministeriis: propter quod Gregorius * dicit quod *Virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt.* Et si quid aliud universale et primum est in ministeriis divinis exequendis, conveniens est ad hunc ordinem pertinere.

* Homil. XXXIV in *Evang.*, n. 10 (Migne P. L. LXXVI).

Tertio vero, universalis providentiae ordo, iam in effectibus institutus, inconfusus custoditur, dum cohibentur ea quae possent hunc ordinem perturbare. Quod quidem pertinet ad ordinem *Potestatum.* Unde Dionysius ibidem dicit quod nomen *Potestatum* importat *quandam bene ordinatam et inconfusam circa divinas susceptiones ordinationem.* Et ideo Gregorius dicit* quod ad hunc ordinem pertinet *contrarias potestates arcere.*

* Loc. cit.

Infimi autem inter superiores intellectuales substantias sunt qui ordinem divinae providentiae ut in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt: et hi immediate rebus humanis praeponuntur. Unde de eis Dionysius dicit * quod *ista tertia dispositio spirituum humanis hierarchiis per consequentiam praecipit.* Per res autem humanas intelligendae sunt omnes inferiores naturae et causae particulares, quae ad hominem ordinantur et in usum hominis cedunt, sicut patet ex praemissis *.

* Loc. cit., cap. IX.

* Cap. LXXI, *Adhuc. Res aliae.*

Inter hos etiam quidam ordo existit. Nam in rebus humanis est aliquod bonum commune, quod quidem est bonum civitatis vel gentis *, quod videtur ad *Principatuum* ordinem pertinere. Unde Dionysius eodem capitulo * dicit quod nomen *Principatuum* designat *quiddam ductivum cum ordine sacro.* Propter quod et *Dan.* X[13, 20], fit mentio *de Michaele principe Iudaeorum, et principe Persarum, et Graecorum.* Et sic dispositio regnorum, et mutatio dominationis a gente in gentem, ad ministerium huius ordinis pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines existunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur.

* I *Eth.*, II, 8; s. Th. l. 2.

* Cap. IX.

Est etiam aliquod humanum bonum quod non in communitate consistit, sed ad unum aliquem pertinet secundum seipsum, non tamen uni soli utilia, sed multis: sicut quae sunt ab omnibus et singulis credenda et observanda, sicut ea quae sunt fidei, et cultus divinus, et alia huiusmodi. Et hoc ad *Archangelos* pertinet, de quibus Gregorius dicit * quod *summa nuntiant:* sicut Gabrielem *Archangelum* nominamus, qui Virgini Verbi incarnationem nuntiavit, ab omnibus credendam.

* Loc. cit., n. 8.

Quoddam vero humanum bonum est ad unumquemque singulariter pertinens. Et huiusmodi ad ordinem pertinent *Angelorum,* de quibus Gregorius dicit * quod *infima nuntiant:* unde et *hominum custodes* esse dicuntur, secundum illud Psalmi *: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Unde et Dionysius dicit * quod Archangeli medii sunt inter Principatus et Angelos, habentes aliquid commune cum utrisque: cum Principatibus quidem, *inquantum inferioribus Angelis ducatum praestant,* nec immerito, quia quae sunt propria in humanis, secundum ea quae sunt communia dispensari oportet; cum Angelis vero, quia *annunciant Angelis, et per Angelos nobis,* quorum est manifestare hominibus, *quae ad eos pertinent secundum uniuscuiusque analogiam.* Propter quod et commune nomen ultimus ordo quasi speciale sibi assumit: quia scilicet officium habet nobis immediate nuntiandi. Et propter hoc Archangeli nomen compositum habent ex utroque: dicuntur enim *Archangeli* quasi *Principes Angeli.*

* Ibid.

* Ps. XC, 11.

* Loc. cit., cap. IX.

Assignat autem et Gregorius aliter caelestium spirituum ordinationem *: nam Principatus inter medios spiritus connumerat, post Dominationes immediate; Virtutes vero inter infimos, ante Archangelos. Sed, diligenter inspicientibus, utraque ordinatio in modico differt. Nam secundum Gregorium, Principatus dicuntur, non qui gentibus praeponuntur, sed *qui etiam ipsis bonis spiritibus principantur,* quasi primi existentes in ministeriorum divinorum executione: dicit enim quod *principari est inter alios priorem existere.* Hoc autem, secundum assignationem ante dictam, diximus ad Virtutum ordinem pertinere. – Virtutes autem, secundum Gregorium, sunt quae ad quasdam particulares operationes ordinantur, cum in aliquo speciali casu, praeter communem ordinem, oportet aliqua miraculose fieri. Secundum quam rationem satis convenienter cum infimis ordinantur.

* Homil. XXXIV in *Evang.*, n. 18 sqq.

Utraque autem ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest. Dicit enim *Ephes.* I[20, 21]: *Constituens illum,* scilicet Christum, *ad dexteram suam in caelestibus, supra omnem Principatum et Potestatem et Virtutem et Dominationem.* In quo

---

2 ex quibusdam D; a quibusdam. 3 universalibus *hic* EGZ*b*; *post* causis. 5 dicitur A *solus*; quod *addunt.* 6 Ad *b*; Et ad. 8 nam A *solus*; et ideo. 10 Gregorius *hic* EGZ; *post* dicit. 19 ibidem *hic* EG; *post* dicit; Unde... Potestatum *hom om* Z. 26 ut (*a* sA *supra* in) A *solus; om.* 27 praeponuntur *legimus cum* DW*b*Pc; proponuntur A *casu, et ceteri, cf.* b 37. 28 de eis *hic* A *solus*; *om* GZ, *post* dicit *b*, *post* Dionysius *ceteri.* 35 hos E; has. 39 Dionysius eodem cap. dicit A *solus*; Dionysius dicit (dicit *om* W) in eodem cap. W*b*, dicit ibi eodem cap. CY, dicit in Ecc. cap. (dicit *addit* G) EG, dicit in eodem cap. *ceteri.* 40 Principatuum] principatum HNZ, principatus sGP. quiddam ductivum A *solus*; quiddam inductivum G, quiddam denotivum E, quendam ducatum sG, quendam ductum X, quoddam dominium *ceteri.* 41 et *om* WXP. 44 a gente A *solus*; de gente. 46 etiam *om* EGXZ. 47 de his quae] quae (quae est W) de his quae αDW. 51 unum aliquem] unum aliquid D, unum finem N, unumquemque P. 53 utilia A *solus*; est utile WP, sunt utilia *ceteri.*

1 observanda A *solus*; servanda. 5 qui Virgini] quia Unigeniti Pc. 6 credendam GZ; credendum BEH, (quod ab omnibus W) credendum est *ceteri.* 8 unumquemque DE; nunquam pG, unum W, unumquodque *ceteri.* 9 huiusmodi... pertinent A *solus*; huiusmodi (hoc Pc)... pertinet. 14 tuis C; etc. *addunt.* 21 Angelis *primo loc.*] Archangelis GP. 37 praeponuntur] proponuntur αD. 38 primi existentes A *solus*; praesidentes P, praeexistentes *ceteri.*

patet quod, ascendendo, supra Principatus Potestates posuit, et supra has Virtutes, supra quas Dominationes collocavit. Quem ordinem Dionysius observavit. – *Ad Colossenses* autem, loquens de Christo, dicit*: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum et in ipso creata sunt.* In quo patet quod, a Thronis incipiens, descendendo, sub eis Dominationes, sub quibus Principatus, et sub his Potestates posuit. Quem ordinem Gregorius observavit.

* Cap. I, 16.

De Seraphim autem fit mentio *Isaiae* VI[2,6]; de Cherubim, *Ezech.* I*; de Archangelis, in *Canonica Iudae**, *Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans* etc.; de Angelis autem in Psalmis, ut dictum est.

* Vers. 3 sqq. – Cf. cap. X, 15, 20.
* Vers. 9.

Est autem in omnibus ordinatis virtutibus hoc commune, quod in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt. Unde id quod diximus ad Seraphim ordinem pertinere, omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur. Et similiter etiam est in aliis ordinibus considerandum.

---

b 2 Cherubim EGXWZ*b*; autem *addunt*. 7 quod EGZ*b*; quia.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas substantias inferiores intellectuales a Deo per superiores gubernari, vult consequenter de ordine ipsarum substantiarum intellectualium determinare*. – Circa hoc autem duo facit: primo, agit de ordine substantiarum intellectualium separatarum, quos angelos appellamus; secundo, de ordine hominum inter se, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, agit de ordinatione angelorum secundum opinionem Dionysii; secundo, opinionem Gregorii opinioni Dionysii comparat, circa finem capituli*.

* Num. XI.

Circa primum duo facit: primo, praemittit quaedam ad intelligentiam ordinationis Dionysii necessaria; secundo, ipsam opinionem prosequitur*.

* Num. VI.

I. Quantum ad primum, *praemittit primo* quod, cum corporalia per spiritualia regantur, oportet ut ordo spiritualium et corporalium sibi respondeat: ut scilicet superiora corpora per superiores spiritus, inferiora vero per inferiores regantur.

Advertendum quod non est sic intelligendum quod hic dicitur quasi, accepta tota multitudine substantiarum intellectualium absolute, supremae substantiae suprema corpora regant, hoc enim falsum est, ut ex sequentibus patebit*: sed quia, accepta multitudine spirituum gubernantium corpora, illi qui superiora corpora regunt, sunt superiores; qui vero regunt inferiora, sunt inferiores.

* Cf. num. IX.

II. *Secundum quod praemittit* est quod, quia quanto aliqua substantia est superior, tanto virtus eius est universalior; et virtus substantiae intellectualis est universalior virtute corporis: superiores substantiae intellectuales habent virtutes non explicabiles per aliquam virtutem corpoream, et ideo non sunt corporibus unitae; inferiores vero habent virtutes particulatas per corporea instrumenta explicabiles, et ideo oportet quod corporibus uniantur.

Adverte quod istam differentiam substantiarum intellectualium dupliciter * intelligere possumus. Uno modo, ut sit differentia illarum tantum intellectualium substantiarum quas nos *angelos* dicimus, philosophi vero *substantias separatas* appellant. Et tunc sensus est quod superiores inter istas habent virtutes non explicabiles per corpora, quia in aliquos effectus possunt ad quos corpora se extendere non possunt: eo quod virtus ipsarum sit universalior virtute corporum, tam illa videlicet virtute quae ipsis naturaliter convenit, quam illa quae nata est illis instrumentaliter convenire. Ideo non uniuntur corporibus. – Inferiores vero habent virtutes quae per corpora explicari possunt, eo quod in nullum effectum possint quem per corpora non valeant explicare: ideo corporibus uniuntur. Et tunc intelligendum erit virtutem ipsarum esse virtute corporum universaliorem, – quae, inquam, per se corporibus convenit, non autem quae illis nata est instrumentaliter convenire.

* Vide parag. 2 huius num.

Sed ista expositio non videtur conveniens. Tum quia falsum est quod inferiores angeli non possint in aliquem effectum quem per corpora explere non possint. Possunt enim illuminare intelligibiliter, confortando sua actione intellectum humanum, ut dicitur Prima, q. CXI, a. 1, quod non fit instrumentaliter per corpus. – Tum quia, licet possint uti ad aliquem earum effectum aliquo corpore sicut instrumento, applicando particularia agentia suis passivis; ex hoc tamen non sequitur quod oporteat ipsas corporibus uniri (tanquam videlicet de necessitate hoc earum naturis conveniat), ut hic ait Sanctus Thomas. Immo, ut dicitur Prima Parte, q. LI, a. 1, et habetur ex superius dictis in secundo libro *, et in aliis locis, *angeli non habent corpora sibi naturaliter unita.* – Tum quia ista differentia nihil proposito deserviret. Inducitur enim ad ordinem hierarchiarum manifestandum. Ad hoc autem praedictus sensus in nullo deservit.

* Cap. XCI.

2. Ideo secundo modo exponendus est hic locus, ut ponatur differentia inter substantias separatas et animam intellectivam. Quia enim substantia, quanto superior est, tanto universaliorem habet virtutem, sicut corpora caelestia corporibus inferioribus; cum substantia intellectualis sit superior substantia corporali, sequitur quod virtus substantiae intellectualis est universalior virtute corporali, utpote potens in aliquam operationem quae per corpus exerceri non potest. Sed differentia est inter ipsas substantias intellectuales. Quia quaedam sunt quae nullam habent virtutem cuius operatio habeat per corpus exerceri. Et istae sunt superiores substantiae, quos angelos dicimus. In iis enim non est nisi virtus intellectiva et appetitiva, quarum nulla per corpus exercetur: neque etiam virtus motiva ipsarum instrumento corporeo indiget, cum ipsa ab intellectu et voluntate non distinguatur. Ideo non sunt corporibus unitae tanquam formae: licet, divina dispositione, aliquae ipsarum corporibus caelestibus ut motrices uniantur. – Quaedam vero sunt quae, licet habeant aliquas virtutes corpus excedentes, habent tamen aliquas quae sine corpore expleri non possunt: sicut sunt animae humanae, quae habent intellectum et voluntatem, quae nullo corporeo organo indigent, habent vero virtutes sensitivas et vegetativas, quae sine corporeo instrumento exerceri non possunt. Et ideo, ad hoc ut possint exire in actum harum virtutum, necesse est ut corporibus uniantur tanquam formae.

Ista differentia proposito deservit: quia per hoc vult habere Sanctus Thomas quod, cum angeli sint substantiae intellectuales a corporibus separatae, divinas illuminationes in ipsa intelligibili puritate percipiunt; animae vero intellectivae, quia sunt corporibus unitae, et via sensuum cognitionem accipiunt, ipsas divinas illuminationes sub sensibilium similitudinibus recipiunt, ut inquit Dionysius, I cap. *Cael. Hier.* Ideo aliam oportet esse hierarchiam hominum, et aliam hierarchiam angelorum: eo quod sit alius modus angelorum recipiendi divinas illuminationes, et alius modus hominum. Ex quo ulterius vult habere quod de hierarchia angelorum convenienter determinandum est separatim ab hominum hierarchia.

III. *Tertium quod praemittit* est quod, sicut superiores substantiae intellectuales sunt universalioris virtutis, ita et perfectius divinam dispositionem a Deo suscipiunt, in hoc

quod usque ad singularia ordinis rationem cognoscunt: idest, non solum cognoscunt dispositionem universalem rerum quam Deus in sua mente disposuit, puta quod disposuit universum esse propter manifestationem divinae bonitatis, et motum corporum caelestium ordinavit ad generationem horum inferiorum, et similia; sed etiam a Deo accipiunt cognitionem ordinis uniuscuiusque rei singularis quem Deus in seipso concepit. Sicut enim cognoscunt ad quid ordinetur grave, ad quid leve; ad quid ordinetur calidum, ad quid ordinetur frigidum; ad quid talis herba ordinetur, ad quid vero talis; ita de mysteriis gratiae, et de hominum salute, et de aliis quae particulariter per divinam dispositionem sunt ordinata, particularem habent cognitionem, et non tantum universalem.

Advertendum quod in hoc dicto per substantias superiores intellectuales intelligit angelos, sicut et in secundo dicto. Quod patet, quia inferius *, loquens de angelis infimae hierarchiae, vocat ipsos infimos *inter superiores intellectuales substantias*.

* Parag. *Infimi autem.*

IV. *Quartum quod praemittit* est quod haec divinae ordinationis manifestatio divinitus facta usque ad ultimas intellectualium substantiarum pertingit, ut ostenditur *Iob* xxv. Inferiores tamen per eam singula quae ad ordinem divinae providentiae spectant, ab ipsis exequenda, cognoscere non possunt, sed solum in quadam communitate. Et quanto inferiores sunt, tanto per primam illuminationem divinitus acceptam minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt: in tantum quod humanus intellectus, secundum naturalem cognitionem, quorundam tantum universalissimorum notitiam habet.

Ex hoc autem datur intelligi quod, cum dictum est in tertio dicto superiores substantias usque ad singularia ordinis rationem cognoscere, hoc intelligitur de genere ipsarum substantiarum quae supra humanam animam sunt, non autem de singulis illius generis. Ad illud enim genus substantiarum pertinet ordines rerum in particulari cognoscere, non autem ad omnes illius generis substantias.

2. Ad evidentiam eius quod hic dicitur, considerandum est quod videtur Sanctus Thomas duplicem illuminationem ponere in substantiis separatis per acceptionem supernaturalis luminis a Deo: unam, qua rerum cognitionem habent in divinae essentiae visione; aliam vero, secundum quod de iis quae in divina essentia non vident, illuminantur a Deo. De prima illuminatione loquens hoc loco inquit quod hoc est commune omnibus huiusmodi substantiis, quod manifestatio ordinationis divinae, scilicet de rebus creatis secundum quod divinae providentiae subsunt, ad ipsas pertingit, nam pervenit usque ad ultimas talium substantiarum: omnes enim, dum vident divinam essentiam, vident quidem omnia genera et species atque earum virtutes et proprietates, videntque omnium creaturarum ordinem per divinam sapientiam statutum et excogitatum, ut ex superioribus * patet. Sed inter istas quantum ad hoc est differentia, quod inferiores angeli in divina essentia non accipiunt adeo perfectam cognitionem ordinis divinae providentiae ut cognoscere possint singula exequenda ab ipsis quae ad ordinem divinae providentiae spectant, sed solum in quadam communitate, et tanto minus in speciali divini ordinis cognitionem accipiunt, quanto sunt inferiores: superiores autem perfectam et particularem accipiunt cognitionem. Hoc enim ex iis quae superius * ostensa sunt, cum de beatitudine sermo fuit, facile est cognoscere. Ibi enim dictum est quod non omnes videntes divinam essentiam vident omnes rerum dispositiones, sive omnes earum ordines, ut divinae providentiae subsunt, excepta anima Christi *: sed aliqui plures, aliqui pauciores. Ex quo sequitur quod multae habitudines rerum, et ordinationes ex divina providentia rebus convenientes, a superioribus Beatis in divina essentia cognoscuntur distincte, quae ab inferioribus non cognoscuntur distincte, sed confuse, sive in aliquo communi: sicut de mysterio Incarnationis inquit Sanctus Thomas, Prima, q. lvii, a. 5 *, quod *omnes angeli, cognitione qua vident res in Verbo, illud in generali a principio cognoverunt, quia est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur; quantum autem ad speciales conditiones, non sunt omnes a principio edocti, sed aliqui de ipsis plura, aliqui vero pauciora cognoverunt, et aliqui posterius a superioribus edocentur, secundum quod eorum officiis congruit.*

* Cap. lix.

* Ibid.

* Ibid. Comment. n. xi.

* In corp. et ad 1.

Declarat autem hoc Sanctus Thomas proportionaliter ex naturali cognitione. Videmus enim quod intellectus humanus, qui inter omnes substantias intellectuales est infimus, naturali cognitione solum quorundam universalissimorum notitiam habet, scilicet notitiam primorum principiorum, sibi inditam a natura: — cum tamen videlicet superiores intellectus distinctam de rebus habeant notitiam; ostensum est enim supra * esse illis inditam omnium notitiam quae naturaliter cognoscere possunt. Ex hoc enim apparet quod etiam secundum supernaturalem cognitionem, quanto intellectus angelicus est inferior, tanto minus distinctam de rebus ad mysteria gratiae pertinentibus, et de iis quae a sola divina voluntate dependent, notitiam habent: oportet enim in illis cognitionis gratuitae modum naturali cognitioni proportionari *.

* Lib. II, cap. xcvi sqq.

* I Part., q. lxii, a. 6.

3. Attendendum autem quod per primam illuminationem divinitus acceptam non potest hoc loco intelligi cognitio angelorum per naturale lumen habita: quia secundum illam cognitionem non distinguuntur angeli per hoc quod superiores habeant magis distinctam cognitionem de rebus, ex parte ipsarum rerum cognitarum, inferiores vero minus distinctam; cum, ut patet ex secundo libro *, omnes habeant connaturales species rerum quae ad eorum naturalem cognitionem spectant, repraesententque illae species et naturas universales et singularia existentia distincte. Ideo oportet ut intelligatur de prima supernaturali illuminatione, qua supernaturali lumine illuminantur.

* Loc. cit.

V. *Quintum quod praemittit*, ex praecedentibus sequens, est quod substantiae intellectuales superiores perfectiorem cognitionem dicti ordinis immediate consequuntur a Deo, eamque aliae inferiores per ipsas consequuntur. Quod manifestatur exemplo discipuli, cuius universalis cognitio per cognitionem magistri, qui in speciali cognoscit, perducitur ad perfectum; et auctoritate Dionysii, vii cap. *Caelestis Hierarchiae*.

Ad huius evidentiam considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae in Prima Parte, Quaestione allegata *, et q. cvi *, quod *superiores angeli, perfectius divinam essentiam contemplantes, plura et altiora mysteria de iis quae pertinent ad dispositionem universi, et praecipue ad salutem electorum, in ipsa Dei visione cognoscunt, quam inferiores.* Ideo dicuntur immediate accipere a Deo perfectiorem cognitionem de ordine creaturarum quam inferiores, qui in divina essentia tot divina mysteria non cognoscunt. Sed licet inferiores non habeant de divinis mysteriis tantam cognitionem videndo divinam essentiam quantam superiores, illarum tamen rerum notitiam quam superiores habent, ipsi per revelationem a superioribus factam consequuntur: quamvis in superioribus remaneat excellentior et clarior notitia de iis quae inferioribus revelant, *sicut unam et eandem rem plenius intelligit magister quam discipulus qui ab eo addiscit.*

* Qu. lvii, art. 5.

* Art. 1; art. 4, ad 3.

2. Sed circa praedicta dubium occurrit. Nam, ut in praecedentibus * est ostensum, de mente Sancti Thomae, Beati, videndo divinam essentiam, vident in eo omnia quae ad ipsos spectant: unde Quarto, d. xlv, q. iii, a. 1, tenet quod in Verbo vident orationes, tam vocales quam mentales, quae ad ipsos diriguntur. Ex quo dicere necesse est quod a principio suae beatitudinis quilibet omnes orationes ad ipsum dirigendas cognoscat: alioquin in visione rerum in divina essentia successio esset, contra praedeterminata *. Ergo male dicitur hic quod inferiores intellectus per primam illuminationem non cognoscunt singula quae ad ordinem divinae providentiae spectant ab ipsis exequenda, sed solum in quadam communitate.

* Vid. num. iv, 2.

* Cap. lx.

3. Respondetur, et dicitur primo, quod angelis beatis sufficit scire in universali quae sint a se agenda, cognoscendo scilicet officium ad quod sunt deputati ex divina dispositione: non autem requiritur ad eorum beatitudinem ut singula in particulari cognoscant quae sibi sunt in fu-

turum committenda. Nec ad hoc naturale eorum desiderium fertur. In humanis enim administratoribus, qui regis iussa exequuntur, apparet quod eorum quiescit desiderium si sciant quod sit suum officium apud regem; nec quaerunt qui sapientes sunt, omnia scire in particulari quae per ipsos in futurum sunt ex regis impositione exequenda.

Dicitur secundo, quod orationes ab hominibus ad sanctos directae causam habent creatam. Ideo non est praesumptionis si quis sanctorum eas scire desideret. Ea autem quae sunt per angelos ex ordine divinae sapientiae exequenda, ex mera et simplici voluntate dependent. Ideo velle ea scrutari temeritatis magnae esset ac praesumptionis. Idcirco nullus recta voluntate potest eorum agnitionem desiderare. Unde quod dicitur sanctos in divina essentia videre universa quae ad eos spectant, intelligendum est de iis quae ex causa creata dependentiam habent: non autem de iis quae in sola divinae voluntatis dispositione sunt constituta tanquam per eos erga alios exequenda.

VI. Quantum ad secundum, ex istis praesuppositis ostendit Sanctus Thomas ordinem inter substantias ipsas intellectuales *. Et cum a Dionysio distinguantur angeli in *tres hierarchias*, idest *sacros principatus*; et quaelibet hierarchia *tres ordines* habeat *: hierarchias sic distinguit Sanctus Thomas, de mente Dionysii *.

* Vide init. Comment.

* Cf. infra num. VII.

* *Cael. Hier.*, cap. VI sqq.

Inquit enim quod distinguuntur secundum diversum modum accipiendi cognitionem perfectam ordinis divinae providentiae. Nam angeli primae hierarchiae in altiori principio, in ipso scilicet Deo, immediate talem cognitionem accipiunt: – intellige, videndo ea quae inferioribus revelant in ipsa divina essentia, sicut sunt ea quae a principio suae beatitudinis cognoscunt; aut etiam accipiendo eorum cognitionem immediate a Deo per revelationem, et sic videndo in lumine divinae revelationis. Nam, ut dicitur Prima Parte, locis praeallegatis *, *usque ad diem iudicii, semper nova aliqua supremis angelis revelantur de iis quae pertinent ad dispositionem universi, et praecipue ad salutem electorum*. – Angeli vero secundae, sive mediae hierarchiae, non accipiunt hanc perfectam cognitionem in Deo per visionem divinae essentiae, aut per immediatam illuminationem a Deo, sed eam ab angelis primae hierarchiae per illuminationem consequuntur; et in causis universalibus creatis, quae sunt mediae inter supremam causam, qui est Deus, et causas particulares, divinae providentiae ordinem cognoscunt. – Angeli autem infimae hierarchiae ordinem providentiae in particularibus causis cognoscibilem divinitus accipiunt: idest, cognitionem talis ordinis in causis particularibus per illuminationem ab angelis secundae hierarchiae factam consequuntur. Nam ista cognitio dicitur divinitus infimis angelis advenire, quia a Deo originem habet aut per essentiam viso, aut immediate aliqua mysteria et secreta supremis angelis revelante.

* Qu. CVI. a. 4. ad 3.

Notat autem Sanctus Thomas quod ideo angeli secundae hierarchiae per causas universaliores cognoscunt quam angeli infimae hierarchiae, quia sunt universaliores in cognoscendo, sicut et universalioris sunt virtutis. Altioris enim intellectus esset homo qui ordinem omnium naturalium considerare posset in corporibus caelestibus, quam qui indiget ad perfectam cognitionem ad inferiora prospicere. Et ideo convenienter ponuntur a Dionysio in media hierarchia, utpote qui in causis universalibus, quae sunt mediae inter Deum et causas particulares, possunt ordinem providentiae perfecte cognoscere.

2. Advertendum hoc loco quod, cum conditiones rerum particularium et ordinationes ipsarum secundum determinationem divinae providentiae, a Deo mediantibus causis creatis proveniant, ita quod ad ipsum ordinem executioni mandandum concurrit causa universalissima, quae est ipse Deus, causa universalis creata, et causa particularis; oportet ut angeli quorum natura est cognoscere per universalissimos conceptus, illas particularium conditiones et ordinationes in universalissima causa cognoscant; illi autem quorum est cognoscere per conceptus minus universales, illas cognoscant per causas universales creatas, quae videlicet propinquiores sunt universalissimae causae; illi autem quorum est cognoscere per conceptus magis particulares, illas conditiones in causis magis particularibus cognoscant. Ratio huius est quia, ubi aliquid cognoscitur in causa, oportet conceptui intelligentis proportionaliter correspondere causam, ut scilicet conceptui universaliori correspondeat universalior causa: non dicitur enim aliquis universalior conceptus nisi quia sibi aliquid universalius obiectum respondet; et sic conceptui universaliori quo cognoscitur aliquid in causa, ipsam videlicet causam in qua virtualiter continetur cognoscendo, oportet universaliorem causam respondere. Ostensum est autem superius, in secundo libro *, superiores angelos habere universaliorem cognitionem, utpote per universaliores species intelligentes, et unico conceptu plura distincte cognoscentes. Ideo convenientissime a Dionysio et Sancto Thoma attribuitur supremis angelis cognitio ordinis divinae providentiae in ipsa suprema omnium causa; mediis autem cognitio huiusmodi ordinis in causis universalibus creatis; infimis vero cognitio in causis particularibus.

* Cap. XCVIII.

3. Hoc autem possumus exemplariter declarare. Primo, in malis. Nam Deus ab aeterno determinavit igne absumere Sodomam et Gomorrham propter demerita. Huius autem incendii tres causae fuerunt: scilicet iustitia divina, tanquam causa universalissima; peccata in communi, tanquam causa universalis; hoc peccatum particulare quod est contra naturam, tanquam particularis causa. Dicemus quod angeli primae hierarchiae in divina essentia, quae est universalissima omnium causa, aut per revelationem ipsis a Deo immediate factam, conflagrationem futuram harum urbium divinam iustitiam considerantes cognoverunt; et hanc notitiam inferioribus angelis mediae hierarchiae per revelationem communicarunt. Angelos mediae hierarchiae dicemus, per revelationem et illuminationem sibi a superioribus factam, considerantes malitiam illorum populorum in communi, in qua omnia eorum peccata cognoverunt, scivisse quod talis conflagratio futura esset. De infimis vero dicemus quod, illuminati ab angelis mediae hierarchiae, conflagrationem hanc cognoverunt considerantes in particulari peccatum contra naturam quod in iuvenes exercebant. Sic enim constat quod superiores universaliori conceptu, plura videlicet distincte repraesentante, et in universalioris causae cognitione, dictum ordinem harum civitatum ad conflagrationem a Deo institutum et praeordinatum cognoverunt; inferiores vero conceptu minus universali, utpote pauciora repraesentante, cognoverunt, et in causa minus universali.

Secundo, in bonis. Nam Deus ordinavit Petrum et Paulum per martyrium salvandos virtute passionis Christi, quae est universalis causa humanae salutis. Huius enim universalissima causa fuit Deus; causa universalis passio Christi; martyrium vero eorum causa particularis. Dicemus quod angeli primae hierarchiae hanc divinam ordinationem in ipsa divina essentia cognoverunt, aut in lumine a Deo immediate accepto: verbi gratia, divinam bonitatem considerantes, qua vult aliquos homines ad beatitudinem perducere. Angeli autem mediae hierarchiae, ab angelis primae hierarchiae illuminati, ipsam divinam ordinationem virtutem passionis Christi considerantes cognoverunt. Sed infimae hierarchiae angeli, a media illuminati et directi, ipsam ordinationem in ipsa martyrii consideratione cognoverunt, Petrum et Paulum esse in caelesti patria virtute martyrii coronandos.

VII. Quantum autem ad distinctionem ordinum in qualibet hierarchia contentorum *, inquit Sanctus Thomas quod, cum ordines primae hierarchiae in hoc conveniant quod omnes a Deo immediate cognitionem ordinis divinae providentiae accipiunt, in hoc distinguuntur, quod primi et supremi illius hierarchiae rationem ordinis providentiae accipiunt in ipso ultimo fine, qui est bonitas divina: quidam tamen eorum aliis clarius. Et isti *Seraphin* dicuntur, idest, *ardentes* sive *incendentes*. – Secundi vero praedictam ordinis rationem in ipsa forma divina perfecte cognoscunt. Et hi dicuntur *Cherubin*, quod interpretatur *scientiae plenitudo*. – Tertii vero dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa considerant, et non in aliquo altiori principio. Et hi dicuntur *Throni*, quia per thronum potestas iudiciaria significatur.

* Cf. num. VI, init.; et infra num. IX.

Ne autem aliquis occasionem errandi accipiat, inquit Sanctus Thomas quod non sunt sic praemissa intelligenda quasi aliud sit divina bonitas, aliud divina essentia, et aliud scientia rerum dispositionem continens: sed quia secundum hoc est alia et alia consideratio; idest, ratione et consideratione nostra distinctis conceptibus apprehenduntur.

VIII. Sed occurrit dubium. Videtur enim contradictio quaedam esse in verbis Sancti Thomae. Nam ponit commune esse omnibus spiritibus primae hierarchiae ut rationem divinorum operum in ipso Deo immediate cognoscant. Posterius autem dicit quod Throni dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa cognoscunt, non in aliquo altiori principio.

2. Ad huius evidentiam considerandum est quod, sicut in rebus a Deo ordinatis invenitur et assimilatio ad Deum, tanquam finis intrinsecus; et forma, secundum quam Deo assimilantur; et ipsa ordinatio effectuum, secundum quod unus effectus ad alium ordinatur, aut sicut causa ad effectum, aut sicut materia ad formam, aut quocumque alio modo: ita oportet in Deo tria considerare secundum rationem distincta, istis tribus quae in effectibus inveniuntur correspondentia. Et sic ponitur divina bonitas, tanquam finis propter quem Deus omnia providet, correspondens fini effectibus intrinseco; ponitur essentia divina, tanquam forma per quam in effectibus propriae formae producuntur; ponitur dispositio sive ordinatio, qua Deus in mente sua ordinem in effectibus ponendum statuit. Ista ergo ordinatio divini intellectus, in ipsa mente divina existens, potest cognosci cognoscendo bonitatem divinam per se, sub ratione qua distinguitur ab essentia et ipsa ordinatione. Et similiter potest cognosci in essentia, inquantum habet rationem formae ad cuius similitudinem res producuntur: ex formae enim consideratione potest cognosci quomodo alia sint ordinanda ad hoc ut talis forma proveniat. Potest et, tertio, cognosci in seipsa talis ordinatio, inquantum consideratur secundum propriam rationem, ut distinguitur ab essentia et bonitate, et videtur non in alio ad quod per prius terminetur cognitio.

Ex his apparet quod nulla est contradictio in verbis Sancti Thomae. Non enim intendit quod Throni dispositionem rebus inhaerentem in seipsa videant ut in ipsis rebus existentem, non in ipso Deo, ut obiectio supponit: sed quod in ipso Deo vident scientiam divinam et cognitionem rerum ordinativam secundum se, ut distinguitur ratione ab essentia divina et bonitate; non autem in bonitate aut essentia, quae dicuntur *altiora principia*, sicut finis et forma sunt nobiliora motu quo aliqua in finem diriguntur et formam. Patet autem hoc ex eo quod, removens errorem dictum, inquit quod *hoc non est intelligendum quasi aliud sit bonitas divina, aliud essentia, aliud scientia rerum dispositionem continens*. Ex his enim liquet quod per *dispositionem divinorum iudiciorum in seipsa cognitam* intellexit ipsam scientiam divinam rerum dispositionem continentem, non autem eam dispositionem quae rebus inhaeret.

3. Advertendum tamen quod ex parte rei non ponitur talis distinctio, quasi Throni divinorum iudiciorum dispositionem in seipsa videant, non autem videant bonitatem et essentiam: unico enim actu quo vident essentiam divinam, vident et bonitatem et scientiam. Sed hoc est secundum considerationem intellectus nostri, distinguentem ipsum actum videndi Deum secundum quod ad diversa obiecta secundum rationem distincta terminatur, et ab hoc diversa nomina imponentem. Primos enim nominamus ab ipsa Dei cognitione ut ad bonitatem terminatur, et dicimus eos Seraphin; secundos vero ab ipsa cognitione ut ad divinam essentiam terminatur, vocamus Cherubin; tertios vero ab ipsa cognitione ut terminatur ad scientiam rerum ordinativam, Thronos appellamus.

IX. Ordines secundae hierarchiae sic distinguuntur quod, cum omnes conveniant in hoc quod cognoscunt ordinem divinae providentiae per considerationem universalium causarum, primi distribuunt universalis providentiae dispositionem in multos executores. Et vocantur *Dominationes:* nam domini est praecipere quid alii exequantur. Unde Dionysius, VIII cap. *Caelest. Hier.* dicit quod *nomen Dominationis significat aliquam anagogem* etc. – Secundi vero, qui sunt exequentes, distribuunt et multiplicant ipsam dispositionem providentiae ad varios effectus. Et vocantur *Virtutes:* sunt enim veluti universales executores. Unde ad hunc ordinem pertinet principium universalis operationis. Et videtur ad ipsos pertinere motus caelestium corporum, ex quibus tanquam universalibus causis particulares effectus consequuntur. Videtur etiam ad eos pertinere executio divinorum operum quae praeter naturae ordinem fiunt. – Infimi autem custodiunt inconcussum ordinem divinae providentiae in effectibus institutum, cohibendo ea quae possent hunc ordinem perturbare. Et dicuntur *Potestates.*

2. Circa auctoritatem Dionysii adductam ad manifestationem primi ordinis, ubi dicitur quod *nomen Dominationis designat aliquam anagogem superpositam omni servituti,* considerandum quod, licet *anagoges* nomine Graeci *recessum* significent, et *classis emissionem,* ut est apud Suidam *; tamen hic accipitur pro *celsitudine* et *excellentia,* ut etiam Latinus interpres videtur interpretari *. Nam a verbo *anago* deducitur, quod non solum *recedo* significat, sed etiam *superago.* Unde et *anagoge* potest etiam *super-actionem,* sive *eminentem actionem* significare, et inde ad significandum excelsam intelligentiam trahi.

* Ad vocem ἀναγωγή (Berol. 1854).

* Io. Scotus Erig.: *omni ignominia minorationis liberam anagogen* (cap. VIII).

X. Tertiae hierarchiae ordines conveniunt in hoc quod est cognoscere ordinem divinae providentiae in particularibus causis et rebus humanis: idest, inferioribus naturis et causis particularibus, quae ad hominem ordinantur et in eius usum veniunt, praeponuntur. Sed differunt, quia ad primos, qui vocantur *Principatus,* pertinet bonum commune in rebus humanis, quod est bonum civitatis vel gentis. Et sic ad hos pertinet regnorum dispositio; mutatio dominationis de gente in gentem; et instructio eorum qui sunt aliorum principes, in iis quae ad administrationem regiminis pertinent. – Ad medios autem, qui vocantur *Archangeli,* pertinet bonum quod non in communitate consistit, sed ad unumquemque pertinet secundum seipsum, non est tamen uni soli utile, sed multis: ut sunt quae ab omnibus credenda sunt et servanda, sicut quae sunt fidei, et cultus divinus, et huiusmodi. – Ad infimos autem, qui nomen commune retinent et *Angeli* vocantur, pertinet bonum humanum quod ad unumquodque singulariter pertinet.

2. Attendendum unum hoc loco, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. CVIII *: quod licet aliqui inferiorum ordinum ab aliqua perfectione particulariter nominentur, per hoc tamen non excluditur quin illa in superioribus ordinibus inveniatur; immo quicquid perfectionis invenitur in inferioribus spiritibus, in superioribus etiam invenitur secundum quendam excellentiorem modum. Sed ab illa nominatur inferior ordo, non autem superior, quia illa perfectio est quasi adaequans inferiorem ordinem, et summa perfectio in ipso inventa: non autem est suprema perfectio quam superior ordo habet. Sicut Throni denominantur a cognitione ordinis divinae providentiae in ipsa mente divina; Cherubin autem, licet hanc ipsam perfectionem habeant, non tamen ab ipsa denominantur, sed a superiori perfectione, idest ab hoc quod est inspicere in essentia divina, tanquam in forma universorum intelligibilium, dictum providentiae ordinem. Et sic de aliis est dicendum.

* Art. 5.

XI. Quantum ad secundum principale, comparat Sanctus Thomas ordinationem Dionysii ad Gregorii ordinationem *. Et ait quod differunt quia, cum Dionysius Principatus in ultima posuerit hierarchia, Virtutes vero in media; Gregorius e contrario Principatus in media hierarchia collocat, ponitque immediate post Dominationes; Virtutes vero in ultima hierarchia, ante Archangelos collocat.

* Vide init. Comment.

Sed circa horum differentiam duo dicit Sanctus Thomas. Primo, quod utraque ordinatio in modico differt. Nam apud Gregorium Principatus dicuntur non qui gentibus solum praesunt, ut videlicet Dionysius interpretatur; sed etiam qui ipsis bonis spiritibus principantur, quasi praesidentes in ministeriorum divinorum executione. Ideo, ubi Dionysius

Virtutes, quibus hoc attribuit, posuit, Gregorius posuit Principatus. – Item, apud Gregorium Virtutes dicuntur quae ad quasdam particulares operationes ordinantur cum aliqua contingit miraculose fieri. Secundum quam interpretationem, satis convenienter cum angelis infimae hierarchiae ordinantur. Ideo, ubi Dionysius posuit Principatus, Gregorius Virtutes collocavit.

Dicit secundo, quod utraque ordinatio ex verbis Apostoli auctoritatem habere potest: ordinatio quidem Dionysii ex ordine qui servatur ascendendo, *ad Ephes.* I; ordinatio vero Gregorii ex ordine posito *ad Coloss.* I, descendendo. – De aliis autem spiritibus de quibus dictum est supra, quos Apostolus in illa enumeratione non nominat, ostendit Sanctus Thomas in quibus locis Sacrae Scripturae fiat mentio.

Ultimo notat quod, cum in omnibus ordinatis virtutibus hoc sit commune, quod in vi superioris virtutis omnes inferiores agunt; id quod diximus ad Seraphin ordinem pertinere, scilicet *incendere,* omnes inferiores ex virtute ipsius exequuntur. Et similiter est in aliis ordinibus considerandum *.

* Cf. num. seq.

2. Circa differentiam inter Dionysium et Gregorium, adverte quod Sanctus Thomas in II *Sent.*, d. IX *, tenet ordinationem Dionysii *rationabiliorem esse,* licet et Gregorii ordinatio rationabilis sit. – Addit autem quod Gregorius non multum intentionis apposuit ad ordinationem istorum spirituum, sed solum ordines angelorum voluit numerare.

* Art. 3, ad 7.

XII. Circa ultimum quod notat Sanctus Thomas *, considerandum primo, quod triplicem intentionem in illis verbis possumus accipere. Una est, quod omnes inferiores species possunt in omnem effectum in quem possunt Seraphin, sed in virtute ipsorum Seraphin, non autem virtute dumtaxat propria. – Alia est, quod inferiores ordines omnem effectum in quem possunt, agunt in virtute superiorum, et ipsorum Seraphin, quorum ordo primum locum tenet. – Tertia est quod, si inferiores agunt aliquem effectum ad Seraphin spectantem, illum agunt in virtute Seraphin.

* Num. praec., *Ultimo.*

Omnes isti sensus habere veritatem possunt. Primus quidem quia, cum virtutes ordinatae dicantur quarum una movet alteram ad operandum, et quarum una per alteram operatur, oportet omnes effectus qui a prima procedunt inquantum cum aliis ordinatur, per inferiores virtutes expleri posse. Nam si in aliquem effectum posset qui non posset per inferiores expleri, iam quantum ad illum effectum non haberet ordinem cum inferioribus ordinibus. Et sic sequitur quod, cum respectu divinorum mysteriorum Seraphin primum locum teneant; ab ipsisque usque ad infimum ordinem revelationes huiusmodi secretorum perveniant: quicquid possunt Seraphin in huiusmodi mysteriis exequendis, possunt et inferiores, virtute tamen ipsorum Seraphin. – Secundus etiam sensus veritatem manifestam continet: quia causa inferior non agit nisi in virtute causae superioris. – Tertius itidem sensus manifeste verus est: nam satis constat quod effectus primae causae non potest per secundam produci nisi vi ipsius primae causae. – Sed licet omnes isti sensus veri sint, possintque textui applicari, primus tamen sensus hic videtur intendi. Nam, ut dicitur Prima, q. CXII *, *superiores angeli communicant propria dona, a quibus denominantur, mediantibus inferioribus angelis.*

* Art. 2, ad 2.

2. Considerandum secundo, quod hoc notavit Sanctus Thomas ut removeret dubium quoddam quod oriri posset. Ex iis enim quae dicta sunt superius *, habetur quod angeli primae hierarchiae non exercent aliquid circa inferiora, sed ab operatione circa Deum nominantur. Huic autem videtur obstare quod unus de Seraphin missus est ad incendendum labia prophetae, ut habetur *Isaiae* VI *.

* Num. VI.

* Vers. 6.

Sed per hoc quod hic dicitur respondetur, et est de mente Dionysii, XIII cap. *Cael. Hier.*, quod ille angelus non fuit de ordine Seraphin, sed de ordinibus inferioribus: vocatur autem nomine *Seraphin,* quia illum effectum qui est incendere, fecit virtute Seraphin. Nam, cum Seraphin *ardentes* sive *incendentes* dicantur, ad ipsos pertinet homines in Deum incendere: mediate quidem, non autem immediate.

XIII. Circa istam hierarchiarum et ordinum distinctionem, considerandum est quod, licet Sanctus Thomas diversimode in diversis locis loquatur, tamen, si diligenter consideretur, omnes isti modi in unum facile reduci possunt. Quod manifestari facillisime potest si per ipsos distinctionis modos discurramus.

Inter hierarchias enim ponit hoc loco distinctionem, quia angeli primae hierarchiae ordinem divinae providentiae in divina essentia vident; angeli mediae hierarchiae vident in causis universalibus; sed infimae hierarchiae angeli in causis particularibus intuentur. – In Prima vero Parte, q. CVIII, a. 1, hanc differentiam ponit, quod prima hierarchia *accipit rationes rerum prout procedunt a Deo;* secunda vero *prout dependent a causis universalibus* *; sed tertia *secundum quod huiusmodi rationes a causis particularibus dependent.* – At in II *Sent.*, d. IX, a 3, ait quod prima hierarchia *accipit cognitionem divinorum effectuum in ipsa prima causa universali;* secunda hierarchia *cognoscit res in universalibus rerum rationibus;* tertia vero hierarchia *res in propriis rationibus cognoscit.*

* In textu Primae Partis: *ab universalibus causis creatis.* Vid. inf. in hoc num. *Videtur autem.*

2. Diligenter autem consideranti apparet quod duo ultimi modi ad illum qui hic ponitur reducuntur. Nam conveniunt in hoc omnes isti modi quod hierarchiae distinguuntur secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes. Illi enim ordines qui universaliorem cognitionem ex sui natura habent, sic divinas illuminationes recipiunt ut per illas cognoscant ea quae agenda sunt in aliquo universaliori principio: sicut ille qui elevatioris ingenii est, in uno principio sibi tradito a magistro multas conclusiones cognoscit quas non cognoscit ille qui est hebetioris et tardioris ingenii. Illi vero ordines qui particulariorem cognitionem ex natura sua habent, per illas divinas illuminationes cognoscunt quae sunt agenda in aliquo particulariori principio.

3. Modus ergo qui tangitur in Prima Parte *, idem est cum isto qui hic tangitur. Quia non videtur esse differentia inter illos nisi quod in uno accipitur differentia ex parte cognitionis *rationum rerum,* in alia vero ex parte cognitionis *ordinis divinae providentiae:* et tamen, quantum ad hoc, non est differentia nisi in nomine; nam quod hic vocat Sanctus Thomas *ordinem divinae providentiae,* vocat in Prima Parte *rationes rerum.* Per ista enim nomina nihil aliud significatur quam id quod Deus ordinavit per suam providentiam in rebus efficere. Prius enim intelligimus esse in mente divina conceptum, ideam et exemplar ordinis ponendi in rebus, quam talis ordo in ipsis rebus ponatur: et talis idea, taleque exemplar, dicitur *ordo per divinam providentiam statutus,* inquantum est eiusdem rationis cum ipso extrinseco ordine aliquo modo; eo modo quo dicimus exemplar domus producendae in mente domificatoris existens, esse domum in esse intelligibili. Dicitur etiam *ratio rei,* prout conceptus rei existens in mente divina dicitur eius ratio et similitudo. Unde idem dictu est cognoscere ordinem divinae providentiae, et cognoscere rationes rerum, in ipso Deo, quod cognoscere quid Deus in mente sua determinaverit in rebus creatis efficere, sive quem ordinem in aliquibus rebus ponere excogitaverit.

* Vide supra in hoc num.

4. Modus autem tactus in II *Sent.**, cum duobus primis quantum ad aliquid convenire videtur. Nam *divini effectus,* secundum quorum cognitionem dicuntur distingui hierarchiae, simul cognoscuntur cum *ordine divinae providentiae* in mente divina existente, et *rationibus rerum.* Divinae enim providentiae effectus producendi in rebus, qui nihil aliud sunt quam ordines quidam in ipsis ponendi, de quibus tanquam de futuris producendis illuminantur angeli, in mente divina primum habent esse per eorum rationes et exemplaria. Ideo, cognito ipso ordine in mente divina existente, cognoscuntur effectus divini secundum illum ordinem producendi.

* Vide supra in hoc num.

Videtur autem modus ille differre ab aliis quantum ad hoc: illi enim ponunt angelos mediae hierarchiae cognoscere rationes divinorum operum *in causis creatis;* iste vero modus ponit quod cognoscunt *in rationibus rerum,* quae sunt in intellectu. Sed dupliciter possumus, quantum ad hoc, inter istos modos convenientiam invenire. Primo,

dicendo quod per *causas creatas* in duobus primis modis nihil aliud intelligitur quam ipsi conceptus in mente angelica existentes, qui in tertio modo *rationes rerum* vocantur, secundum quas operantur illos effectus in quibus Deo ministrant: nam, ut ibidem dicitur, *formae per quas angeli cognoscunt, sunt operativae ad minus respectu effectuum in quibus Deo ministrant.* Et quia in superioribus ordinibus huiusmodi conceptus sunt universaliores, in inferioribus vero sunt particulariores, inquantum superiores unico conceptu plura cognoscunt quam inferiores, ideo dicuntur angeli mediae hierarchiae *in universalibus causis* cognoscere, inferiores vero *in causis particularibus.*

Secundo possumus convenientiam invenire dicendo quod unus modus alium infert. Cum enim causa universalior non cognoscatur a superioribus angelis nisi conceptu universaliori, ex eo quod ponitur superiores angelos cognoscere aliquid faciendum per divinam providentiam dum per divinam illuminationem, videndo causam universalem, vident ipsam per divinam providentiam ad productionem talis effectus esse ordinatam; sequitur quod illum effectum in ratione et conceptu universali cognoscant. Et idem dicendum est de cognoscente in causa particulari. Cognoscens enim in consideratione passionis Christi, esse salvandum Petrum per ipsam Christi passionem, cognoscit Petrum esse salvandum ex illo conceptu quo Christi passionem cognoscit*: qui conceptus est conceptus universalis respectu conceptuum qui formantur de causis particularibus salutis alicuius, sicut et ipsa passio Christi est communis causa omnium salvandorum. Cognoscens vero Petrum esse salvandum per martyrium in seipso consideratum, quae est particularis causa salutis ipsius, cognoscit illud per conceptum particularem quem de martyrio format. – Iste modus magis videtur esse de mente Sancti Thomae, si eius processus bene consideretur.

* Cf. supra num. VI, 3.

XIV. Circa distinctionem etiam ordinum unius hierarchiae, videtur esse diversitas. Nam hic angelos primae hierarchiae distinguit per hoc quod Seraphin ordinem divinae providentiae *in divina bonitate vident;* Cherubin *in divina essentia;* Throni *in seipso,* sive in ipsa Dei scientia rerum ordinatrice. – Angelos mediae distinguit quia Dominationes *distribuunt in multos executores* dispositionem divinae providentiae, quid alii exequantur praecipientes; Virtutes, tanquam exequentes et operantes, dictam dispositionem *distribuunt et multiplicant ad varios effectus;* Potestates *cohibent ea quae possent dictum ordinem perturbare.* – Angelos infimae distinguit quia ad Principatus pertinet *boni communis gubernatio;* ad Archangelos *gubernatio bonorum quae ad unumquodque secundum seipsum pertinent, sed multis sunt utilia;* ad Angelos pertinet *gubernatio boni quod ad unum singulariter pertinet.*

In Prima vero Parte * distinguit angelos primae hierarchiae quia Seraphin *excellunt in hoc quod est Deo uniri, qui est finis creaturarum;* Cherubin *supereminenter Dei secreta cognoscunt;* Throni *Deum in seipsis familiariter recipiunt, rationes rerum in ipso immediate cognoscendo, quod est proprium totius primae hierarchiae.* – Angelos secundae distinguit quia ad Dominationes pertinet *distinctio eorum quae agenda sunt;* ad Virtutes pertinet *praebere facultatem ad implendum;* ad Potestates *ordinare qualiter ea quae sunt praecepta vel definita, possint impleri.* – Angelos tertiae sic distinguit quod Principatus *incipiunt actiones et alios ducunt;* Angeli *simpliciter exequuntur;* Archangeli *medio modo se habent.*

* Qu. CVIII, art. 6.

Sed in II *Sent.* *, angelos primae hierarchiae distinguit, quia Seraphin *ab actu amandi, quo perficitur voluntas,* denominantur; Cherubin *ab actu videndi, quo perficitur intelligentia;* Throni *ab actu comprehensionis, sive retentionis, quo perficitur memoria.* – Angelos mediae distinguit, quia ad Dominationes pertinet *dirigere in omnibus divinis ministeriis;* ad Virtutes pertinet *adiuvare et propugnare, ut non sit impossibile praestari exitu divina ministeria;* ad Potestates pertinet *sententiare quid unicuique debeatur.* – Angelos tertiae sic distinguit quod Principatus *habent actum limitatum ad unam provinciam;* Archangeli *habent actum limitatum ad unum hominem, sed de iis quae pertinent ad bonum multorum, quae explentur per actum unius personae;* Angeli vero *habent actum limitatum ad unum hominem, de iis quae ad ipsum tantum pertinent.*

* Loc. cit.

XV. Omnes autem isti modi possunt in unum reduci hoc modo. Quantum enim ad primam hierarchiam, conveniunt omnes modi hic enumerati, quod angeli primae hierarchiae accipiunt cognitionem divinorum operum immediate in ipso Deo. Sed quia Deus et est Deus, et primum principium, et ultimus finis, hic dicitur quod accipiunt hanc cognitionem omnes *in ipso Deo,* non limitando ad aliquam rationem; in Prima vero Parte, dicitur quod omnes hanc cognitionem accipiunt *in fine, qui est Deus;* in II vero *Sent.,* dicitur quod accipiunt hanc cognitionem *in prima causa universali.* Idem tamen per omnia ista nomina significatur: sed in diversis locis diversas Dei conditiones, secundum nostrum modum intelligendi distinctas, consideravit.

Quod dicitur in Prima Parte, Seraphin in hoc excellere quod est *uniri Deo;* in II vero *Sent.,* quod *ab actu amandi* denominantur: idem est cum eo quod hic dicitur, scilicet quod accipiunt cognitionem *in fine, qui est divina bonitas.* Nam per omnia haec dicta significatur quod ab amore denominantur: nam per amorem amans figitur in re amata, et illi unitur; et similiter, quia intense amant ipsum finem, et ex intenso amore totam aciem intellectus in ipso figunt, dicuntur accipere cognitionem *in bonitate divina,* secundum quod est finis vehementer amatus. – Cum dicitur de Cherubin quod *supereminenter Dei secreta cognoscunt;* quod denominantur *ab actu videndi;* quod cognoscunt perfecte *in ipsa divina forma:* significatur plenitudo scientiae istorum angelorum, dum vident rerum ordinem in essentia divina, quae est forma omnis intelligibilis. Hoc autem dicitur, non quod Seraphin, qui sunt superiores, non tanta eminentia divina secreta cognoscant: sed quia hoc in Cherubin est nobilissimum; Seraphin vero et eminentius ipsa divina secreta vident, et ardentius omnibus Deo per amorem uniuntur; ideo ab ista maxima unione, tanquam a perfectissimo actu in ratione unitivi, denominantur*. – De Thronis patet quod omnia dicta referuntur ad unum. Denominantur enim, tanquam infimi illius hierarchiae, ab eo quod est commune toti primae hierarchiae, et ex quo prima hierarchia ab inferioribus distinguitur, ab eo scilicet quod est *videre rationes rerum in ipso Deo,* quia nihil illo excellentius habent. Ideo dicuntur *Deum in se tenere,* tanquam videlicet eum sua cognitione perseveranter et immutabiliter amplectentes; et *videre divinae mentis ordinationem et cognitionem in seipsa.*

* Cf. I P., loc. cit., art. 5.

2. Quantum ad secundam hierarchiam, patet quod omnes modi in hoc conveniunt quod ad ipsam pertinet *dispositio universalis de agendis,* sicut et in causis universalibus ordinem divinae providentiae cognoscunt. Circa Dominationes quoque patet nullam esse differentiam. Omnia enim ad hoc tendunt quod ipsarum est *distinguere ea quae agenda sunt, et praecipere ut exitu praestentur:* sicut architector distinguit, circa aedificium, esse aptandos lapides, esse complananda ligna, esse caementum terendum, praecipitque ut haec fiant, sed per se nihil horum exequitur. – Quae de Virtutibus dicuntur, videntur esse differentia, sed omnia tamen in hoc concordant quod sunt *primi inter exequentes,* tanquam videlicet aliquod primum et universale in divinis ministeriis per se exequentes, puta corporum caelestium motum; et *aliis executoribus tradendo quid unisquisque agere debeat,* circa tamen universalem gubernationem. Hoc autem quod est Virtutes esse primos in executione divinorum operum, et distributores ministeriorum universalium, trahit secum hoc quod est *iuvare ut omnia fiant,* et *propugnare ac defendere sua virtute ne aliquid impediat executionem divinae providentiae,* quod est *praebere facultatem ad agendum.* – Quae de Potestatibus dicuntur, ad hoc tendunt quod Potestatum est ordinem divinae providentiae in effectibus institutum *inconcussum custodire, cohibendo sua sententia ea quae possent hunc ordinem perturbare; et determinare quod*

hoc ad hunc pertinet, non autem ad illum. Et propter hoc dicuntur etiam ordinare *qualiter ea quae praecepta sunt, impleri possint.*

3. Quantum ad tertiam hierarchiam, omnes modi conveniunt in hoc, quod haec hierarchia *habet actus suos circa res humanas,* scilicet circa inferiores naturas ad hominem ordinatas. Quae autem de Principatibus dicuntur, ad hoc tendunt quod *regnis et civitatibus praeponuntur.* Et ideo dicuntur quasi *incipientes actionem* circa huiusmodi, et *alios ducentes* ad executionem suorum operum circa res humanas. – Archangelis convenit secundum omnes modos *gubernatio eorum quae multitudini conducunt, et ad unumquemque pertinent.* Ideo dicuntur *aliqua per seipsa exequi circa res humanas, scilicet magna;* inferiores vero *in aliqua dirigunt,* veluti eorum principes et ductores. Ideo inter Principatus et Angelos medii collocantur. – In his quae de ultimo ordine Angelorum dicuntur, constat nullam esse differentiam.

Reliqua quae ad hanc materiam pertinent, sunt diffuse tractata in locis praeallegatis.

CAPITULUM OCTOGESIMUM PRIMUM

A 63 r b 11.

DE ORDINATIONE HOMINUM AD INVICEM ET AD ALIA.

INTER alias vero intellectuales substantias humanae animae infimum gradum habent: quia, sicut supra* dictum est, in prima sui institutione cognitionem ordinis providentiae divinae in sola quadam universali cognitione suscipiunt; ad perfectam vero ordinis secundum singula cognitionem, oportet quod ex ipsis rebus, in quibus ordo divinae providentiae iam particulariter institutus est, perducatur. Unde oportuit quod haberet organa corporea, per quae a rebus corporalibus cognitionem hauriret. Ex quibus tamen, propter debilitatem intellectualis luminis, perfectam notitiam eorum quae ad hominem spectant, adipisci non valent nisi per superiores spiritus adiuventur, hoc exigente divina dispositione, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant, ut supra* ostensum est. Quia tamen aliquid homo de lumine intellectuali participat, ei secundum providentiae divinae ordinem subduntur animalia bruta, quae intellectu nullo modo participant. Unde dicitur *Gen.* I[26]: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram,* scilicet secundum quod intellectum habet, *et praesit piscibus maris, et volatilibus caeli, et bestiis terrae.*

[* Cap. praec.] [* Cap. LXXIX.]

Animalia vero bruta, etsi intellectu careant, quia tamen cognitionem aliquam habent, plantis, et aliis quae cognitione carent, secundum divinae providentiae ordinem praeferuntur. Unde dicitur *Gen.* I[29.30]: *Ecce, dedi vobis omnem herbam afferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semetipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam, et cunctis animantibus terrae.*

Inter ea vero quae penitus cognitione carent, unum subiacet alteri secundum quod est unum altero potentius in agendo. Non enim participant aliquid de dispositione providentiae, sed solum de executione.

Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur: nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur.

Ex eadem autem ratione, et inter ipsos homines ordo invenitur. Nam illi qui intellectu praeminent, naturaliter dominantur; illi vero qui sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum; sicut Aristoteles dicit in sua *Politica**. Cui etiam concordat sententia Salomonis, qui dicit, *Proverb.* XI[29]: *Qui stultus est, serviet sapienti.* Et *Exod.* XVIII[21.22] dicitur: *Provide de omni plebe viros sapientes et timentes Deum, qui iudicent populum omni tempore.*

[* Lib. I, cap. II, 13 sqq.; s. Th. l. 3.]

Sicut autem in operibus unius hominis ex hoc inordinatio provenit quod intellectus sensualem virtutem sequitur; sensualis vero virtus propter corporis indispositionem trahitur ad corporis motum, ut in claudicantibus apparet: ita et in regimine humano inordinatio provenit ex eo quod non propter intellectus praeminentiam aliquis praeest, sed vel robore corporali dominium sibi usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquis ad regendum praeficitur. Quam quidem inordinationem nec Salomon tacet, qui dicit, *Eccle.* X[5.6]: *Est et malum quod vidi sub sole, quasi per errorem egrediens a facie principis, positum stultum in dignitate sublimi.* Huiusmodi autem inordinatio divinam providentiam non excludit: provenit enim, permissione divina, ex defectu inferiorum agentium; sicut et de aliis malis dictum est*. Neque per huiusmodi inordinationem totaliter naturalis ordo pervertitur: nam stultorum dominium infirmum est, nisi sapientum consilio roboretur. Unde dicitur *Proverb.* XX[18]: *Cogita-*

[* Cap. LXXI.]

4 prima *om* P*d*. 6 suscipiunt] suscipiant α. 7 secundum singula] secundum singularium GZ*cd*, singularem P. 9 institutus est] institutus αY, constitutus N. perducatur... haberet... hauriret] perducantur... haberent... haurirent YZP*c*. 14 valent] valet G. 15 superiores] lumen superioris P*d*. 17 perfectionem *om* EG. 23 secundum quod intellectum habet] secundum intellectum EG. 36 est unum altero potentius A *solus*; unum est altero magis potentius.

1 et intellectum BEHW*b*; intellectum. 7 ipsa A *solus*; ipsa vero. 8 eius] sub eius P*d*. 9 autem GZ*b*; om. 11 praeminent] praeeminent Y*b*P*c*. 23 apparet *om* EG. 25 praeminentiam] praeeminentiam Y*b*P*c*. 30 Est et] Est *cd*, Et P.

tiones consiliis roborabuntur, et gubernaculis tractanda sunt bella; et XXIV[5,6]: *Vir sapiens fortis est, et vir doctus validus et robustus: quia cum dispositione initur bellum, et erit salus ubi multa consilia.* Et quia consilians regit eum qui consilium accipit, et quodammodo ei dominatur, dicitur *Proverb.* XVII[2], quod *servus sapiens dominabitur filiis stultis.*

Patet ergo quod divina providentia ordinem omnibus rebus imponit: ut sic verum sit quod dicit Apostolus, *Rom.* XIII[1]: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.*

---

3 validus et robustus A *solus*; valde et robustus αY, valde robustus EN, robustus et validus P*c*; GZ*b legunt:* Vir sapiens fortis est (est *om* G) valde et robustus. 4 initur P*c*; ex BFWX, extra CH, exit NY, est D, erit EGZ*b*.
4 verum] manifestum EGZ*b*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de ordinatione angelorum, vult de hominum ordinatione determinare*. Et triplicem ordinem in hominibus ponit: unum, hominum ad alias res; alium, eorum quae in homine inveniuntur; tertium, hominum inter se.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Primus ordo est quod animae humanae inter intellectuales substantias infimum gradum tenent: quia in sui institutione, ut supra dictum est, scilicet in capite praecedenti, cognitionem ordinis divinae providentiae in sola quadam universali cognitione suscipiunt, ad perfectam vero singulorum cognitionem ex ipsis rebus, in quibus talis ordo iam particulariter est institutus, perducuntur, propter quod data sunt eis organa corporea. Sed tamen ex ipsis rebus perfectam cognitionem de iis quae ad homines spectant, adipisci non valent nisi per lumen superioris spiritus adiuventur, hoc divina dispositione exigente, ut inferiores per superiores spiritus perfectionem acquirant. Bruta vero omnia, secundum divinae providentiae ordinem, homini subduntur, quia aliquid de lumine intellectuali participant: ut patet *Gen.* I.

Bruta, quia cognitionem aliquam habent, plantis et aliis cognitione carentibus praeferuntur: ut etiam *Gen.* I habetur.

Eorum vero quae cognitione carent, unum subiacet alteri inquantum unum est potentius altero in agendo: participant enim solum de executione, non autem de dispositione providentiae.

2. Secundus ordo est quod, ad similitudinem ordinis in universo, virtus corporea in homine subditur sensitivae et intellectivae virtuti, ut exequens earum imperium; sensitiva vero potentia intellectivae subditur, et sub eius imperio continetur.

3. Tertius ordo est quod inter homines, illi qui intellectu praeeminent, naturaliter dominantur: qui vero sunt intellectu deficientes, corpore vero robusti, a natura videntur instituti ad serviendum, ut ostenditur in *Politicis*, et *Prov.* XI, et *Exod.* XVIII.

Si autem instetur, quoniam invenitur in regimine humano quod aliquis non propter intellectus eminentiam aliis praeest, sed vel robore corporali sibi dominium usurpat, vel propter sensualem affectionem aliquorum ad regendum praeficitur (quod Salomon non tacet, *Eccle.* X), et sic videtur quod ille tertius ordo non sit secundum divinam providentiam: – respondet Sanctus Thomas, et dicit duo. Primum est, quod ista inordinatio non excludit divinam providentiam. Provenit enim ex permissione divina propter defectum inferiorum agentium, sicut et de aliis malis superius dictum est.

Dicit secundo, quod per huiusmodi inordinationem non totaliter naturalis ordo pervertitur. Quia stultorum dominium infirmum est nisi sapientum consilio roboretur, ut habetur *Prov.* XX et XXIV: consilians autem regit eum qui consilium accipit, et ideo ei quodammodo dominatur, ut habetur *Prov.* XVII.

Concludit ultimo Sanctus Thomas, ex auctoritate Apostoli, *Rom.* XIII, quod divina providentia omnibus rebus ordinem imponit.

II. Circa primum ordinem, advertendum primo quod, sicut multa per inferiores angelos exequenda non cognoscuntur ab ipsis perfecta cognitione nisi per illuminationem a superioribus factam, ita et secreta divinae providentiae quae ad homines pertinent, ab ipsis hominibus nonnisi per revelationem ab angelis acceptam cognoscuntur perfecte: ut sic servetur divinae providentiae ordo, dum inferiora per superiora gubernantur et reducuntur in Deum. Idcirco, sicut una hierarchia angelorum ponitur sub alia, inquantum una ab alia de divinis mysteriis illuminatur; ita convenienter ponuntur homines sub caelestibus spiritibus, ut ab ipsis de divinis rebus instruantur. Nam, ut hic dicitur, propter debilitatem intellectualis luminis in hominibus, non possunt homines de iis quae ad ipsum hominem spectant, ex solo scilicet ordine solaque divinae providentiae dispositione, per res a quibus cognitionem capiunt, perfectam notitiam habere.

2. Considerandum secundo quod, sicut bruta, licet prudentiam non habeant, aliquam tamen habent prudentiae similitudinem, inquantum in suis operibus ordinate procedunt; ita providentiam quidem non habent, cum rationem finis non cognoscant, ut superius* est ostensum; aliqua tamen similitudine providentiae participant, inquantum per cognitionem operantur diversa quorum unum est propter aliud, ac si ipsa unum ad aliud tanquam ad finem ordinarent, cum tamen agant propter finem, non tanquam ordinantia ex seipsis aliquid ad finem, sed tanquam ab alio directa et mota, sicut sagitta a sagittante. Cum ergo videtur ex modo dicendi Sanctus Thomas innuere quod bruta aliquid providentiae participent, cum de illis dixit quod, quia cognitionem aliquam habent, praeferuntur cognitione carentibus; de his vero quae cognitione carent, dixit quod non participant aliquid de dispositione providentiae, sed tantum de executione: illud dicit propter quandam similitudinem providentiae in ipsis existentem, non quia aliquid verae providentiae in sua cognitione habeant.

* Cap. III (cf. Comment. n. IV). – Lib. II, cap. XLVIII.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SECUNDUM

A 61 v b 8.

QUOD INFERIORA CORPORA REGUNTUR A DEO PER CORPORA CAELESTIA.

SICUT autem in substantiis intellectualibus est superius et inferius, ita etiam in substantiis corporalibus. Substantiae autem intellectuales reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter descendat usque ad infima, sicut iam * dictum est. Ergo, pari ratione, inferiora corpora per superiora disponuntur.

* Cap. LXXVIII sq.

Amplius. Quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius; et propter hoc etiam rationabiliter est locus inferioris, nam formae est continere, sicut et loci; aqua enim est formalior terra, aer aqua, ignis aere. Sed corpora caelestia sunt omnibus loco superiora. Ipsa igitur sunt magis formalia omnibus aliis. Ergo magis activa. Agunt ergo in inferiora corpora. Et sic per ea inferiora disponuntur.

Item. Quod est in sua natura perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi cum contrarietate: contrarietas enim est ex differentiis determinantibus et contrahentibus genus; unde in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae, cum sint simul. Corpora autem caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: non enim sunt levia neque gravia, neque calida neque frigida. Corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate. Et hoc etiam motus eorum demonstrant: nam motui circulari corporum caelestium non est aliquid contrarium, unde nec in eis violentia esse potest; motui autem inferiorum corporum contrarii sunt, scilicet motus deorsum motui sursum. Corpora ergo caelestia sunt universalioris virtutis quam corpora inferiora. Universales autem virtutes sunt motivae particularium, sicut ex dictis * patet. Corpora igitur caelestia movent et disponunt corpora inferiora.

* Cap. LXXVIII.

Adhuc. Ostensum est supra * quod per substantias intellectuales alia omnia reguntur. Corpora autem caelestia sunt similiora substantiis intellectualibus quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia. Sunt etiam eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur, ut supra * ostensum est. Per ipsa igitur reguntur inferiora corpora.

* Ibid.

* Cap. LXXX. Cf. lib. II, cap. LXX.

Praeterea. Oportet primum principium motus esse aliquid immobile. Quae ergo magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiva. Corpora autem caelestia magis accedunt ad immobilitatem primi principii quam inferiora: quia non moventur nisi una specie motus, scilicet motu locali; alia vero corpora moventur omnibus speciebus motus. Corpora igitur caelestia sunt motiva et regitiva inferiorum corporum.

Amplius. *Primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post**. Inter omnes autem alios motus, primus est motus caeli. Primo quidem, quia motus localis est primus inter omnes motus. Et tempore: quia solus potest esse perpetuus, ut probatur in VIII *Phys.* *. Et naturaliter: quia sine eo non potest esse aliquis aliorum; non enim augmentatur aliquid nisi praeexistente alteratione, per quam quod prius erat dissimile, convertatur et fiat simile; neque alteratio potest esse nisi praeexistente loci mutatione, quia ad hoc quod fiat alteratio, oportet quod alterans magis sit propinquum alterato nunc quam prius. Est etiam perfectione prior: quia motus localis non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, sed solum secundum aliquid extrinsecum; et propter hoc est rei iam perfectae. – Secundo. quia etiam inter motus locales est motus circularis prior. Et tempore: quia solus ipse potest esse perpetuus, ut probatur in VIII *Phys.* *. Et naturaliter: quia est magis simplex et unus, cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium. Et etiam perfectione: quia reflectitur ad principium. – Tertio, quia solus motus caeli invenitur semper regularis et uniformis: in motibus enim naturalibus gravium et levium fit additio velocitatis in fine, in violentis autem additio tarditatis – Oportet ergo quod motus caeli sit causa omnium aliorum motuum.

* II *Metaph.*, s. Th. l. 2; Did. lib. I a, 1, 3.

* Cap. VII, 8 sqq.; s. Th. l. 15.

* Cap. VIII, 1-3; s. Th. l. 16.

Adhuc. Sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita se habet immobile secundum hunc motum ad motum talem Id autem quod est immobile simpliciter, est principium omnis motus, ut supra * probatum est. Quod

* Lib. I, cap. XIII.

---

11 etiam A *solus*; *om.* rationabiliter] rationabile αDY. est] locus superior est EGZsN*b*Pc, corpus superius est sG; *pro* inferioris, superioris *c.* 12 continere sicut et loci A *solus*; sicut loci continere GZ*b*; *ceteri om* et. 13 ignis *b*; et ignis. 20 cum A *solus*; *om* B, in *ceteri.* 27 enim *hic* G*b*; *post* sunt. levia neque gravia HEB; (neque Z) gravia neque levia GZ, neque levia neque gravia Y, levia neque sunt gravia *ceteri.* 30 demonstrant E; demonstrat. 33 motui] motus GWZ*b*Pc. 41 alia *hic* EG*b*; *post* omnia. 44 etiam P; autem D, tamen *ceteri.*

3 Oportet] Oportet igitur αY. 11 motiva et regitiva EGZ*b*Pc; regitiva et motiva. inferiorum A *solus*; omnium inferiorum. 18 eo A *solus*; ipso. aliorum A *solus*; motuum *addunt.* 22 loci *post* mutatione GZ*b*. 23 magis *hic* A *solus*; *post* sit. 33 medium] et medium αDW. sit] est EG, *om* Z. 40 sit *hic* E; *post* causa.

ergo est immobile secundum alterationem, est principium omnis alterationis. Corpora autem caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia: quod demonstrat dispositio eorum, quae semper eadem invenitur. Est ergo corpus caeleste causa omnis alterationis in his quae alterantur. Alteratio autem in his inferioribus est principium omnis motus: nam per alterationem pervenitur ad augmentum et generationem; generans autem est motor per se in motu locali gravium et levium *. Oportet ergo quod caelum sit causa omnis motus in istis inferioribus corporibus. * VIII *Phys.*, IV, 7; s. Th. l. 8.

Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur.

---

5 eadem] eodem modo EGZ*b*.
7 caelestia A *solus*; superiora.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas qualis sit ordo in substantiis intellectualibus, vult de ordine corporum determinare *. * Cf. Comment. cap. LXXVIII, init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Inferiora corpora per superiora disponuntur.*

Probatur primo. Substantiae intellectuales inferiores reguntur a superioribus, ut dispositio divinae providentiae proportionaliter usque ad infima descendat. Ergo et inferiora corpora per superiora. – Probatur consequentia. Quia etiam in corporibus est superius et inferius, sicut in substantiis spiritualibus.

2. *Secundo.* Corpora caelestia sunt superiora loco. Ergo magis formalia. Ergo magis activa. Ergo in inferiora agunt. Ergo etc.

Probatur prima consequentia. Quia quanto aliquod corpus est superius loco, tanto invenitur esse formalius. – Probatur a signo. Quia locus superior est locus inferioris. Quod est signum ipsum esse formaliorem: cum formae sit continere, sicut et loci. – Probatur etiam ex ordine elementorum.

Adverte circa probationem antecedentis a signo, quod non intendit arguere Sanctus Thomas in secunda figura, sic, *Formae est continere, Locus superior continet inferiorem, Ergo est forma:* tunc enim argueretur in secunda figura ex puris affirmativis, contra regulas syllogismorum. Sed intendit arguere ex similitudine et proportione loci ad formam in hoc quod est continere, sic arguendo. Forma et locus conveniunt in hoc quod est continere. Ergo ille locus qui est alterius contentivus, magis accedit ad rationem formae. Sed locus superior est contentivus inferioris. Ergo est ipso formalior.

Attendendum tamen quod, licet tam formae quam loci sit continere, hoc tamen est aliter et aliter. Dicitur enim locus continere *quantitative,* inquantum quantitatem corporis locati in seipso comprehendit. Forma autem dicitur continere *formaliter et virtualiter,* inquantum dat esse et speciem corpori: quandiu enim sub forma manet, suum esse et suam speciem tenet; cum vero recesserit forma, et esse et speciem amittit.

Circa probationem primae consequentiae, et alias adductas consequentias, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae II *Caeli*, lect. 20*, quod, cum continens habeat rationem determinantis et finientis, contentum autem habeat rationem terminati et finiti, rationabiliter corpus continens naturaliter aliud corpus, ponitur magis habere de ratione formae quam contentum: formae enim est determinare et finire, materiae vero determinari et finiri per formam. Et quia, quanto corpus naturali ordine est superius loco, tanto magis ad inferiora comparatur sicut continens ad contenta, ideo convenienter dicitur quod est etiam formalius. – Quia vero forma est actus, ideo etiam tale corpus est aliis actualius. – Et quia unumquodque agens agit per suam formam, sequitur etiam quod sit magis activum. * Ad cap. XIII, 3.

II. *Tertio* *. Corpora caelestia sunt in suis naturis absque omni contrarietate perfecta: corpora vero inferiora non perficiuntur in suis naturis nisi cum aliqua contrarietate. Ergo corpora caelestia sunt universalioris virtutis quam inferiora. Ergo ea movent et disponunt. * Vid. num. v.

Probatur antecedens exemplariter in aliquibus contrarietatibus. – Et ex motibus. Quia motui circulari caelestium corporum non est aliquid contrarium, et idcirco in eis violentia esse non potest: motus * autem inferiorum sunt contrarii. * Cf. text. et var.

Prima vero consequentia probatur *. Quia quod est in natura sua perfectum absque contrarietate, est universalioris virtutis quam id quod non perficitur nisi in contrarietate. – Declaratur. Quia contrarietas est ex differentiis contrahentibus genus. – Cuius signum est quod in acceptione intellectus, quia est universalis, species contrariorum non sunt contrariae. * Vid. num. IV.

Secunda vero consequentia probatur. Quia universales virtutes sunt motivae particularium.

2. Circa antecedens, considerandum quod *corpora inferiora perfici in sua natura cum contrarietate,* dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia eorum natura ex contrariis componitur. Et sic non intelligitur hic. Nam elementa, quae sunt de numero corporum inferiorum, cum sint corpora simplicia, non sunt composita ex contrariis.

Alio modo potest intelligi, quia eorum naturam et eorum formam naturalem consequitur aliqua qualitas, cui qualitas alterius corporis contrariatur. Et sic intelligitur. Nam ignis naturam concomitatur siccitas et caliditas, quibus humiditas et frigiditas aliorum corporum contrariatur. Nulla autem huiusmodi qualitas naturam corporum caelestium concomitatur.

III. Circa probationem antecedentis * dubitatur. Nam motus corporis caelestis ab occidente ad orientem videtur contrariari motui eiusdem ab oriente ad occidentem: cum sint ad loca maxime distantia. Ergo falsum est quod motui corporum caelestium nihil sit contrarium. * Num. praec.

Confirmatur. Quia motui circulari contrariatur motus rectus.

2. Ad evidentiam huius considerandum, ex doctrina Sancti Thomae I *Caeli*, lect. 8 *, quod, cum motus circularis sit ab eodem in idem, non possunt in ipso assignari duo termini maxime distantes qui ipsum motum terminent tanquam terminus a quo et terminus ad quem: etsi enim aliquod punctum maxime distet a termino a quo incipit motus, quod scilicet ab ipso per diametrum distat, illud tamen non est terminus talis motus, sed medii rationem habet. Quo fit ut talis motus non possit dici esse inter contrarios terminos. Unde motus primi mobilis ab oriente in occidentem non est ab istis punctis tanquam a termino ad terminum, sed tanquam a termino ad medium, per quod ipsum mobile ad orientem redit. Ex hoc sequitur quod motus corporis caelestis non possunt sic inter se habere diversitatem quod sint motus facti inter contrarios terminos, sicut motus sursum et motus deorsum, quorum unus est a medio ad circumferentiam, alius a circumferentia ad medium: sed quia quod est terminus unius, est medium alterius, ad quod contrariis viis perveniunt; sicut primum mobile, quod movetur ab oriente, redit ad orientem per occidentem transiens, qui est terminus motus a quo motus planetarum incipit, et ad quem terminatur; et e converso motus planetarum, incipiens ab occidente, transit per orientem, quod est principium motus primi mobilis. Ad illud autem quod est medium motus unius mobilis et principium alterius, diversis viis ista mobilia perveniunt: nam primum mobile, ab oriente versus occidentem per * Num. XVI (Ed. Leonin., Romae 1886); ad cap. IV, 7.

hemisphaerium superius transiens, redit ad orientem per hemisphaerium inferius; planeta autem, ad orientem per hemisphaerium inferius transiens, per hemisphaerium superius ad occidentem redit. Et sic ad orientem utroque motu pervenitur diversis viis. Quod non facit contrarietatem motuum, sed diversitatem. Ideo illi motus corporum caelestium non sunt contrarii, licet sint diversi.

Tangit etiam duas alias rationes Sanctus Thomas ibidem, quare isti motus non sunt contrarii. Quarum una est, *quia illi motus non sunt super eisdem polis:* cum videlicet unus sit super polis mundi, alius vero super polis zodiaci.

Alia vero est, *quia non sunt in eodem circulo, sed motus planetarum est in inferioribus circulis:* et per consequens non sunt inter eosdem terminos, neque in eadem distantia fiunt. *Oportet autem contrarietatem attendi circa eandem distantiam: ut patet in motibus rectis, quorum contrarietas consistit in distantia centri et circumferentiae.*

3. Ad argumentum ergo, negatur quod motus corporum caelestium ab occidente in orientem, rediens in occidentem, sit contrarius motui circulari ab oriente in occidentem, redeuntique in orientem.

Cum probatur quia sunt inter terminos maxime distantes: – dicitur primo, quod hoc est falsum. Quia oriens est terminus a quo et terminus ad quem unius illorum motuum, et occidens alterius.

Dicitur secundo quod, licet oriens et occidens accipiantur in eodem circulo tanquam duo termini maxime distantes ut eorum distantia mensuratur diametro, quae est maxima linea rectarum ab uno puncto circumferentiae ad aliud punctum ductarum; non sunt tamen maxime distantes ut sunt termini motus facti super lineam curvam. Immo, in motu primi mobilis, punctum quod, dum recedit mobile ab occidente, magis appropinquat orientis puncto, a quo primo recedit primum mobile, secundum distantiam mensuratam linea curva, procedendo secundum ordinem motus, magis distat a puncto orientis quam punctum occidentis. Verbi gratia: sit circulus A B C D, ita quod A et C diametraliter opponantur. Procedendo ab A ad B, et ad C, et ad D, et postremo redeundo ad A, magis distat D ab A quam C, quia maior est arcus inter A et D quam arcus inter A et C. Sicut in zodiaco maior est distantia inter principium Arietis et principium Capricorni, procedendo ab Ariete ad Taurum, et successive, secundum ordinem signorum, redeundo ad principium Arietis, quam inter ipsum principium Arietis et principium Librae, quae diametraliter opponuntur: maior est enim arcus inter principium Arietis et principium Capricorni, secundum dictum ordinem, quam sit arcus inter principium Arietis et principium Librae, cum iste sit semicirculus, ille vero sit maior semicirculo. Et, ut breviter dicatur, in circulo non sunt duo termini maxime distantes, si eorum distantia linea curva sive arcu mensuretur: nisi forte darentur duo puncta immediata in circulo, quorum unus esset principium et alter esset finis; quod constat impossibile esse.

Dicitur tertio quod, posito quod essent duo termini maxime distantes, adhuc non sequitur tales motus esse contrarios. Quia ultra hoc, requireretur quod illi motus essent super eadem axe, et super eisdem polis. Quod in proposito non contingit.

* Init. hui. num. 4. Ad confirmationem * dicitur, secundum Sanctum
* I *Caeli*, l. 8, num. 5. Thomam ibidem *, quod, si motus rectus contrariatur motui circulari, hoc est tantum ratione differentiarum eiusdem generis: *differentiae enim eiusdem generis sunt*
* S. Th. lect. 4. 10; Did. lib. IX, III, 6; VIII, 2, 3. *contrariae*, ut dicitur X *Metaph.** (secundum tamen quod contrarietas accipitur pro excessu et defectu differentiarum sub eodem genere, ut exponit Sanctus Thomas V *Physi-*
* Lect. IX, 1; lib. III, l. 1. *corum* *). Non sunt autem contrarii isti motus ratione specierum, secundum quod una species est alterius corruptiva, quo modo dicimus motui corporum caelestium nihil esse contrarium. Non inconvenit enim isto modo esse contrarietatem in corporibus caelestibus: sicut est contrarietas secundum par et impar, et similia, licet ibi non sit contrarietas corruptiva.

* Num. II. IV. Circa probationem primae consequentiae *, cum declaratur ex conditione intellectus, attendendum est sensum illius declarationis esse quod, quia intellectus noster est universalis in sua acceptione, hoc est, quod non limitatur ad accipiendum magis hanc naturam limitatam quam illam; immo etiam ipsam naturam generis absque omni determinatione ad aliquam speciem apprehendere potest, et potest perfici absque determinatione per aliquam differentiam genus contrahentem: ideo species contrariorum in ipso nullam habent contrarietatem, licet contraria repraesentent. Illimitatio enim et universalitas intellectus facit ut sit ab omni contrarietate alienus, et ut in ipso omnia intelligibilia, quantumcumque in propriis naturis sint contraria, congregari possint absque contrarietate. Et hoc signum est quod contrarietas alicuius naturae ad aliam provenit ex limitatione ipsius per aliquam differentiam genus contrahentem.

Attendendum tamen quod non ita intelligendum est contrarietatem provenire ex differentiis limitantibus, quasi omnes species quae differentiis eiusdem generis constituuntur, sint contrariae, aut habeant contrarias qualitates: sed quia in illis speciebus in quibus huiusmodi contrarietas invenitur, hoc ex ipsarum differentiis provenit. Ex hoc vero sequitur quod natura quae est absque omni contrarietate perfecta, est universalioris perfectionis et virtutis quam natura quae in aliqua contrarietate perficitur. Nam si contrarietas sequitur limitationem naturae per aliquam differentiam, sequitur quod natura quae est ab omni contrarietate remota, nulla illarum differentiarum sit limitata ex quibus contrarietas provenit, sed sit supra omnes huiusmodi naturas et differentias; et per consequens quod non sit limitata ad operationem unius talium naturarum tantum, puta ignis aut aeris, sed sua virtute uniuscuiusque talium naturarum excedat, et sic sit universalioris virtutis.

V. *Quarto* *. Corpora caelestia sunt similiora substantiis separatis quam alia corpora, inquantum sunt incorruptibilia; et sunt eis propinquiora, inquantum ab eis immediate moventur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia per substantias intellectuales omnia alia reguntur. * Vid. num. II.

Quinto. Quae magis accedunt ad immobilitatem, debent esse aliorum motiva: quia primum principium motus oportet esse aliquod immobile. Corpora caelestia sunt magis immobilia quam inferiora: inquantum una tantum specie motus moventur, scilicet motu locali, inferiora vero omnibus speciebus motus moventur. Ergo etc.

2. *Sexto* *. Motus caeli est primus inter omnes alios motus. Ergo est causa omnium aliorum motuum. – Probatur consequentia. Quia *primum in quolibet genere est causa eorum quae sunt post.* * Vid. num. X.

Antecedens probatur. Quia motus localis primus est inter omnes motus, tempore, natura et perfectione. Et similiter circularis est primus inter motus locales. Et solus motus caeli invenitur regularis et uniformis. – Prima pars probatur. Quia motus localis solus potest esse perpetuus, ut dicitur VIII *Phys.*, text. 54*. Et sine ipso non potest * Cap. VII, 3; S. Th. l. 14.
esse aliquis aliorum motuum: ut patet discurrendo per species motus. Et non variat rem secundum aliquid ei inhaerens, scilicet absolutum, sed tantum secundum extrinsecum, scilicet secundum locum: et ideo est rei iam perfectae. – Secunda vero pars probatur. Quia solus circularis motus potest esse perpetuus, ut probatur VIII *Phys.*, text. 64. Et est magis simplex et unus: cum non distinguatur in principium, medium et finem, sed totus sit quasi medium; et reflectatur ad principium. – Tertia vero pars probatur ex comparatione ad motus gravium et levium, qui intenduntur in fine.

Circa probationem antecedentis, considerandum primo, quod *prius natura* aliquando accipitur ut distinguitur contra *prius duratione:* et sic tam prius ordine generationis, quam prius perfectione, dicitur prius natura. Aliquando vero ut distinguitur contra *prius ordine generationis:* ut, inquam, idem est quod *prius perfectione.* Cum dicitur hic quod motus localis est naturaliter prior, datur intelligi quod accipitur *prius natura* primo modo, non autem secundo modo, cum distinguatur contra *prius perfectione:* sic enim ordine praesuppositionis motus localis est prior, inquantum ab omnibus aliis motibus praesupponitur.

Considerandum secundo, quod motus circularis dicitur esse *totus quasi medium, non autem dividi in principium, medium et finem,* quia in motu locali circulari non est accipere aliquod signum a quo incipiat totum mobile recedere, et aliquod ad quod ultimo perveniat: cum totum simul mutet locum secundum rationem, non autem secundum rem; et in circulo nullum punctum sit principium et nullum sit finis, nisi secundum signationem intellectus.

VI. Sed circa praedicta multiplex dubium occurrit. Primum est. *Motus accipit dignitatem et perfectionem a termino ad quem:* ut vult Sanctus Thomas Prima, q. XLV, a. 1, ad 2. Sed terminus ad quem motus localis non est perfectior termino ad quem aliorum motuum, et praesertim generationis. Ergo non est perfectior aliis motibus, ut dicebatur.

* Vid. num. IX.

Secundum est *. Ubi non sunt extrema, ibi non est medium: cum medium non dicatur nisi in ordine ad extrema. Ergo, si motus circularis non dividitur in principium, medium et finem, non poterit dici totus habere rationem medii.

* Ibid. 2.

Tertium est *. Motus qui non habet principium et finem, est perpetuus. Ergo, si motus circularis non habet principium et finem, omnis motus circularis erit perpetuus. Hoc est falsum. Ergo etc.

* Ibid. 3.

* Cap. II, 2; s. Th. l. 2.

Quartum est *. *Motus circularis semper est in fine,* ut dicitur I *Meteororum* *. Ergo falsum est quod non dividitur in principium et finem.

VII. Ad primum horum respondent quidam quod motus dupliciter accipi potest: uno modo, quantum ad entitatem suam, secundum quam est, et secundum quam est idem termino; alio modo, secundum suam formalem rationem. Si primo modo accipiatur, sic conceditur quod motus localis non est perfectior aliis. – Si autem accipiatur secundo modo, sic est aliis perfectior. Quia, cum motus ad suum terminum comparetur sicut potentia ad actum, et sicut imperfectum ad perfectum; quanto terminus est imperfectior, tanto motus est perfectior, quia est privatio minoris perfectionis; sicut, quanto terminus est perfectior, tanto motus est imperfectior, utpote maioris perfectionis privatio.

* Qu. unica, a. 3, p. 47 (Turon. 1903).

* Cap. v, 3; s. Th. l. 8.

2. Sed licet ista responsio sit doctissimorum virorum, Capreoli scilicet, in II *Sent.*, d. XIV *, et Pauli Soncinatis, VII *Metaph.*, q. XXV, non videtur tamen mihi vera, neque ad mentem Philosophi et Sancti Thomae esse. Nam a quocumque aliquid habet speciem, ab eo accipit dignitatem et perfectionem sibi ex sua ratione convenientem: cum perfectio essentialis rei in speciei perfectione consistat. Constat autem ex V *Phys.* *, quod motus a termino ad quem speciem accipit. Ergo et ab ipso perfectionem capit. Si ergo terminus ad quem motns localis est imperfectior terminis aliarum mutationum, non potest motus localis secundum suam formalem rationem esse aliis mutationibus perfectior. Et sic repugnant quod, inquantum est idem termino, sit imperfectior aliis; et quod secundum suam propriam rationem, sit perfectior.

* III *Phys.*, I, 6; s. Th. l. 2.

3. Propterea dicendum mihi videtur quod, cum motus dicat respectum ad mobile, et ad terminum motus, eo quod sit *actus mobilis inquantum mobile est* *, sive inquantum ad terminum motus tendit, dupliciter possumus de eius perfectione loqui: uno modo, de ea quae sibi convenit ex ordine ad terminum motus; alio modo de ea quae sibi convenit ex ordine ad subiectum. Prima sibi convenit formaliter et ex propria ratione: utpote sibi conveniens ex eo a quo, inquantum est motus, speciem accipit. Secunda vero sibi convenit materialiter et extrinsece: utpote sibi conveniens ex mobili, quod est materia eius. Si ergo quantum ad formalem eius perfectionem consideretur loci mutatio, sic non est aliis mutationibus perfectior, sed imperfectior. – Si vero quantum ad sui materialem et extrinsecam perfectionem consideretur, sic aliis mutationibus perfectior est: quod est dictu quod eius subiectum substantiis aliorum perfectius et actualius est. Nam motus localis requirit subiectum suum, inquantum huiusmodi, in potentia aut ad aliquid extrinsecum tantum, scilicet ad locum; aut in potentia ad *ubi*, quod relationem dicit; non autem in potentia ad aliquam formam absolutam intrinsecam. Omnes autem aliae mutationes requirunt subiectum in potentia ad formam intrinsecam, aut substantialem aut accidentalem: cum varient subiectum de forma in formam.

* Vide num. VI.

Primum dictum ostenditur primo, auctoritate Sancti Thomae, Prima Parte, loco allegato *, ubi, de mutationibus formaliter sumptis loquens, vult quod *motus dignitatem et perfectionem a termino ad quem accipit.* – Secundo etiam ostenditur ex QQ. *Mali*, q. XVI, a. 10. Ibi enim, ex ordine motuum qui eis secundum propriam rationem convenit, arguit substantiam spiritualem posse movere corpora localiter, licet ea formaliter movere non possit, *quia effectus debiles possunt fieri immediate a remotiori agente.* Constat enim in hac ratione includi quod loci mutatio, secundum suam rationem, et debilior et imperfectior est aliis mutationibus.

* Cap. VII, 5; s. Th. l. 14.

Secundum vero dictum probatur quia Aristoteles, VIII *Phys.*, text. 58 *, hunc motum aliis perfectiorem esse ex subiecti perfectione declarat. Unde Commentator hoc modo eius rationem format: *Translatio est rei perfectioris. Sed quod est rei perfectioris, est perfectius. Ergo* etc. Constat enim quod ista propositio, *Quod est rei perfectioris, est perfectius*, habet veritatem de perfectione materiali formae.

* Lect. cit., ad cap. VII, 6.

Utrumque postremo dictum simul ostenditur ex responsione quam dat Sanctus Thomas ad primum argumentum, loco allegato in QQ. *de Malo*. Nam cum arguisset substantiam spiritualem non posse movere localiter corpora, quia motus localis est aliis perfectior, non potest autem aliis mutationibus movere: respondet quod *motus localis est perfectior propter perfectionem mobilis, in quo secundum ipsum minima fit variatio.* Manifestum est enim hanc responsionem ad hoc tendere, quod motus localis non est formaliter et simpliciter perfectior, sed tantum secundum quid et materialiter. Propterea VIII *Phys.*, in expositione textus 59 *, formans rationem Aristotelis, ait: *Quanto aliquis motus minus removet a mobili, tanto subiectum eius est perfectius, et sic ipse motus etiam est perfectior quodammodo. Motus localis est huiusmodi. Ergo* etc. Ex his enim patet quod vult loci mutationem esse, non formaliter et simpliciter aliis perfectiorem, sed secundum quid et materialiter: cum proponat motum qui minus removet a subiecto, habere subiectum perfectius, et ex hoc ipsum esse perfectiorem quodammodo.

* Vid. init. hui. num.

3. Ad rationem vero alterius opinionis *, dicitur quod super falso fundatur, scilicet quod motus non sit aliud quam privatio termini. Hoc enim falsissimum est. Nam motus non est formaliter privatio, sed actus subiecti privati termino motus, et per motum tendentis ad illum.

* S. Th. l. 2; Did. lib. IX, c. I, 10.

VIII. Sed circa hanc determinationem duplex occurrit dubium. Primum est. Motus primi mobilis est mensura omnium aliorum motuum: ut patet X *Metaph.*, text. 4 *. Sed unumquodque mensuratur primo et perfectissimo sui generis. Ergo talis motus est secundum suam rationem prior et perfectior aliis motibus, et non tantum materialiter, ratione subiecti. Ergo etc.

* Cf. VIII *Phys.*, lect. 14.

* Cf. infra lib. IV, cap. ult.

Secundum est. Probat Sanctus Thomas, et hic et in plerisque aliis locis, quod omnes motus corporales reducuntur in motum corporum caelestium sicut in causam, quia motus localis est aliis prior tempore, natura, et perfectione *. Sed esse causam aliorum videtur sibi ex propria ratione convenire: cum ab ipso habeat corpus caeleste quod aliorum motuum sit causa; nam, apud Sanctum Thomam, cessante motu caeli, omnes alii motus naturales cessabunt *. Ergo etc.

2. Ad primum respondetur quod duplex quantitas in motu considerari potest, secundum quam sibi potest attribui mensurari. Una est quantitas essentialis et quidditativa, secundum quam in genere entium et in genere motus determinatum gradum tenet. Alia est quantitas velocitatis et tarditatis, inquantum videlicet in maiori aut minori tempore tantum de spatio pertransitur: secundum quam dicitur determinatum gradum in velocitate tenere. Si loquamur de motu quantum ad eius primam quantitatem, sic non est verum quod omnes alii motus loci mutatione mensurentur, sed omnium ipsorum generatio est men-

sura: cognoscitur enim quae mutatio sit formaliter et quidditative perfectior aut imperfectior, ex eo quod magis aut minus ad perfectionem generationis appropinquat. – Si vero de motu loquamur quantum ad aliam eius quantitatem, sic omnes alii motus motu locali primi mobilis mensurantur, tanquam videlicet motu velocissimo et simplicissimo. Sed ista perfectio non convenit sibi ex absoluta motus localis ratione, sed ex eo quod est primi mobilis motus, cui convenit quod velocissime et simplicissime moveatur. Ideo non sequitur quod ex sua formali ratione sit aliis perfectior, sed tantum materialiter et ex subiecto.

3. Ad secundum similiter dicitur quod convenit motui corporis caelestis esse causam aliorum, non ex formali motus ratione, sed ex perfectione subiecti. Quia enim requirit subiectum in potentia tantum ad *ubi*, non autem ad aliam formam intrinsecam absolutam, ideo solus potest convenire primo corpori caelesti, quod suo motu est omnium aliorum motuum causa. Unde minor assumpta est falsa. – Ad cuius probationem, dicitur quod non habet corpus caeleste a motu quod sit aliorum motuum causa tanquam a forma per quam agat, sed tanquam a dispositione sibi ad hoc ut moveat necessaria: quia proprium est corporis ut non agat actione sibi conveniente inquantum corpus est, nisi moveatur. Et propter hoc, cessante motu, cessat illa caelestis corporis actio.

* Num. vi, *Secundum.*

IX. Ad secundum dubium * dicitur quod non inquit Sanctus Thomas totum motum esse medium absolute, sed *quasi medium:* quia videlicet non est proprie medium, eo quod non habeat principium neque finem in magnitudine quae pertransitur, ut arguebatur; sed habet quandam similitudinem medii, inquantum est aliquod extensum. Sicut enim extensum in linea, quod est inter indivisibilia ad quae linea terminatur, est medium inter illa, ita totus motus circularis consideratur ut extensio quaedam motus, et ideo quandam medii similitudinem habet. Deficit tamen a propria ratione medii: inquantum non est in ipso accipere duo extrema in actu quibus terminetur, sicut et in circulo nulla sunt talia duo extrema.

* Ibid., *Tertium.*

2. Ad tertium dubium * dicitur quod, licet motus circularis non habeat principium et finem per comparationem ad magnitudinem super quam fit motus, habet tamen principium et finem durationis, secundum quod ad divisionem temporis dividitur: est enim aliquod instans a quo incipit corpus circulare moveri, et aliquod instans ad quod eius motus terminetur. Ideo non sequitur quod omnis motus circularis sit perpetuus.

* Ibid., *Quartum.* * Cap. IX, 2; s. Th. l. 20.

3. Ad quartum dubium * dicitur, de mente Aristotelis VIII *Phys.* *, quod motus circularis potest dici semper esse in principio, in medio, et in fine: quia in magnitudine circulari quodlibet punctum potest accipi ut principium et ut medium et ut finis, eo quod nullum sit punctum in tali linea quod sit actu principium aut finis. Sed secundum nostram signationem, potest signari aliqua pars mobilis, et in loco continente signari aliquod punctum principio illius partis correspondens; et sic dicere quod mobile incipit a tali signo magnitudinis moveri; eritque signum illud principium a quo incipit motus secundum signationem nostram, non secundum rem. Cum ergo hic dicitur quod motus circularis non habet principium neque finem, intelligitur *secundum rem:* inquantum quod circulariter movetur semper in eodem loco reali manet secundum rem, non estque ex parte magnitudinis aliquod principium aut aliquis finis in actu. Quod vero dicitur ipsum semper esse in fine, in I *Meteororum*, intelligitur *quantum ad potentialem signationem nostram*, secundum quam possumus quodlibet punctum magnitudinis accipere tanquam principium et tanquam finem motus alicuius partis mobilis.

X. *Septimo* *. Corpora caelestia sola inter corporalia sunt inalterabilia: scilicet alteratione corruptiva. Ergo sunt causa omnis alterationis. Ergo sunt causa omnis motus in istis inferioribus.

* Vid. num. v, 2.

Probatur prima consequentia. Quia sicut se habet immobile simpliciter ad motum simpliciter, ita immobile secundum hunc motum, ad motum talem: quando scilicet tali immobili convenit movere. Immobile autem simpliciter est causa omnis motus.

Secunda vero consequentia probatur. Quia alteratio in istis inferioribus est causa omnis motus: cum per ipsam perveniatur ad augmentum et generationem; generans vero sit motor per se in motu gravium et levium.

2. Adverte quod motus inferiorum dupliciter possunt comparari: uno modo, in ordine ad unum et idem; alio modo, in ordine ad diversa. – In ordine ad unum et idem, etiam duobus modis considerari possunt: uno modo, secundum quod illi attribuuntur sicut causae; alio modo, secundum quod sibi attribuuntur sicut mobili.

Si considerentur secundum quod uni attribuuntur in ratione causae alterius, sic generans gravia hunc ordinem habet, quod primo alterat materiam ex qua debet grave generari; secundo, generat grave; tertio, dat motum localem. Et sic alteratio alios motus praecedit – Si autem uni attribuantur in ratione mobilis, ita quod sit unum et idem mobile omnibus illis motibus, generatio omnes alios motus praecedit. Omnes enim motus, scilicet alterationis et augmenti et localis, praesupponunt subiectum suum in actu; hoc autem fit per generationem.

Si autem isti motus in diversis mobilibus considerentur, sic motus localis praecedit alterationem: quia non potest aliquid de novo alterari, nisi alterans et alteratum fiant propinqua, quod non fit sine motu locali aut alterantis aut alterati. Alteratio vero praecedit generationem: quia non potest aliquid generari nisi prius per alterationem disponatur propria materia, ex qua debet generari. Generationem vero alii motus sequuntur.

Ordo ergo motuum hic assignatus in istis inferioribus, qui est de mente Aristotelis VIII *Phys.* *, intelligitur secundum quod in mobilibus considerantur.

* Cap. vii, 2; s. Th. l. 14.

CAPITULUM OCTOGESIMUM TERTIUM

A 62 r a 35.

EPILOGUS PRAEDICTORUM.

Ex omnibus autem quae ostensa sunt colligere possumus quod, quantum ad ordinis excogitationem rebus imponendum, Deus omnia per seipsum disponit *. Unde super illud *Iob* xxxiii **, *Quem posuit alium super orbem quem fabricatus est?* dicit Gregorius *: *Mundum quippe per seipsum regit qui per seipsum condidit.* Et Boetius, in III *de Consol.* *: *Deus per se solum cuncta disponit.*

* Cap. LXXVII. ** Al. cap. XXXIV, 13.

* *Moral.* lib. XXIV, cap. XX (P. L.).

* Prosa XII (Lips. 1871).

Sed quantum ad executionem, inferiora per superiora dispensat. Corporalia quidem per spiritualia *. Unde Gregorius dicit, in IV *Dialog.* **: *In*

* Cap. LXXVIII. ** Cap. VI (P. L.).

1 quae] his quae P*d*. 2 quantum] quanto EGZ. 3 imponendum A *solus*; imponendi.

hoc mundo visibili nihil nisi per invisibilem creaturam disponi potest. – Inferiores vero spiritus per superiores *. Unde dicit Dionysius, IV cap. *Cael. Hier.* *, quod *caelestes essentiae intellectuales primo in seipsas divinam edunt illuminationem, et in nos deferunt quae supra nos sunt manifestationes.* – Inferiora etiam corpora per superiora *. Unde dicit Dionysius, IV cap. *de Div. Nom.* *, quod *sol generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit et auget et perficit, et mundat et renovat.*

De his autem omnibus simul dicit Augustinus, in III *de Trin.* *: *Quemadmodum corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitae rationalem; et spiritus rationalis peccator per spiritum rationalem iustum.*

* Cap. LXXIX.
* Iuxta vers. Io. Scoti Erig. (P.L. 122).
* Cap. praec.
* S. Th. lect. 3.
* Cap. IV.

5 edunt] ediderunt B, educit EG, educunt sEG*b*. 7 dicit *hic* EGZ*b*; *post* Dionysius.
4 crassiora A *solus*; grossiora.

Commentaria Ferrariensis

Colligit ex omnibus praemissis * Sanctus Thomas quod Deus omnia per seipsum disponit quantum ad excogitationem ordinis rebus imponendi *. Quod etiam ostendit Gregorius, *super Iob* XXXIII; et Boetius, IV *Consolatione.*

Quantum vero ad executionem, inferiora per superiora gubernat: corporalia quidem per spiritualia, quod et Gregorius, IV *Dialog.*, ostendit; inferiores vero spiritus per superiores, ut est de mente Dionysii, IV cap. *Cael. Hier.*; inferiora etiam corpora per superiora, ut ibidem * tenet Dionysius.

Confirmantur omnia praedicta auctoritate Augustini, III *de Trinitate.*

* Cf. Comment. cap. LXXVII, init.
* Cf. text. et var.
* *De Div. Nom.* Cf. text.

CAPITULUM OCTOGESIMUM QUARTUM

A 63 v a 27.

QUOD CORPORA CAELESTIA NON IMPRIMANT IN INTELLECTUS NOSTROS.

Ex his autem quae praemissa sunt, in promptu apparet quod eorum quae sunt circa intellectum, corpora caelestia causae esse non possunt. Iam enim ostensum est * quod divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur. Intellectus autem naturae ordine omnia corpora excedit: ut etiam ex praedictis * patet. Impossibile est igitur quod corpora caelestia agant in intellectum directe. Non igitur possunt esse causa per se eorum quae sunt circa intellectum.

Adhuc. Nullum corpus agit nisi per motum: ut probatur in VIII *Phys.* * Quae autem sunt immobilia, non causantur ex motu: nihil enim causatur ex motu alicuius agentis nisi inquantum movet passum dum movetur. Quae igitur sunt omnino extra motum, non possunt esse causata a corporibus caelestibus. Sed ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum, per se loquendo, sicut patet per Philosophum in VII *Phys.* *: quinimmo *per quietem a motibus fit anima prudens et sciens,* ut ibidem dicitur. Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint per se causa eorum quae circa intellectum sunt.

Amplius. Si nihil causatur ab aliquo corpore nisi inquantum movet dum movetur, oportet omne illud quod recipit impressionem alicuius corporis, moveri. Nihil autem movetur nisi corpus, ut probatur in VI *Phys.* * Oportet ergo omne quod recipit impressionem alicuius corporis, esse corpus, vel aliquam virtutem corpoream. Ostensum est autem in Secundo * quod intellectus neque est corpus neque virtus corporea. Impossibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum.

Item. Omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur ab aliquo de potentia in actum nisi per id quod est actu. Oportet ergo omne agens et movens esse aliquo modo in actu respectu eorum ad quae passum et motum est in potentia. Corpora autem caelestia non sunt actu intelligibilia: cum sint quaedam singularia sensibilia. Cum igitur intellectus noster non sit in potentia nisi ad intelligibilia in actu, impossibile est quod corpora caelestia directe agant in intellectum.

Adhuc. Propria operatio rei consequitur naturam ipsius, quae rebus generatis per generationem acquiritur, simul cum propria operatione: sicut patet de gravi et levi, quae habent statim proprium motum in termino suae generationis, nisi sit aliquid impediens, ratione cuius generans dicitur movens *. Illud ergo quod secundum principium suae naturae non est subiectum actionibus corporum caelestium, neque secundum suam operationem potest esse eis subiectum. Pars autem intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco, ut supra * est probatum. Operatio igitur intellectus non subiacet directe corporibus caelestibus.

* Cap. LXXVIII sqq.
* Lib. II, cap. XLIX sqq.
* Cap. VI, 9; s. Th. l. 13.
* Didot cap. III, 7; Prantl (Lips. 1879) ibid., mg. inf.; s. Th. l. 6.
* Cap. IV, 1; s. Th. l. 5.
* Cap. XLIX sqq.
* VIII *Phys.*, IV, 7; s. Th. l. 8.
* Lib. II, cap. LXXXVI sq.

7 naturae *hic* A *solus*; *post* ordine. 8 etiam GZ*b*; *om.* (E *om hom* excedit... corpora). 16 dum EG*b*; autem. 24 circa intellectum *hic* EG*b*; *post* sunt. 30 quod] id quod P*d*.
10 in actu EGXY*b*; actu DP*c et ante* aliquo Z, *om* αNW; *totum hoc argumentum om* H. 22 ratione... movens EG*b*Pc; *om.* 25 suam *hic* EG*b*; *post* operationem. 26 esse eis A *solus*; esse ei EG, ei esse *ceteri.* 29 est *hic* EG; *post* probatum. 30 subiacet *hic* EG*b*, *post* directe.

Amplius. Ea quae causantur ex motibus caelestibus, tempori subduntur, quod est *numerus primi motus caelestis**. Quae igitur omnino abstrahunt a tempore, non sunt caelestibus motibus subiecta. Intellectus autem in sua operatione abstrahit a tempore, sicut et a loco: considerat enim universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Non igitur operatio intellectualis subditur caelestibus motibus.

* IV *Phys.*, cap. XI; s. Th. l. 17, 18.

Adhuc. Nihil agit ultra suam speciem. Ipsum autem intelligere transcendit speciem et formam cuiuscumque corporis agentis: quia omnis forma corporea est materialis et individuata; ipsum autem intelligere habet speciem a suo obiecto, quod est universale et immateriale. Unde nullum corpus per formam suam corpoream intelligere potest. Multo igitur minus potest quodcumque corpus causare ipsum intelligere in alio.

Item. Secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subiectum. Anima autem nostra, secundum quod intelligit, unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus: non enim potest anima nostra intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. Impossibile est ergo quod intellectualis operatio directe motibus caelestibus subdatur.

Praeterea. Huic rei fidem faciet si consideremus ea quae a philosophis circa hoc sunt dicta. Antiqui enim philosophi Naturales, ut Democritus, Empedocles, et huiusmodi, posuerunt quod intellectus non differt a sensu: ut patet in IV *Metaph.**, et in III *de Anima***. Et ideo sequebatur quod, cum sensus sit quaedam virtus corporea sequens corporum transmutationem, quod ita esset etiam de intellectu. Et propter hoc dixerunt quod, cum transmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis operatio sequatur corporum caelestium motus: secundum illud Homeri*: *Talis est intellectus in diis et hominibus terrenis qualem in die ducit Pater virorum deorumque:* idest sol; vel magis Iupiter, quem dicebant summum deum, intelligentes per ipsum totum caelum, ut patet per Augustinum, in libro *de Civitate Dei**.

* S. Th. l. 12; Did. lib. III, cap. V, 7.
** Cap. III, 1, 2; s. Th. l. 4.
* *Odyss.*, XVIII, 136 sq.
* Lib. IV, cap. XI; lib. V, cap. VIII.

Hinc etiam processit Stoicorum opinio, qui dicebant cognitionem intellectus causari ex hoc quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur, sicut speculum quoddam, vel sicut pagina recipit litteras impressas, absque hoc quod aliquid agat: ut Boetius narrat in V *de Consolatione**. Secundum quorum sententiam sequebatur quod maxime ex impressione corporum caelestium intellectuales notiones nobis imprimerentur. Unde et Stoici fuerunt qui praecipue necessitate quadam fatali hominum vitam duci posuerunt. – Sed haec positio inde falsa apparet, ut Boetius ibidem dicit, quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur. Et sic manifestum est quod intellectus non est sicut recipiens tantum imagines corporum, sed habet aliquam virtutem corporibus altiorem: nam sensus exterior, qui solum imagines corporum recipit, ad praedicta non se extendit.

* Metro IV.

Omnes autem sequentes philosophi, intellectum a sensu discernentes, causam nostrae scientiae non aliquibus corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt: sicut Plato posuit causam nostrae scientiae esse *ideas*; Aristoteles autem *intellectum agentem*.

Ex his omnibus est accipere quod ponere corpora caelestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinioni eorum qui ponebant intellectum a sensu non differre: ut patet etiam per Aristotelem, in libro *de Anima**. Hanc autem opinionem manifestum est esse falsam. Igitur manifestum est et eam esse falsam quae ponit corpora caelestia esse nobis causa intelligendi directe.

* Loc. cit.

Hinc est etiam quod Sacra Scriptura causam nostrae intelligentiae attribuit, non alicui corpori, sed Deo: *Iob* XXXV[10,11], *Ubi est Deus qui fecit me, qui dedit carmina in nocte, qui docet nos super iumenta terrae, super volucres caeli erudit nos?* et in Psalmo*, *Qui docet hominem scientiam.*

* Ps. XCIII, 10.

Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus* patet. Et inde est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, impeditur operatio intellectus: sicut patet in phreneticis et lethargicis, et aliis huiusmodi. Et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc praedictae vires fortiores existunt: unde dicitur in II *de Anima** quod *molles carne bene aptos mente videmus.* Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus. Dicit enim Augustinus, in V *de Civitate Dei**, quod *non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum*

* Lib. II, cap. LXVIII, fin.
* Cap. IX, 2; s. Th. l. 19.
* Cap. VI.

---

3 abstrahunt EG*b*P; abstrahuntur. 6 et a EG*b*P*c*; a. 12 cuiuscumque] cuiuslibet GP*c*. 29 sunt *hic* EG*b*; *post* dicta. 34 cum sensus *legimus soli* (*in* A *res sic iacet:* et ideo sequebatur quod cum sens intellectus sit quaedam virtus; *expungitur* cum sens; *patet auctorem pro* cum sensus *voluisse stare* intellectus; *sed etiam patet eum inter scribendum mente restituisse* cum sensus, *nam iuxta* intellectus *nec grammatice nec logice stare potest* quod ita esset etiam de intellectu. *Sequimur ultimam auctoris intentionem*) intellectus *omnes;* quod ita esset etiam de intellectu *om omnes praeter* EG. 36 propter hoc A *solus*; ideo. 39 operatio DY; etiam operatio; E *om hom* 38 transmutationem... sequatur. sequatur GNY*b*; sequetur. 42 in die ducit DGXZ; in die inducit αY*cd*, inducit E*b*, in die induit W, uidit uidit N, in dies inducit P. 49 quoddam EG*b*; quasdam imagines N, imagines P, quoddam imagines *ceteri.* vel sicut EGsN*b*; et sicut *cd*, et *ceteri.*

3 duci *hic* EG*b* P; *post* posuerunt. 5 quia] quod BCEHNY*b*P*c*. 13 non se EG; se non. 22 opinioni EGY*b*; opinionem. 24 autem *om* P*c*. 28 etiam *om* BD*b*P*c*, *post* quod C. 32 super] *secundo loco,* et super P*c*. 38 operatio *hic* EG*b; post* intellectus. 40 memorativa HYP*d*; rememorativa. 43 corporis *hic* A *solus*; *post* indispositionem. 49 bene aptos mente A *solus*; mente bene aptos D, aptos mente P, aptos bene mente *ceteri.*

differentias afflatus quosdam valere sidereos. Et Damascenus dicit in secundo libro *, quod alii et alii planetae *diversas complexiones et habitus et dispositiones in nobis constituunt.* Et ideo indirecte corpora caelestia ad bonitatem intelligentiae operantur. Et sic, sicut medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis complexione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota talis dispositionis. Et per hunc modum potest verificari quod Ptolomaeus in *Centilogio* * dicit: *Cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus.*

* De Fide Orth., cap. VII (P. G. col. 893).

* Sententia 38 (Francof. 1622).

---

2 in secundo libro *om* EG
4 Centilogio] centilog̃ A (*cf. cap. seq. fin.*), centiloquio EF*b*P*c*, centiilogo G, centilo° Y.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de divina providentia secundum quod ad omnia communiter se extendit, nunc incipit agere de ipsa secundum quod particulariter se extendit ad homines *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit a quibus humanae electiones gubernentur; secundo, quaedam corrollaria infert, cap. XCI. – Circa primum tria facit: primo, ostendit quod corpora caelestia non sunt causa humanarum electionum; secundo, quod neque substantiae separatae, cap. LXXXVIII; tertio, quod divinae providentiae subduntur, cap. XC.

* Cf. Comment. cap. LXIV, init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros; secundo, quod non sint causa electionum nostrarum, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponuntur duae conclusiones *. Prima est: *Eorum quae sunt circa intellectum, corpora caelestia causa per se esse non possunt directe.*

* Cf. num. VIII.

Probatur primo sic. Intellectus ordine naturae omnia corpora excedit. Ergo impossibile est quod corpora caelestia agant in intellectum directe. Ergo non possunt esse per se causa eorum quae sunt circa intellectum. – Probatur consequentia. Quia divinae providentiae ordo est ut per superiora regantur inferiora et moveantur.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, ex parte effectus, dicitur *causa per se* alicuius effectus quae propria virtute et propria actione attingit effectum secundum seipsum, non ratione alicuius alterius cui coniungatur. Illa vero dicitur esse *causa per accidens* quae non attingit propria actione effectum secundum seipsum, sed aliquid aliud, cui coniungitur. Sicut dicimus fodientem sepulcrum esse causam per se sepulcri; inventionis autem thesauri esse causam per accidens.

Considerandum secundo, quod unum agere in aliud dupliciter contingit: uno modo, directe; alio modo, indirecte. Dicitur aliquid in aliud directe agere, quando actio eius et influxus ad ipsum tanquam ad passum pertingit, aliquid in ipso causando. Indirecte autem dicitur agere, quando eius actio non pertingit ad ipsum, causando aliquid in eo, sed pertingit ad aliquid aliud ex quo in ipso aliquid resultat. Primo modo, dicimus ignem agere in aquam quam calefacit: secundo modo, dicimus ipsum agere in homines inter quos ex acceptione aquae calidae discordia est exorta.

Considerandum tertio, quod agere directe in aliquod passum necessario infertur ex hoc quod est esse causam per se eius quod fit in tali passo: non enim potest aliquod agens esse per se causa alicuius in aliquo facti nisi in subiectum et passum directe agat; nam quod ab agente causatur in aliquo, oportet per aliquam agentis actionem terminatam ad passum tanquam ad subiectum fieri. Non autem ex hoc quod est directe, infertur agere per se: quia etiam agens per accidens directe agere potest, inquantum sua actione aliquid attingit, licet non primo, sed per aliud. Agere etiam in passum indirecte necessario infertur ex hoc quod est esse causam per accidens eius quod fit in passo. Et quia, quando aliquod consequens necessario sequitur ad aliquod antecedens, necessario etiam negatione consequentis infertur negatio antecedentis, ideo Sanctus Thomas, ex eo quod corpora caelestia non directe agunt in intellectum nostrum, infert quod non sunt per se causa eorum quae in intellectu fiunt: neque enim per se causant ea quae in intellectu fiunt, neque eorum actio intellectum attingit.

II. *Secundo.* Ea quae sunt circa intellectum, sunt omnino extra motum, per se loquendo, ut patet VII *Phys.*: immo *per quietem a motu fit anima prudens et sciens.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum nihil causetur ex motu nisi inquantum agens movet, passum autem movetur; quae sunt immobilia tanquam omnino extra motum, non causantur ex motu. Corpus autem non agit nisi per motum.

Adverte, quod addit Sanctus Thomas ad antecedens *per se loquendo:* quia ea quae in intellectu fiunt, per accidens possunt in motu esse, ratione phantasmatum ad intellectionem concurrentium.

Tertio. Intellectus neque est corpus, neque virtus corporea. Ergo non possunt corpora caelestia in ipsum directe imprimere. – Probatur consequentia. Quia, cum nihil causetur a corpore nisi inquantum, dum movetur, movet, oportet id quod impressionem corporis recipit, moveri: nihil autem movetur nisi corpus.

Quarto. Omne agens et movens oportet aliquo modo esse actu respectu eorum quae causat. Sed corpora caelestia non sunt actu intelligibilia: cum sint singularia sensibilia. Ergo non possunt causare intelligibilia. Ergo etc. – Probatur maior. Quia omne quod movetur ab aliquo, reducitur ab eo de potentia in actum. Nihil autem reducitur in actum nisi per id quod est actu. – Ultima vero consequentia probatur. Quia intellectus noster non est in potentia nisi ad intelligibilia in actu: scilicet tanquam ad formas in ipso immediate recipiendas.

Ista ratio probat particulariter caelum non esse causam speciei intelligibilis.

III. *Quinto.* Quod subditur corpori caelesti secundum suam operationem, subditur etiam illi secundum principium suae naturae. Sed pars intellectiva non causatur ab aliquibus principiis corporalibus, sed est omnino ab extrinseco. Ergo eius operatio non subditur corporibus caelestibus. – Maior probatur. Quia propria operatio rei consequitur naturam ipsius rei, quae rebus generatis per generationem acquiritur simul cum propria operatione. Declaratur in gravi et levi.

2. Circa istam rationem duplex occurrit dubium. Primum est quia, si nihil potest subdi secundum operationem corpori quod non causatur ab ipso secundum suam substantiam, sequitur quod homo non poterit esse causa operationis alicuius instrumenti cuius non est causa. Quod tamen videtur manifeste falsum: est enim causa incisionis ensis, et tamen non est eius causa.

Secundum est quia, quamvis maior sit vera de actione consequente necessario naturam statim nisi impediatur, non tamen sequitur quod causa intellectionis sit etiam causa naturae intellectivae: quia intellectio non est talis operatio, ut patet.

3. Ad primum dicitur primo, quod ratio procedit de operatione consequente naturam per se, non autem de operatione instrumenti, quae non convenit instrumento, nisi per novum motum quo ab aliquo movetur. Actio enim instrumenti magis attribuitur utenti instrumento quam

ipsi instrumento: nam magis dicimus hominem incidere lignum quam gladium.

Ad secundum dicitur quod ista ratio videtur concludere de actione intellectus agentis, quae est facere intelligibilia in actu, sive actuare intellectum possibilem. Nam sicut in praecedenti ratione ostendit corpus caeleste non esse causam speciei intelligibilis, ita hac ratione ostenditur quod non est causa illius actionis qua intellectus agens ipsas species intelligibiles format. Ideo propositio assumpta optime propositum infert. Quia ista operatio intellectus agentis naturaliter consequitur intellectum agentem, positis phantasmatibus convenientibus in imaginatione et debite dispositis, sicut calefactio naturaliter consequitur ignem. Propterea, sicut generans ignem, qui est causa calefactionis, est etiam causa naturae ignis; ita et quod est causa operationis intellectus agentis, oportet esse causam naturae ipsius.

IV. *Sexto*. Intellectus in sua operatione abstrahit a tempore, sicut a loco *: cum consideret universale, quod est abstractum ab hic et nunc. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ea quae causantur ex motibus caelestibus, tempori subduntur, quod est *numerus primi motus*.

* Cf. text. et var.

Attendendum primo, quod convenienter Sanctus Thomas ex obiecto intellecto, inquantum huiusmodi, arguit operationem intellectus non esse in tempore. Quia, cum esse abstractum a loco et tempore non conveniat universali secundum quod est in singulari, immo, ut sic, sit determinatum ad certum tempus et ad certum locum; habeat autem separationem ab istis conditionibus secundum quod est obiectum intellectus: necesse est ut ipsa intellectio, quae ex obiecto intellecto, inquantum intellectum est, specificatur, sit extra tempus; oportet enim naturam rei ex forma specificante ad modum essendi determinari.

Attendendum secundo quod, licet operatio intellectus per se non sit in tempore, per accidens tamen sibi admiscetur tempus, ratione phantasmatum, quae ad ipsam exiguntur, ut in praecedentibus * de mente Sancti Thomae est ostensum: sicut et ipsum universale, quod per se abstrahit a loco et tempore negative, ratione tamen singularis in quo est, ad certum locum et certum tempus determinatur.

* Lib. II, cap. XCVI; cum Comment. num. XII, XIX.

V. *Septimo*. Intelligere transcendit speciem et formam cuiuslibet corporis agentis. Ergo nullum corpus per formam suam corpoream potest intelligere. Ergo multo minus potest in alio ipsum intelligere causare. – Probatur prima consequentia. Quia nihil agit ultra suam speciem: tanquam scilicet primum et per se agens. – Antecedens vero probatur. Quia forma corporea est materialis et individuata; intelligere autem habet speciem ab obiecto, quod est universale et immateriale.

2. Circa ultimam consequentiam dubium occurit. Nam multa sunt quae agens in seipso causare non potest, et tamen in alio causat: sol enim causat formas in istis inferioribus, quas tamen in seipso non causat. Quamvis ergo aliquid in seipso non causet operationem intelligendi, non tamen sequitur quod in alio causare non possit.

Respondetur quod ista consequentia tenet de actu intelligendi inquantum excedit formam agentis. Si enim corpus non potest intellectionem in seipso causare propter excessum eius supra formam et speciem corporis, multo magis non poterit, propter eandem rationem, ipsam in alio causare: magis enim videretur, si haberet causalitatem super talem actum, quod illum in seipso causaret quam in alio, eo quod sit operatio immanens. Quod si hoc non potest, multo minus et aliud poterit. Non ergo illa consequentia tenet in virtute illius propositionis, *Agens quod non potest aliquid in seipso causare, neque illud causare in alio potest*, ut obiectio supponit: sed virtute istius, *Quod non potest in seipso causare intellectionem, propter excessum ipsius intellectionis supra formam et speciem eius, multo minus potest illam in alio causare*. Ista autem manifeste verissima est. Idcirco Sanctus Thomas illam consequentiam, tanquam per se manifestam, non curavit probare.

VI. *Octavo*. Anima nostra intelligit secundum quod unitur substantiis intellectualibus, quae sunt superiores ordine naturae corporibus caelestibus. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia anima non potest intelligere nisi secundum quod lumen intellectuale inde sortitur. – Consequentia vero probatur. Quia secundum illud quo aliquid unitur superioribus, non est inferioribus subiectum.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod illud quo aliquid, quasi per quandam continuationem, superioribus unitur, cum sit quaedam superioris participatio, ad naturam superioris pertinere videtur, licet excellentiori modo in illo inveniatur. Unde ex superiori et inferiori, quantum ad illud, quodammodo efficitur unum: aut saltem inter illa est talis immediatio ut nihil dignius inter illa possit mediare. Et idcirco quod est illo superiori inferius, est etiam inferius ordine naturae eo quod sic illi superiori continuatur. Et per consequens, sicut non potest in superiorem naturam agere, ita non potest agere in illud quod ei continuatur, quantum ad illud in quo uniuntur. Cum ergo, ratione luminis intellectualis, sit quaedam continuatio inter animam humanam et superiores intellectus; et operatio intellectualis a tali lumine procedat: optime sequitur quod corpora caelestia, quae sunt inferiora substantiis intellectualibus, in humanun intellectum directe agere non possint, sicut neque in superiores intellectus. Et secundum hoc procedit haec ratio.

VII. *Nono*. Et est ratio directe contra positionem philosophorum. Ponere corpora caelestia esse causam nobis intelligendi, est consequens opinionem eorum qui ponebant intellectum non differre a sensu: ut patet ex Philosopho, II *de Anima*, text. 150 *. Sed haec opinio est falsa. Ergo etc.

* Didot. lib. III, cap. III, 1; s. Th. ibid. l. 4.

Ad manifestationem maioris inducit primo opinionem Democriti, Empedoclis, et aliorum antiquorum Naturalium Philosophorum, qui, ponentes intellectum non differre a sensu, dixerunt quod, cum trasmutatio inferiorum corporum sequatur transmutationem corporum superiorum, intellectualis etiam operatio sequetur corporum caelestium motus. – Manifestatur auctoritate Homeri, exposita per Augustinum, IV *Civit.*, c. XI, dicentis quod *talis est intellectus in diis et hominibus terrenis, qualem in die inducit * Pater virorum deorumque*.

* Cf. text. et var.

Inducit secundo opinionem Stoicorum, ponentium necessitate quadam fatali hominum vitam duci. Dicebant enim cognitionem intellectus causari ex eo quod imagines corporum nostris mentibus imprimuntur: ut narrat Boetius, V *de Consolatione*. Contra quam opinionem ex ipso Boetio arguitur: quia intellectus componit et dividit, et comparat suprema ad infima, et cognoscit universalia et simplices formas, quae in corporibus non inveniuntur, et ad quae sensus exterior non se extendit.

Inducitur tertio contra praedictas opiniones Plato et Aristoteles, qui, ponentes a sensu intellectum differre, causam nostrae scientiae non corporibus, sed rebus immaterialibus attribuerunt, ille *ideis*, iste *intellectui agenti*.

Inducitur et auctoritas Scripturae, *Iob* XXXV, et Psalmi, ubi dicitur: *Qui docet hominem scientiam*.

VIII. Secunda conclusio est *: *Licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causa esse non possint, aliquid tamen ad hoc indirecte operantur, agendo scilicet in aliquod ex quo aut iuvatur aut impeditur actio intellectus*.

* Vid. num. 1.

Probatur. Quia in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa. Cuius signum est duplex. Unum est quod, impeditis harum virtutum operationibus propter aliquam corporis indispositionem, operatio intellectus impeditur: ut in *phreneticis*, idest mente captis, et *lethargis*, idest obliviosis, accidit. Aliud est quod bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, ex hoc quod praedictae vires fortiores existunt: ut patet ex II *de Anima*. Dispositio autem corporis humani subiacet corporibus caelestibus: ut patet ex Augustino, V *Civit.*, cap. VI; et ex Damasceno, secundo libro.

Ex quo infert Sanctus Thomas primo quod, sicut medicus de bonitate intellectus iudicare potest ex corporis dispositione sicut ex dispositione proxima, ita astrologus ex motibus caelestibus sicut ex causa remota.

Secundo, infert Ptolomaei dictum in *Centiloquio* circa bonitatem intelligentiae, secundum hunc modum verificari posse, dum inquit quod, *cum fuerit Mercurius in nativitate alicuius in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo, dat bonitatem intelligentiae medullitus in rebus.*

IX. Sed contra hanc secundam conclusionem et eius corollaria potest argui rationibus Ioannis Pici, hominis ingeniosissimi, in libro *Adversus Astrologos* *, tenentis corpora caelestia esse causas universales horum inferiorum, et diversitatem effectuum in istis inferioribus contingentium in causas tantum proximas, non autem in aliquas constellationes, sive siderum positiones, esse referendam. Ex quo sequitur diversitatis intellectuum ex diversa corporis dispositione provenientis causam esse aliquam particularem virtutem, non autem diversam siderum positionem. Quo fit ut etiam falsum sit posse astrologum de bonitate intellectus ex motibus caelestibus iudicare, ut hic dicitur; et dictum Ptolomaei, quod Sanctus Thomas verificare nititur, salvari non posse.

* *Disputationes in Astrologiam*, lib. III, cap. III sqq. (Basil. 1557).

Arguit enim primo sic. Caelum est causa universalis. Causa universalis non distinguit effectus, sed tantum causae proximae, tam specificae quam singulares. Ergo caelum non est causa diversitatis effectuum in istis inferioribus. Confirmatur primo *. *Nulla est siderum positio sub qua de leone leo, de equo equus non nascatur.* Ergo diversitas rerum non positioni siderum, sed diversitati particularium causarum est ascribenda.

* Vid. num. XII, 2.

Confirmatur secundo *. *Natos simul eodem momento ex diversis parentibus, intra eandem eiusdem tamen regionis latitudinem et longitudinem, fortuna, ingenio, corpore, diversissimos videmus.* Ergo eorum diversitas a particularibus causis, quae diversae sunt, non a siderum positione, quae una est, provenit.

* Vid. ibid. 3.

Secundo principaliter arguitur sic *. Caelum in haec inferiora agit lumine dumtaxat et motu, a quibus non aliud materiae communicatur quam motus, lux et calor. Sed haec ab omnibus fluunt stellis. Ergo non sunt diversi influxus caelorum secundum variam siderum positionem.

* Vid. ibid. 4.

X. Ad huius difficultatis evidentiam, considerandum est primo, ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.*, d. XXXVIII, a. 5, et in plerisque aliis locis, quod, cum causa prima et universalis effectus particulares mediantibus causis secundis efficiat, oportet virtutem ipsius in causa secunda recipi, ut quasi per ipsam ad effectum deferatur. Quia autem *unumquodque recipitur in alio per modum recipientis,* accipit virtus universalis causae limitationem quandam, et determinationem ad determinatos effectus, ex secunda causa in qua recipitur. Idcirco dictum est superius * multos effectus contingenter evenire, quamvis prima causa sit necessaria, propter contingentiam secundae causae, in qua primae causae virtus limitationem accipit. Et eadem ratione, dum aliqua universalis causa ad generationem equi agit, mediante equo generat equum; et dum agit ad generationem bovis, mediante bove generat bovem. Pari ratione, dum agit mediante equo debilis virtutis, equum debilem et imbecillum generat; et dum equo forti mediante agit, fortem equum producit et robustum; et sic de aliis.

* Cap. LXXII; lib. I, cap. LXVII.

Videtur ergo decipi Picus, vir alioquin doctissimus, quia, cum caelum universalem causam esse viderit, rerum diversitatem in eius virtutem referri non posse putavit: cum tamen oppositum, ob hanc rationem, sit existimandum. Si enim caelum universalis causa est, sine qua corporeum nullum nec agit nec agere potest, fateri nos necesse est caelum esse omnis diversitatis causam, utpote quod omnes causas secundas ad agendum moveat, a quibus diversi effectus proveniant. Propterea ponimus diversitatem ingenii a caeli impressione, indirecte tamen et ex transverso atque occasione quadam, provenire: quoniam caelum, veluti universalis causa, diversas dispositiones corporeas secundum quas sensitivae vires variantur, efficiat, quibus in suo opere utitur intellectus.

Sed harum dispositionum corporearum varietatem non sic in caelum referimus quasi ab ipso solo, nulla media interveniente causa, proveniat: sed quia caelum secunda causa utitur, quae vigorosior efficitur dum agit caelo in tali dispositione existente, quam si taliter dispositum non esset. Ipsum etiam caelum, mediante aliqua particulari causa, removet impedimenta quibus conveniens materiae dispositio, aut etiam actio secundae causae agentis, impediri posset. Non enim inconveniens est ex secundis causis aliquem effectum provenire ut sunt instrumenta alterius agentis, qui ex virtute dumtaxat propriae naturae non eveniret: sicut videmus operatione artis fieri mirabiles effectus mediante igne, et aliis causis naturalibus, qui ab illis dumtaxat causis naturalibus non provenirent.

XI. Considerandum secundo, ex doctrina Sancti Thomae II *Sent.*, d. XV *, a. 1 et 2; Prima, q. LXX, a. 1, ad 2; in Qu. *de Spirit.*, a. 8, ad 12; et II *Caeli*, lect. 10, quod, licet motu et lumine universae agant stellae tanquam virtute omnibus communi, praeter tamen communem lucis virtutem, habent singulae stellae proprias virtutes, quibus diversorum effectuum sunt effectrices, quae virtutes speciem uniuscuiusque stellae consequuntur. Et quia secundum quod suo motu diversimode se habet stella ad aliam stellam et ad inferiora, diversos effectus efficit, ideo secundum diversos aspectus et coniunctiones diversimode imprimunt stellae et diversimode operantur, secundum quod inferior stella participat de virtute superioris stellae; et secundum quod ex pluribus virtutibus agentibus aliquid efficitur quod unica sola virtute fieri non posset; aut etiam secundum quod una stella ex determinata sua virtute nata est aliam stellam aut iuvare aut impedire a suo proprio effectu; sicut videmus in inferioribus rebus unam causam aliam iuvare, aliam vero impedire, nam causa aliqua iuvatur ad suum effectum ex appositione calidi, quae ex frigidi appositione impeditur. Sic etiam dicimus, opinionem Ptolomaei hic recitatam sequentes, quod, *si fuerit Mercurius, in nativitate alicuius, in aliqua domorum Saturni, et ipse fortis in esse suo,* iuvatur ex illa positione Mercurius ad causandum, mediantibus tamen causis secundis quibus utitur ut instrumentis, eam dispositionem corporis quae sit viribus sensitivis convenientissima, ex qua virium sensitivarum dispositione efficitur ut aliquis operatione intellectus efficacissime uti possit, unde quis optimi ingenii dicatur esse. Et ideo optime inquit Sanctus Thomas quod astrologus ex motibus aut ex positione siderum de bonitate ingenii iudicare potest tanquam ex causa remota, de qua bonitate medicus ex corporis habitudine tanquam ex causa proxima iudicabit.

* Qu. 1.

Unde quod ait Picus noster, si quam virtutem praeter lumen et motum habent astra, illam universalem ad omnia inferiora esse, falsissimum est. Sunt enim aliquae virtutes stellis ad determinatos effectus datae, non ad omnes: licet communi luminis natura in omnia haec inferiora aliquid possint. Et illae tamen virtutes universales dici possunt, inquantum non tantum ad unum individuum sunt determinatae, sed in multa individua, et in multiplices sui effectus differentias extenduntur, et multis particularibus causis vario modo dispositis cooperantur.

Quia autem meum institutum est, non aliorum opiniones impugnare, sed tantum Sancti Thomae dicta in hoc Libro interpretari, eaque ab omni calumnia defendere, in impugnatione huius opinionis non immorabor, sed ad obiecta tantum respondebo.

XII. Ad primum * itaque, absolute loquendo, negatur minor. Dico enim quod causa universalis distinguit effectus mediantibus causis secundis: quod est proprium causae corporeae universalis, licet per seipsam huiusmodi causa tales effectus non distinguat.

* Num. IX.

Si autem intelligatur quod causa universalis non habet in seipsa diversas virtutes quibus diversos effectus efficiat, sed hoc est secundarum causarum proprium: – dicitur primo, quod non est inconveniens partes causam universalem corpoream secundum diversas partes habere diversam virtutem ad diversos effectus, mediantibus causis particularibus, producendos: sicut diversae artes diversis instrumentis utuntur ad diversos effectus. Caelum autem, nomine *caeli* intelligendo universalitatem orbium et stellarum, dicimus habere diversas virtutes secundum diversitatem orbium et stellarum; et esse causam universalem non so-

lum inquantum motu et lumine in omnia operatur, sed etiam inquantum huiusmodi diversis virtutibus in omnia inferiora agit, una videlicet virtute unum effectum producendo, et alia alium.

Dicitur secundo, quod etiam quaelibet stella potest dici causa universalis, licet aliquam virtutem habeat distinctam a virtute alterius stellae, producatque aliquem effectum distinctum ab effectu alterius. Tum quia motu et lumine, quae sunt omnibus corporibus caelestibus communia, in haec inferiora agit. Tum quia propria virtute, suam speciem et naturam consequente, in diversos effectus potest, inquantum in ipsa multarum causarum particularium virtutes unite continentur, sicut et in luce omnes effectus inferiores contineri unite Picus autumat.

2. Ad primam confirmationem, negatur consequentia. Quod enim de leone non generetur nisi leo, etiam virtute siderum est: quia caelum non agit particulares effectus nisi mediante causa secunda, et ad diversos ac determinatos effectus producendos utitur diversis ac determinatis causis secundis, sicut artifex diversis instrumentis ad diversos effectus utitur. Unde, sicut non valet: *Ars fabrilis per tale instrumentum non producit nisi talem effectum, et per tale non nisi talem. Ergo diversitas horum effectuum non dependet ab artifice, sed tantum ab instrumentis;* ita non valet: *Quomodocumque sidera disponantur, a talibus causis particularibus non proveniunt nisi tales effectus. Ergo solae causae secundae sunt causae diversorum effectuum, et non siderum positio.*

Dicitur secundo quod, licet de equo non nascatur nisi equus, aliqua tamen siderum dispositio est sub qua equus potens est equum generare, qua non existente, non generaret (quae tamen dispositio non consistit in indivisibili, sed latitudinem habet), et sic de aliis. Unde videmus quaedam animalia certis anni temporibus esse generationi apta quae aliis anni temporibus non generant.

3. Ad secundam confirmationem, negatur consequentia. Quod enim diversae sint fortunae aut dispositiones eodem momento nascentium, et in eadem longitudine et latitudine, non arguit siderum positionem non agere in haec inferiora: sed arguit ipsam non necessario agere, et caeli influxum accipere limitationem in causa secunda. Quia enim corpora caelestia non agunt nisi in materia, et non nisi mediantibus agentibus particularibus, potest influxus corporum caelestium impediri et ex materiae indispositione, et ex indispositione particularis agentis, in quo caeli virtus limitationem accipit. Unde stant simul quod siderum positio sit nata hunc effectum producere; et tamen in uno non producatur, ex aliquo impediente, sive sit causa inferior sive etiam alia constellatio; in alio vero, in quo impedimenta non accidunt, producatur. Propterea conceditur quidem quod diversitas horum effectuum in causas secundas tanquam in causas proximas referatur: negatur tamen quod diversi effectus in diversas siderum positiones tanquam in causas remotas referri non debeant.

Posset autem ex opposito sic argui. Filii qui ex eisdem parentibus generantur, et sunt eodem magistro et praeceptore instituti, eisdemque cibis educati, inveniuntur diversorum morum, et diversa ac varia fortuna agitari. Ergo eorum diversitas non ex particularibus agentibus, sed ex diversa siderum positione, aliqua ex parte provenit.

* Num. ix, *Secundo.*

4. Ad secundam rationem principalem* dicitur primo, quod antecedens est falsum. Ut enim ostensum est, de mente Sancti Thomae, sidera, praeter motum et lucem, habent proprias virtutes eorum species consequentes, quibus determinatos effectus in haec inferiora producunt.

Dicitur secundo quod, admisso etiam antecedente, consequentia non tenet. Quia, ut dicitur *de Spiritualibus Creaturis,* articulo praeallegato, *lux non est eiusdem rationis in omnibus stellis.* Ideo praeter communes effectus consequentes communem lucis naturam, unumquodque sidus suo lumine aliquem particularem effectum producere potest.

XIII. Sed contra praedictas responsiones, inquantum ponunt praeter lucem esse in stellis particulares virtutes; praesertim contra dictum Sancti Thomae II *Caeli**, quod *omnia caelestia corpora, secundum communem virtutem luminis, habent calefacere; secundum autem proprias virtutes, habent etiam infrigidare,* arguit Picus sic*. Lux quae in corporibus caelestibus ponitur, aut continet eminenter omnes quatuor primas qualitates: aut non. Si primum, arguitur sic. *Non potest alicui ex propria ratione convenire aliquid imperfectius eo quod illi convenit ex communi natura: cum semper differentiae universali contractior differentia perfectionis gradum adiungat. Sed qualitas illa quae continet omnem qualitatem, perfectior est ea quae tantum frigoris est effectiva.* Ergo etc. – Si secundum, tunc sic. *Nulli competit ex propria natura aliquid repugnans proprietatibus illi a communi natura convenientibus.* Sed calefacere convenit stellis ex communi virtute lucis. Ergo frigus efficere non potest alicui illarum ex propria et peculiari virtute convenire.

* Loc. cit., n. 12 (Ed. Leonin., Romae 1886).

* Loc. cit., cap. v.

XIV. Ad evidentiam illius dicti Sancti Thomae, et etiam eorum quae dicta sunt, considerandum est quod dupliciter possumus intelligere caelum, sive stellam, per propriam virtutem infrigidare et alios effectus facere, per communem autem naturam lucis calorem efficere. Uno modo, quod illa propria virtus sit qualitas realiter a luce distincta. – Alio modo, quod sit ipsa lux determinata ad speciem huius stellae: ita quod haec lux, inquantum lux absolute, sive *secundum communem lucis naturam,* habeat calefacere; inquantum vero talis lux, consequens videlicet determinatae huius stellae speciem et naturam, puta Saturni, habeat infrigidare, et alios determinatos effectus producere.

Licet autem uterque sensus salvari possit ad mentem Sancti Thomae, videtur tamen in locis praeallegatis* ad secundum sensum declinare. Nam diversitatem effectuum a stellis provenientium diversarum stellarum radiis tribuit*. – Expresse autem in II *Sent.,* ubi supra**, ait quod, *praeter naturam lucis quae communis est omnibus corporibus caelestibus, quaelibet stella habet virtutem determinatam consequentem suam speciem, ratione cuius lux eius et motus habet vel infrigidare vel humectare.* – Similiter d. XIII, a. 3, ait quod *omnis alteratio quae est in inferioribus, perficitur per virtutem luminis, quia caelum est primum alterans.*

* Vid. num. XI.

* II *Caeli,* loc. et num. cit.

** Dist. XV, q. 1, a. 2, ad 5.

Hoc autem intelligo de stella cui lumen est connaturale: secundum enim illud lumen, inquantum est tale lumen, universos suos effectus operatur qui sibi proprii sunt. Sed si lumen sibi ab extrinseco proveniat, et variatione quadam, sicut videmus in luna, fortassis oportet tunc naturalem ipsius virtutem qua infrigidat et humectat, distinctam esse a lumine recepto, quo aliqualiter calefacit.

2. Sed quicumque sensus teneatur, obiectio non procedit: quanquam contra primum sensum magis videatur afferri. Unde, cum quaeritur, *an lux contineat eminenter omnes quatuor primas qualitates:* – tenendo primum sensum, dicitur quod non, sed tantum continet calorem, et qualitatem quae calorem concomitatur. Cum autem arguitur contra, quia nulli convenit ex propria natura aliquid repugnans ei quod convenit sibi ex natura communi: – licet hoc proprie veritatem habeat de natura communi essentiali, dicitur tamen quod hoc est verum de eo quod repugnat intrinsece naturae communi, aut eius naturali proprietati; falsum est autem de eo quod repugnat illi extrinsece, scilicet ratione effectus tantum. Modo dicitur quod, quia caelum est ab omni contrarietate remotum, virtus calefactiva in ipso, et virtus frigefactiva, non sunt contraria, neque intrinsece opponuntur, sicut neque species contrariorum in intellectu sunt contrariae: sed extrinsece tantum opponuntur, inquantum una est productiva caloris, et alia est frigoris productiva, quae sunt qualitates oppositae. Ideo non inconvenit ut simul sint in corpore caelesti: in causa enim universali non inconvenit virtutes quae in particularibus causis sunt dispersae et contrariae, uniri et esse absque contrarietate; sicut omnes creaturarum virtutes in Deo quam maxime uniuntur. Et huius ratio est quia in causa universali non oportet esse effectum secundum eandem rationem, sed sufficit ut eminentiori modo sit in ipsa et virtualiter tantum: sicut calor productus a sole non est in sole secundum suam specificam

rationem, sed tantum virtualiter, inquantum in luce est virtus productiva caloris. – Unde, si instaretur quod contrarii effectus requirunt contrarias causas: constat quod hoc habet veritatem de causis particularibus tantum et univocis, non autem de causis aequivocis, cuiusmodi est caelum.

Tenendo autem secundum sensum, dicitur quod in luce alicuius stellae habentis infrigidare et alias qualitates efficere, omnes illae qualitates eminenter continentur, non inquantum lux est absolute, quia ut sic habet tantum calefacere: sed inquantum est talis lux, consequens hanc stellam. Cum autem arguitur contra, quia non potest alicui convenire ex propria ratione aliquid imperfectius eo quod illi convenit ex communi natura: – constat quod non arguitur contra praedictum sensum. Quia non dicimus quod, ultra lucem continentem omnes illas qualitates, sit alia virtus in stella effectiva tantummodo frigiditatis: sed quod lux sua, quae, inquantum lux, est tantum effectiva caloris, inquantum est lux hanc stellam consequens, habet virtutem ut etiam sit effectiva aliarum qualitatum et aliorum effectuum; quod est perfectius quam calefacere tantum.

Dicitur praeterea quod qualitas illa quae est frigoris effectiva, secundum quod est in caelo, non est imperfectior ea quae est omnium quatuor qualitatum effectiva, cum sint una et eadem virtus secundum rem: sicut nec virtus divina hominis productiva in Deo est inperfectior virtute productiva omnium.

XV. Sed resultat aliud dubium. Videtur enim sequi, si in una stella est virtus calefactiva et virtus effectiva frigiditatis, sive sint una sive diversae virtutes, quod simul causabit in eodem calorem et frigus, puta quod luna simul calefaciet et infrigidabit aerem: cum stella sit agens naturale. Hoc autem est impossibile.

2. Dicitur primo quod, cum caelum sit causa universalis et corporea, non agit in haec inferiora nisi mediantibus causis secundis. Ideo non sequitur quod in uno et eodem contrarias qualitates inducat: sed in diversis, secundum quod causae particulares in diversa subiecta operantur; mediante enim igne, aliqua calefacit; mediante vero aqua, alia infrigidat et humectat.

Dicitur secundo, quod etiam diversitas materiae facit ad diversitatem effectuum. Sicut enim caelum eadem luce indurat lutum et liquefacit ceram propter diversam materiae dispositionem, ita diversa materiae dispositio facit ut aliquid a caelo calorem accipiat, non autem frigiditatem; e contrario vero aliud recipiat frigus, non autem calorem.

Dicitur tertio, quod fortassis, secundum opinionem tenentium quod formae contrariae in gradibus remissis possint in eodem subiecto simul esse, non est inconveniens quod in uno et eodem simul causentur a caelo frigus et calor in gradibus in quibus se compatiuntur, si ponamus caelum aliquid ad calorem aut frigus immediate, hoc est non mediante particulari agente calido aut frigido, diversis suis virtutibus alterare, puta aerem. Sicut enim non inconvenit, si ligno appropinquetur calidum et frigidum, et calidum sit fortius, lignum accipere caliditatem ab uno, ab altero vero aliquem gradum frigiditatis non repugnantem gradui illius caloris: ita non inconvenit astrum, puta lunam, simul in aere causare frigiditatem ratione propriae virtutis, aliquem vero gradum caloris virtute luminis in ipso causare. Unde, quamvis lunae magis sit infrigidare virtute propriae qualitatis quam calefacere, ex communi lucis natura causat tamen in aere ab ipsa infrigidato aliquem etiam caloris gradum suae frigiditati non repugnantem. Propter quod noctes plenilunii dicuntur ab Aristotele, in libro *de Partibus Animalium* *, esse calidiores: quia videlicet, quanto plus luminis habet luna, tanto magis aerem secundum aliquem gradum calefacit; licet semper frigiditatem intensiorem calore propria virtute introducat. * Lib. IV, cap. v, Didot p. 280.

Potest etiam dici quod non sequitur ut ab una stella contrariae qualitates simul in eodem causentur, sed tantum quod una virtus aliam impedit ne suum effectum in alio producat. Sicut enim aqua calefacta impeditur per caliditatem advenientem ne infrigidet, et ideo tantum calefacit; ita luna, quae secundum proprietatem suae naturae est infrigiditativa, adveniente luminis plenitudine, impeditur ne aerem infrigidet, aut ne tantum frigiditatis efficiat. Nec hoc est inconveniens in luna ponere: quia receptio luminis non est sibi contra naturam, sed naturalis. Ideo, sicut sibi naturale est remoto lumine infrigidare, ita naturale est sibi adveniente lumine calefacere, aut minus infrigidare.

Haec dixerim quantum mihi pro nunc occurrit. Si quid melius menti succurrerit, iuvante Deo, illud in medium promam.

CAPITULUM OCTOGESIMUM QUINTUM

A 64 r b 7.

QUOD CORPORA CAELESTIA NON SUNT CAUSAE VOLUNTATUM ET ELECTIONUM NOSTRARUM.

Ex hoc autem ulterius apparet quod corpora caelestia non sunt causa voluntatum nostrarum neque nostrarum electionum.

Voluntas enim in parte intellectiva animae est: ut patet per Philosophum in III *de Anima* *. Si igitur corpora caelestia non possunt imprimere directe in intellectum nostrum, ut ostensum est *, neque etiam in voluntatem nostram directe imprimere poterunt.

* Cap. IX, 3; s. Th. l. 14.

* Cap. praec.

Amplius. Omnis electio et actualis voluntas in nobis immediate ex apprehensione intelligibili causatur: bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut patet in III *de Anima* *; et propter hoc non potest sequi perversitas in eligendo nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut patet per Philosophum in VII *Ethicorum* *. Corpora autem caelestia non sunt causa intelligentiae nostrae. Ergo neque electionis nostrae possunt esse causa.

* Cap. X; s. Th. l. 15.

* Cap. III, 6; s. Th. l. 3.

Item. Quaecumque ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt: cum haec inferiora sint naturaliter sub illis ordinata. Si ergo electiones nostrae

---

2 causa... electionum EG*b*; voluntatum nostrarum neque electionum causa. 12 intelligibili] intellectuali GZ*b*Pc.
6 causa CDEG*b*; causae. *Ita* 8.

eveniunt ex impressione corporum caelestium, oportet quod naturaliter eveniant: ut scilicet sic naturaliter homo eligat operari suas operationes, sicut naturali instinctu bruta operantur, et naturaliter corpora inanimata moventur. Non ergo erunt propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, quod est natura. Cuius contrarium patet per Aristotelem in II *Physicorum* *. Non est igitur verum quod ex impressione corporum caelestium nostrae electiones proveniant.

*Cap. v, 2; s. Th. l. 8.

Praeterea. Ea quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem, unde semper eodem modo contingunt: natura enim determinata est ad unum. Electiones autem humanae diversis viis tendunt in finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Non igitur electiones humanae sunt naturaliter.

Amplius. Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt: natura enim non deficit nisi in paucioribus. Si igitur homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones essent rectae. Quod patet esse falsum. Non igitur homo naturaliter eligit. Quod oporteret si ex impulsu corporum caelestium eligeret.

Item. Ea quae sunt eiusdem speciei, non diversificantur in operationibus naturalibus quae naturam speciei consequuntur: unde omnis hirundo similiter facit nidum, et omnis homo similiter intelligit prima principia, quae sunt naturaliter nota. Electio autem est operatio consequens speciem humanam. Si igitur homo naturaliter eligeret, oporteret quod omnes homines eodem modo eligerent. Quod patet esse falsum, tam in moralibus quam in artificialibus.

Adhuc. Virtutes et vitia sunt electionum principia propria: nam virtuosus et vitiosus differunt ex hoc quod contraria eligunt. Virtutes autem politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine: ut probat Philosophus, in II *Ethic.* *, ex hoc quod quales operationes assuescimus, et maxime a puero, ad tales habitum habemus. Ergo electiones nostrae non sunt nobis a natura. Non ergo causantur ex impressione corporum caelestium, secundum quam res naturaliter procedunt.

* Cap. 1; s. Th. l. 1.

Adhuc. Corpora caelestia non imprimunt directe nisi in corpora, ut ostensum est *. Si igitur sint causa electionum nostrarum, aut hoc erit inquantum imprimunt in corpora nostra, aut inquantum imprimunt in exteriora. Neutro autem modo sufficienter possunt esse causa electionis nostrae. Non enim est sufficiens causa nostrae electionis quod aliqua corporalia nobis exterius praesententur: patet enim quod ad occursum alicuius delectabilis, puta cibi vel mulieris, temperatus non movetur ad eligendum ipsum, intemperatus autem movetur. Similiter etiam non sufficit ad nostram electionem quaecumque immutatio possit esse in nostro corpore ab impressione caelestis corporis: cum per hoc non sequantur in nobis nisi quaedam passiones, vel magis vel minus vehementes; passiones autem, quantumcumque vehementes, non sunt causa sufficiens electionis, quia per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non inducitur. Non potest igitur dici quod corpora caelestia sunt causae nostrarum electionum.

* Cap. praec.

Amplius. Nulla virtus datur alicui rei frustra. Homo autem habet virtutem iudicandi et consiliandi de omnibus quae per ipsum operabilia sunt, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo vel repellendo intrinsecas passiones. Quod quidem frustra esset, si electio nostra causaretur a corporibus caelestibus, non existens in nostra potestate. Non igitur corpora caelestia sunt causa nostrae electionis.

Praeterea. Homo naturaliter est *animal politicum, vel sociale* *. Quod quidem ex hoc apparet quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat, propterea quod natura in paucis homini providit sufficienter, dans ei rationem, per quam posset sibi omnia necessaria ad vitam praeparare, sicut cibum, indumenta, et alia huiusmodi, ad quae omnia operanda non sufficit unus homo. Unde naturaliter est inditum homini ut in societate vivat. Sed ordo providentiae non aufert alicui rei quod est sibi naturale, sed magis unicuique providetur secundum suam naturam, ut ex dictis * patet. Non igitur per ordinem providentiae sic est homo ordinatus ut vita socialis tollatur. Tolleretur autem si electiones nostrae ex impressionibus corporum caelestium provenirent, sicut naturales instinctus aliorum animalium.

* I *Eth.*, vii, 6; s. Th. l. 9.

* Cap. LXXI.

Frustra etiam darentur leges et praecepta vivendi, si homo suarum electionum dominus non esset. Frustra etiam adhiberentur poenae et praemia bonis aut malis, ex quo non est in nobis haec vel illa eligere. His autem desinentibus, statim socialis vita corrumpitur. Non igitur homo est sic secundum ordinem providentiae institutus ut electiones eius ex motibus caelestium corporum proveniant.

Adhuc. Electiones hominum ad bona et mala se habent. Si igitur electiones nostrae ex motibus stellarum provenirent, sequeretur quod stellae per se essent causa malarum electionum. Quod autem est malum, non habet causam in natura: nam malum incidit ex defectu alicuius causae, et non habet causam per se, ut supra * ostensum est. Non igitur est possibile quod electiones nostrae directe et per se a corporibus caelestibus proveniant sicut ex causis.

* Cap. IV sqq.

Potest autem aliquis huic rationi obviare dicendo quod omnis mala electio ex alicuius boni

---

3 naturaliter *hic* EG*b*; *post* homo. 12 perducuntur (*ex* producuntur) EY; producuntur. 13 eodem] et eodem P*c*. 15 viis] diis *b*, mediis P. in EG*b*; ad. 17 sunt naturaliter] sunt naturales Z, fiunt naturaliter P. 21 electiones] eius *addunt* P*c*.

2 possit EG*b*; posset. caelestis *hic* GW*b*; *post* corporis. 10 sunt G; sint. 15 vel A *solus*; et. 18 Non igitur (*post quod deletur* est possibile quod) A *solus*; Non est igitur possibile quod. 19 sunt causa A *solus*; sint causae CHZP*c*, sint causa *ceteri*. 24 posset E; possit. 25 omnia EG*b*; *om.* 36 naturales EG*b*; naturalis. 37 leges EG*b*P*c*; *om.* 39 poenae et praemia EGX*b*; praemia et poenae. 40 aut] et CDEXZP*c*. 43 providentiae EGX*b*, divinae providentiae. 53 igitur *hic* A *solus*; *post* est.

* Cap. v et vi.

appetitu provenit, ut supra* ostensum est: sicut electio adulteri provenit ex appetitu boni delectabilis quod est in venereis. Ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet. Et hoc necessarium est ad generationes animalium perficiendas: nec debuit hoc commune bonum praetermitti propter malum particulare huius, qui ex hoc instinctu eligit malum.

Haec autem responsio sufficiens non est, si ponantur corpora caelestia per se causa electionum nostrarum, utpote per se imprimentia in intellectum et voluntatem. Nam impressio universalis causae recipitur in unoquoque secundum modum suum. Effectus ergo stellae moventis ad delectationem quae est in coniunctione ordinata ad generationem, recipietur in quolibet secundum modum proprium sibi: sicut videmus quod diversa animalia habent diversa tempora et diversos modos commixtionis, secundum congruentiam suae naturae, ut Aristoteles dicit, in libro *de Historiis Animalium**. Recipient ergo intellectus et voluntas impressionem illius stellae secundum modum suum. Cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae quidem semper ex hoc mala est quod non est secundum rationem rectam. Non igitur, si corpora caelestia essent causa electionum nostrarum, esset unquam in nobis electio mala.

* Lib. V, cap. viii.

Amplius. Nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis: quia omne agens agit per suam formam. Sed ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et ipsum intelligere: sicut enim intelligimus universalia, ita et voluntas nostra in aliquod universale fertur, puta quod *odimus omne latronum genus*, ut Philosophus dicit in sua *Rhetorica**. Nostrum igitur velle non causatur a corpore caelesti.

* Lib. II, cap. iv, 31.

Praeterea. Ea quae sunt ad finem, proportionantur fini. Electiones autem humanae ordinantur ad felicitatem sicut ad ultimum finem. Quae quidem non consistit in aliquibus corporalibus bonis, sed in hoc quod anima coniungatur per intellectum rebus divinis: ut supra* ostensum est, tam secundum sententiam fidei, quam secundum philosophorum opiniones. Corpora igitur caelestia non possunt esse causa electionum nostrarum.

* Cap. xxv sqq.

Hinc est quod dicitur *Ier.* x 2,3: *A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent: quia leges populorum vanae sunt.*

Per haec autem excluditur positio Stoicorum, qui ponebant omnes actus nostros, et etiam electiones nostras, secundum corpora caelestia disponi*. – Quae etiam fuisse dicitur positio antiqua Pharisaeorum apud Iudaeos*. – Priscillianistae etiam huius erroris rei fuerunt, ut dicitur in libro *de Haeresibus**.

* Cf. cap. praec., *Hinc etiam.*
* Cf. Ioseph., *Ant. Iud.*, XIII, v, 9 (Didot).
* S. Aug. *de Haeresibus, Haeres.* LXX.

Haec etiam fuit opinio antiquorum Naturalium, qui ponebant sensum et intellectum non differre*. Unde Empedocles dixit quod *voluntas augetur in hominibus, sicut in aliis animalibus, ad praesens*, idest, secundum praesens momentum, ex motu caeli causante tempus, ut Aristoteles introducit in libro *de Anima**.

* Cf. cap. praec.
* Lib. III, cap. III, 1; s. Th. l. 4.

Sciendum tamen est quod, licet corpora caelestia non sint directe causa electionum nostrarum quasi directe in voluntates nostras imprimentia, indirecte tamen ex eis aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora. Et hoc dupliciter. Uno quidem modo, secundum quod impressiones corporum caelestium in exteriora corpora est nobis occasio alicuius electionis: sicut, cum per corpora caelestia disponitur aer ad frigus intensum; eligimus calefieri ad ignem, vel aliqua huiusmodi facere quae congruunt tempori. – Alio modo, secundum quod imprimunt in corpora nostra: ad quorum immutationem insurgunt in nobis aliqui motus passionum; vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel etiam secundum quod ex eorum impressione causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam. – Interdum etiam ex corporibus caelestibus actus humanus causatur inquantum ex indispositione corporis aliqui amentes efficiuntur, usu rationis privati. In quibus proprie electio non est, sed moventur aliquo naturali instinctu, sicut et bruta.

Manifestum autem est, et experimento cognitum, quod tales occasiones, sive sint exteriores sive sint interiores, non sunt causa necessaria electionis: cum homo per rationem possit eis resistere vel obedire. Sed plures sunt qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet soli sapientes, qui occasiones male agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolomaeus in *Centilogio* quod *anima sapiens adiuvat opus stellarum**; et quod *non poterit astrologus dare iudicia secundum stellas nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit**; et quod *astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter**: quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore; non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

* Sententia 8.
* Sent. 7.
* Sent. 1.

---

2 adulteri A *solus*; adulterii. 5 generationes animalium perficiendas EG*b*; generationem animalium perficiendas X, generationem animalium perficiendam *ceteri*. 8 eligit] elegit WP. 32 quia omne agens *om* EG*b*; *insuper* agit *om* E*b*. 35 ita et EGX*b*Pc; ita. 36 quod odimus] quod odi E, quod odit G, cum odimus Z, odimus P. 51 gentes *post* timent GPc, causas timent D. 53 haec A *solus*; hoc.

1 fuisse *hic* EGX*b*; *post* dicitur. 2 Pharisaeorum EP; philosophorum G*b*, philosophis eorum X, physicorum qui Z, phariseorum qui *ceteri*. Priscillianistae P] priscilianiste D, pricilianiste *b*, priscilla iuste X, priscialliste Y, priscillaniste *ceteri*. 3 etiam *hic* E; *post* erroris. 14 nostras EG*b*Pc; *om*. 15 eis A *solus*; his. 16 habent] habet αW. 19 est nobis occasio A *solus*; sunt nobis causa. 20 alicuius EG*b*Pc; *om*. 25 in nobis DWsG; nobis. 28 etiam A *solus*; *om*. 32 etiam EG*b*Pc; autem. 33 humanus causatur A *solus*; humani causantur. 38 autem *hic* E*b*; *post* est. 40 sint EGW*b*; *om*. 43 naturales] tales naturales Pc. scilicet A *solus*; idest. 46 Centilogio] Centiloquio E*b*Pc. 49 naturalem A *solus*; *om*. 54 in illo] illo P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Sicut ostensum est corpora caelestia non agere per se directe in intellectum humanum, ita nunc quod non agant in voluntatem Sanctus Thomas vult ostendere *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod caelum virtute propria humanae electionis non est causa; secundo, quod nec virtute animae moventis, cap. LXXXVII.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, ut magis propositum confirmetur, ostendit nec etiam naturales effectus in istis inferioribus a caelo de necessitate sequi, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponit quatuor conclusiones *. Prima est: *Corpora caelestia neque voluntatum nostrarum, neque electionum sunt causa,* scilicet per se et directe.

* Vide num. x, xi, xii.

Probatur primo. Non possunt imprimere directe in intellectum. Ergo neque in voluntatem. – Probatur consequentia. Quia voluntas est in parte intellectiva animae: ut patet III *de Anima,* text. 42.

II. *Secundo.* Non sunt causa intelligentiae nostrae. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omnis electio et actualis volitio in nobis immediate causatur ex apprehensione intellectuali. Quod constat tum quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, III *de Anima,* text. 51. Tum quia perversitas in eligendo non provenit nisi intellectus iudicium deficiat in particulari eligibili, ut dicitur VII *Ethic.,* cap. v *.

* Didot. cap. III.

2. Circa processum huius rationis dubium occurrit. Videtur enim procedere ratio ex hoc fundamento, quod intelligentia est causa immediata electionis. Ex hoc namque videtur sequi quod nihil possit mediare inter intelligentiam et electionem ex quo causetur electio: et ideo, si aliquid debet esse causa electionis, oportet ut sit causa intelligentiae, a qua electio immediate causatur. Sed videtur hoc fundamentum ad propositum non valere. Nam intelligentia, apud divum Thomam, non movet voluntatem nisi per modum finis et formae, illi videlicet obiectum praesentando. Non est autem inconveniens ut voluntas ab uno immediate moveatur tanquam a fine et tanquam a specificante eius operationem, ab alio vero moveatur tanquam ab efficiente et quantum ad exercitium: ut est de mente Sancti Thomae I II^{ae}, q. 9, a. 3, ad 3. Poterunt ergo esse simul vera ista: et quod intelligentia est immediata causa electionis; et quod etiam ipsa corpora caelestia sint illius causae, in alio videlicet genere causae.

Confirmatur obiectio. Quia, non obstante ista immediatione, ponit Sanctus Thomas inferius * Deum esse causam actus voluntatis. Ergo illa immediatio non removet causalitatem alterius causae supra electionem.

* Cap. LXXXIX.

3. Respondetur quod ex illa immediatione causalitatis intelligentiae supra electionem, inquantum excludit aliam causam mediam, non procedit ratio: quia, cum illa non sit immediatio nisi in genere causae finalis et formalis, non habet excludere nisi aliam causam mediam in eodem genere, non autem in genere causae efficientis, ut obiectio tangit. Sed dupliciter possumus hanc rationem interpretari. Primo, dicendo quod procedit ex illa immediatione inquantum includit quandam continuationem illarum operationum, et naturalem ordinem unius ad alteram. Quae enim sic colligata sunt, talem ordinem habent inter se quod nihil potest esse causa posterioris per modum causae effectivae extrinsecae, quod non sit causa prioris. Quia enim risibilitas immediate ab essentia hominis causatur, non potest esse causa risibilitatis quod non est causa naturae humanae. Similiter ergo, quia electio immediate causatur ab intelligentia, et non potest esse nisi praesupposita intelligentia, ideo non potest aliquid esse causa electionis quod non est causa intelligentiae. Unde et Deus, qui est causa electionis, est etiam intelligentiae causa, ut inferius * ostendetur.

* Loc. cit.

4. Sed quia forte ista propositio, *Quod non est causa prioris, non est causa posterioris,* habet veritatem tantum si accipiatur causalitas in eodem genere: puta quod nihil potest esse causa finalis alicuius causati immediate ab aliquo fine, nisi sit causa finalis illius finis; et nihil potest esse causa efficiens alicuius dependentis immediate ab alio efficienter, nisi sit causa efficiens illius prioris a quo dependet; non apparet autem quare in genere causae efficientis non possit aliquid esse causa alicuius dependentis ab alio immediate in genere causae finalis, absque hoc quod illius causae finalis sit causa effectiva: – ideo secundo respondetur quod ex illa immediatione causalitatis vult habere Sanctus Thomas quod intelligentia et electio ad eundem rerum ordinem pertinent. Actio enim appetitus in nobis est illius ordinis cuius est cognitio ad quam immediate sequitur. Nam actus appetitus sensitivi est eiusdem ordinis cum apprehensione sensitiva, a qua immediate causatur: utraque enim ad genus sensibilium pertinet. Similiter actus appetitus intellectivi, scilicet voluntatis, est eiusdem ordinis cum apprehensione intellectus, a qua causatur immediate: utrumque enim ad genus intelligibilium pertinet, et ad tale genus intelligibilium qualis est operatio naturae intellectivae humanae. Et quia actus ad eundem ordinem rerum pertinentes eodem modo debent ab aliquo extrinseco efficiente posse aut non posse causari, ideo quod est causa unius, etiam alterius causa esse potest, et quod non potest esse causa unius, nec etiam alterius potest esse causa. Si ergo corpora caelestia intellectivae apprehensionis causa esse non possunt, nec etiam electionis causa esse poterunt.

Advertendum autem quod ista ratio a praecedenti differt: quia illa procedit ex eo quod intellectus et voluntas ad eandem animae partem pertinent; haec autem quia actus intellectus et actus voluntatis eiusdem ordinis sunt, veluti propria causa et proprius effectus.

Quomodo autem perversitas electionis sequatur defectum iudicii in particulari eligibili, diffuse ostendit Sanctus Thomas I^{a} II^{ae}, q. XIX, a. 3 *.

* Cf. art. 5, 6.

III. *Tertio.* Si electiones nostrae provenirent ex impressione corporum caelestium, naturaliter evenirent. Sed hoc est inconveniens. Ergo etc.

Prima pars antecedentis probatur. Quia quaecumque ex impressione corporum caelestium in istis inferioribus eveniunt, naturaliter contingunt: cum sint haec inferiora sub illis naturaliter ordinata. – Secunda vero pars probatur. Quia tunc non essent propositum et natura duo principia agentia, sed unum tantum, scilicet natura: contra Aristotelem, II *Physicorum.*

Circa probationem primae partis antecedentis, advertendum quod supponit Sanctus Thomas corpora caelestia esse naturaliter agentia, sicut et alia corpora. Hoc enim supposito, optime sequitur, si electiones nostrae ex impressione caelestium provenirent, quod naturaliter evenirent. Quae enim naturali ordine subduntur actioni naturaliter agentis, oportet ut naturaliter moveantur, et ut mota naturaliter agant, non autem ex electione et proposito: quia talia agunt secundum quod ab alio moventur et diriguntur, non autem seipsa ad suas operationes movent; ut patet in brutis, et in gravibus et levibus.

IV. *Quarto.* Electiones humanae diversis modis tendunt ad finem, tam in moralibus quam in artificialibus. Ergo non fiunt naturaliter. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum natura sit ad unum determinata, quae naturaliter fiunt, determinatis mediis perducuntur ad finem. Cuius signum est, quod semper eodem modo contingunt.

Quinto. Si homo naturaliter eligeret, ut in pluribus electiones eius essent rectae. Hoc autem patet esse falsum. Ergo etc. – Probatur assumptum. Quia quae naturaliter fiunt, ut plurimum recte fiunt: cum natura in paucioribus deficiat.

Ad hanc rationem posset aliquis dicere quod non eodem modo corpora caelestia sunt causa electionum in omnibus: sed in aliquibus sunt causa malarum electionum, et isti ut in pluribus male eligunt, et ut in paucioribus bene; in aliquibus vero sunt causa bonarum electionum, et isti

in paucioribus eligunt male; et sic salvatur in unoquoque quod naturale deficit in paucioribus.

Sed haec responsio non tollit rationem. Quia si corpora caelestia imprimunt directe in voluntatem, tanquam existentia directe causa humanae electionis, et non tantum indirecte per actionem in corpus, movebunt voluntatem secundum ipsius conditionem et inclinationem inquantum voluntas est: sicut et alia subiecta eorum impressionibus moventur ab ipsis secundum conditionem suae naturae, ut gravia deorsum et levia sursum. Voluntas autem, quantum est de se, habet ordinem ad rectam electionem, cum eius obiectum sit bonum: electio autem non recta ex aliquo defectu provenit. Ideo optime sequitur, si voluntas eligit secundum impressionem corporum caelestium, quod pro maiori parte recte eliget: et non dabitur impressio quae ad malas electiones pro maiori parte inclinet et moveat voluntatem; licet aliquando posset voluntas non recte eligere, sicut et in aliis naturalibus causis videmus quod aliquando a suo cursu et ordine deficiunt. – Quomodo autem homo in maiori aut in minori parte deficiat, ostensum est superius *.

* Cf. cap. LXXIV, Comment. n. 1.

Sexto. Si homo naturaliter eligeret, omnes homines eodem modo eligerent. Hoc patet tam in moralibus quam in artificialibus esse falsum. Ergo etc. – Probatur conditionalis. Quia electio est operatio consequens speciem humanam. Quae autem sunt eiusdem speciei, non diversificantur in operationibus naturalibus quae speciem consequuntur: ut patet de hirundinibus similiter nidificantibus, et de hominibus similiter prima principia intelligentibus.

Septimo. Virtutes politicae et vitia non sunt nobis a natura, sed ex assuetudine, ut II *Ethic.* probatur. Ergo neque electiones. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia virtutes et vitia sunt electionum principia propria: differunt enim vitiosus et virtuosus ex hoc quod contraria eligunt.

Adverte quod quatuor rationes immediate superius adductae, sunt confirmationes tertiae rationis.

V. Circa istam propositionem, *Virtutes et vitia sunt electionum principia propria,* considerandum, ex doctrina Sancti Thomae III *Sent.*, d. XXXIII, q. II, a. 3, quod, cum electio sit eorum quae sunt ad finem, *inclinatio voluntatis in finem proximum, inquantum ad finem ultimum ordinatur, dicitur electio.* Et ad hunc sensum dicitur VI *Ethic.* * quod electio est principalis actus virtutis moralis. Dicitur ergo virtus politica, sive moralis, esse propria causa electionis, quia inclinatio voluntatis in proximum finem, sive recta electio proximi finis, est a virtute tanquam a propria causa, quae scilicet ex sua natura determinatur ad faciendum rectam electionem de fine, tanquam ad proprium et principalem actum. Et similiter vitium est causa determinata ex sua ratione ad faciendum perversam electionem de fine proximo, tanquam ad proprium actum et principalem.

* Cap. II; s. Th. l. 2.

Circa illam propositionem, *Virtutes politicae et vitia non sunt nobis a natura,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae in Qu. *de Virt.*, a. 8; I[a] II[ae], q. LXIII *; III *Sent.*, d. XXXIII, q. I, a. 2 *, quod ista propositio intelligitur de virtute quantum ad ipsum complementum et eius perfectam rationem. Nam originaliter, et secundum aptitudinem tam activam quam passivam, virtutes sunt a natura: *partim quidem secundum naturam speciei, prout aptitudo ad virtutem est communis omnibus hominibus; partim autem secundum naturam individui, secundum quod quidam prae aliis sunt apti ad virtutem.* Quantum vero ad vitium, non potest dici quod etiam sit originaliter et secundum aptitudinem activam a natura speciei humanae, inquantum huiusmodi: quia vitium uniuscuiusque rei videtur esse quod *non sit disposita secundum quod convenit suae naturae,* ut dicitur I[a] II[ae], q. LXXI, a. 1 et 2. Unde vitium ab Augustino, III *de Lib. Arb.* *, dicitur *contra naturam esse.*

* Art. 1.
* Qu[a] 1.
* Lib. III, cap. XIII (P. L. XXXII, col. 1290).

VI. *Octavo.* Corpora caelestia non agunt directe nisi in corpora, ut est ostensum superius. Aut ergo sunt causa nostrarum electionum inquantum imprimunt in corpora nostra: aut inquantum imprimunt in corpora exteriora. Secundum non est sufficiens causa nostrae electionis: quia patet quod ad occursum delectabilis, puta cibi aut mulieris, temperatus non movetur ad eligendum, intemperatus vero movetur. Non etiam primum: quia ex impressione corporum caelestium in nostra corpora non sequuntur in nobis nisi quaedam passiones, magis aut minus vehementes; constat autem quod per easdem passiones incontinens inducitur ad eas sequendum per electionem, continens autem non. Ergo etc.

Adverte quod Sanctus Thomas arguit caelum non esse *causam sufficientem* nostrae electionis per impressionem in corpora, non autem nullo modo esse causam: ut ostendat quod aliquo quidem modo sunt causa nostrae electionis per impressionem in corpora, per modum scilicet disponentis et aliquo modo inclinantis, ut inferius * ostendetur; non tamen est causa per modum perficientis, sive sufficientis ad electionem causandam. Dicitur enim sufficiens causa ad cuius actionem statim sequitur effectus: quo modo ostensum est * caelum non esse electionis causam.

* Num. X.
* In hoc cap.

Nono. Si electio non esset in nostra potestate, sed a corporibus caelestibus causaretur, frustra homo haberet virtutem iudicandi et consulendi de omnibus ab ipso operabilibus, sive in usu exteriorum rerum, sive in admittendo et repellendo intrinsecas passiones. Sed nulla virtus datur alicui frustra. Ergo etc.

Decimo. Tolleretur vita socialis hominis. Sed hoc est inconveniens. Ergo etc. – Prima pars antecedentis probatur. Quia frustra darentur leges et praecepta vitae, et frustra adhiberentur praemia et poenae bonis et malis, ex quo non esset in nobis haec vel illa agere. Istis autem deficientibus, statim vita socialis corrumperetur. – Secunda vero pars antecedentis probatur. Quia homo est naturaliter *animal politicum et sociale.* Cuius signum est, quod unus homo non sufficit sibi si solus vivat: cum natura in paucis homini sufficienter providerit, sed dederit ei rationem, qua sibi possit providere. Ordo autem providentiae non aufert alicui quod est sibi naturale.

2. Circa istam propositionem, *Natura in paucis homini sufficienter providit,* dubium occurrit. Quia *natura non deficit in necessariis,* ut dicitur II *Caeli* *, text. 50.

* Cap. VIII, 8; s. Th. l. 13. – III de Anima, IX, 6; s. Th. l. 14.

Respondetur, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LXXVI, a. 5, ad 4; et q. XCI, a. 3, ad 2; item *Verit.*, q. XXII, a. 7; et *de Anima*, a. 8, ad 20, quod, licet natura non sufficienter providerit homini in particulari, dando scilicet sibi omnia quibus indiget, quia hoc non poterat fieri: – tum ex corporis complexione, quae non patitur aliqua naturalia instrumenta quae in aliis animalibus inveniuntur, puta durum corium, plumas, cornua, et huiusmodi; tum etiam ex ratione, quae est infinitarum conceptionum – sufficienter tamen illi providit in communi, dando ei principia, scilicet rationem et manus, quibus de omnibus necessariis possit sibi providere.

VII. *Undecimo.* Tunc stellae essent per se causa malarum electionum: cum electiones hominum ad bona et mala se habeant. Sed hoc est impossibile: quia malum non habet causam in natura, cum incidat ex defectu alicuius causae. Ergo etc.

Ad hanc rationem posset aliquis dicere quod omnis mala electio ex appetitu alicuius boni provenit, ut supra dictum est: sicut electio adulterii * ex appetitu boni delectabilis, ad quod quidem bonum universale aliqua stella movet, tanquam necessarium ad generationem. Et sic non sequitur quod malum habeat causam per se, sed per accidens.

* Vide text. et var.

Sed haec responsio, inquit Sanctus Thomas, sufficiens non est, si ponantur corpora caelestia per se causa nostrarum electionum, tanquam directe imprimentia in intellectum et voluntatem: quia tunc nunquam erit in nobis electio mala. Cum enim impressio causae universalis recipiatur in unoquoque secundum modum suum, effectus stellae moventis ad delectationem ordinatam ad generationem, recipietur in intellectu et voluntate secundum modum suum: sicut et in brutis diversimode recipitur secundum congruentiam suae naturae. Cum autem aliquid appetitur secundum modum intellectus et rationis, non accidit peccatum in electione, quae semper ex hoc mala est quod non est secundum rectam rationem. Ergo etc.

Advertendum quod impugnatio responsionis datae ad hoc tendit quod ipsa non salvat caelum esse causam omnium nostrarum electionum: immo magis ipsam rationem confirmat. Quia si caelum est causa in nobis per se boni appetitus tantum, sequitur quod sit causa tantum bonae electionis: illa enim inclinatio in bonum, puta delectabile, a caelo data, recipietur in nobis secundum modum intellectus et rationis, et per consequens erit bona electio. Cum ergo sint in nobis etiam aliquae electiones malae, sequitur quod caelum non sit causa omnium nostrarum electionum. Aut ergo oportet dicere quod caelum non est causa nostrarum omnium electionum, quod est intentum in hac ratione: aut, si est causa omnium, quod etiam ipsas malas electiones per se causet. Et sic malum habebit causam per se, ut ratio deducebat.

Duodecimo. Ipsum velle transcendit omnem speciem corporalem, sicut et intelligere: cum ipsa etiam voluntas in aliquod universale feratur, sicut et intellectus, *odio enim habemus omne latronum genus.* Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis: cum omne agens per formam suam agat. Ergo etc. – Ista ratio explicata est in capite praecedenti *. * Comment. n. v.

VIII. *Tertiodecimo.* Electiones humanae ordinantur ad felicitatem, quae non consistit in corporalibus bonis, sed in hoc quod anima per intellectum rebus divinis coniungitur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quae sunt ad finem, proportionantur fini.

2. Circa hanc rationem occurrit dubium. Quia non solum electio ordinatur ad felicitatem intellectivam, sed etiam exteriora opera, quibus meremur ipsam felicitatem. Si ergo, quia electio ordinatur ad felicitatem, sequitur quod non subditur corporibus caelestibus, sequetur, per eandem rationem, quod neque ipsa exteriora opera cadent sub corporum caelestium influxu.

Praeterea, licet oporteat quod ordinatur ad finem esse sic proportionatum fini quod sit tale ut per ipsum finis possit haberi, non tamen oportet sic esse proportionatum quod sit eiusdem naturae cum fine: alioquin, omnis res creata esset naturae divinae, cum omnia ad Deum ordinentur tanquam ad finem. Ergo, quamvis electio ordinetur ad spiritualem felicitatem, non tamen oportet ut sit tantae spiritualitatis sicut est ipsa felicitas, ac per hoc a caelorum influxu subtrahatur.

3. Respondetur quod illa propositio, *Quod ordinatur ad finem oportet fini esse proportionatum,* intelligitur ad hunc sensum, ut habetur Quarto, d. XLIX, q. I, a. I, qu^a 3, ad 3, quod oportet esse talia ut per ipsa possit res sufficienter ad finem pervenire. Unde, cum coniunctio ad Deum per intellectum, sive cognitio intellectiva Dei, sit finis proprius creaturae intellectualis, praesertim existentis in gratia; oportet ut operationes quibus ad illum finem tendit, sint tales ut ad illam visionem et intellectionem perducere possint. Sed hoc non possunt si sint aliquid corporeum, sive a corporis influentia dependens: quia res corporea, ut sic, non est medium proportionatum ad rem incorpoream et omnino spiritualem inducendam. Ideo oportet ut et tales operationes sint a corporis influentia absolutae. Si ergo electiones ponantur a corporibus caelestibus directe et per se dependere, non poterunt esse medium per modum meriti quo homo perveniat ad felicitatem: et si sunt medium, oportet illas ab influxibus corporum caelestium non causari. Et in hoc consistit ratio Sancti Thomae.

Ad primam autem obiectionem dicitur quod opera extrinseca in se non ordinantur ad felicitatem, secundum scilicet quod in ipsis consideratur sola natura operis extrinseci, puta largitio pecuniarum aut aliquid huiusmodi, sed inquantum sub electione cadunt: non enim habent rationem meriti nisi inquantum voluntaria sunt. Et sic ratio merendi convenit ipsis ex electione caritate informata. Propterea electio ipsa est fundamentum omnium operum quae ad felicitatem ordinantur. Et ideo illam oportet fini huiusmodi proportionari.

Ad secundam dicitur quod non est mens Sancti Thomae inter finem et ea quae ordinantur ad finem, oportere esse convenientiam in natura specifica, cum ipse dicat, loco praeallegato, convenientiam inter ista non esse convenientiam secundum genus: sed oportere esse inter illa proportionem dictam.

IX. Confirmatur conclusio auctoritate *Ieremiae* x.

Per hoc autem excluditur positio Stoicorum; quae etiam dicitur fuisse Pharisaeorum apud Iudaeos; et quam secuti sunt Priscillanistae, ut dicitur in libro *de Heresibus;* et quae etiam antiquorum philosophorum fuit, ponentium intellectum a sensu non differre, ut ostenditur auctoritate Empedoclis.

X. Secunda conclusio est *: *Indirecte ex corporibus caelestibus aliqua occasio nostris electionibus praestatur, secundum quod habent impressionem super corpora.* Declaratur et ex impressionibus in exteriora corpora: sicut cum, aere disposito ad frigus intensum, eligimus ad ignem calefieri. – Et ex impressionibus in corpora nostra: sicut cum ad ipsorum immutationem insurgunt aliqui motus passionum; vel per eorum impressionem efficimur habiles ad aliquas passiones, sicut cholerici sunt proni ad iram; vel causatur in nobis aliqua dispositio corporalis quae est occasio alicuius electionis, sicut, cum aegrotamus, eligimus accipere medicinam. * Vide num. I.

Ad evidentiam huius conclusionis considerandum, ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.*, d. XLVI, a. 2, ad 3; IV *Sent.*, d. XXXVIII, q. II, a. I, ad 4; et II^a II^ae, q. XLIII, a. I, ad 3, quod *occasio* dupliciter potest accipi. Aliquando quidem pro causa insufficienti et imperfecta, sed *per se.* Aliquando vero pro causa *per accidens,* quae aliquid quidem operatur, sed ad illum effectum cuius dicitur occasio vel causa per accidens, eius operatio non attingit, sed tantum ad aliquid cui aliquo modo coniungitur effectus cuius dicitur causa per accidens: sicut producens domum dicitur causa discordiae nascentis ex ipsa. Caelum ergo dicitur esse occasio nostrarum electionum secundo modo: quia sua actio non attingit quidem ipsam electionem, sed tamen attingit aliquam corporalem dispositionem cui coniungitur, ex propria nostra voluntate, aliqua electio, unde dicitur ex corporum caelestium impressione nostra occasionari electio.

XI. Tertia conclusio est: *Interdum ex corporibus caelestibus actus humani causantur.* Probatur. Quia aliquando ex corporis indispositione aliqui amentes fiunt, usu rationis privati. In quibus proprie non est electio, sed aliquo naturali instinctu moventur, sicut bruta.

Advertendum quod operationes amentium, sive eorum qui usu rationis sunt privati, non sunt proprie operationes humanae: cum non sint liberae et ex iudicio rationis provenientes, ex quo operatio aliqua habet quod sit hominis operatio inquantum est homo. Sed quia extrinsecus habent similitudinem actuum humanorum, vocat eas Sanctus Thomas actus humanos: dans tamen intelligere eas non esse proprie humanos actus, cum subiungit quod in eis non est proprie electio. Est quidem in eis similitudo quaedam electionis, dum unum prosequuntur et aliud repellunt, quemadmodum et bruta: non est tamen proprie electio, cum non sit in eis consilium et rationis inquisitio, cuius terminus est humana electio. Unde magis dicendum est de istis quod brutaliter quam quod humaniter vivant: quia videlicet non reguntur iudicio rationis, sed naturali aestimatione, sicut bruta; ita quod primum regulativum operum ipsorum non est ratio, sed virtus aestimativa sive cogitativa. Et quia corpora caelestia directe imprimunt in organa sensuum, et per hanc impressionem immutant ipsos sensus, ideo dicitur hic quod ipsa in amentibus sunt causa humanorum actuum: inquantum videlicet ipsam cogitativam per accidens immutant ad organi immutationem, secundum quam immutationem amentes ad operationem moventur. Quo fit ut saepenumero tales futura aliqua praedicant de iis quae ex influxu corporum caelestium proveniunt: inquantum moventur ad iudicandum ex aliqua corporum caelestium in interiores vires sensitivas impressione.

XII. Quarta conclusio est: *Occasiones eligendi ex corporibus caelestibus provenientes, sive interiores sive exteriores, non sunt causa necessaria electionis.* Probatur.

Quia experimento hoc cognitum est, eo quod homo per rationem potest eis resistere vel obedire: quamvis plures sint qui tales naturales impetus prosequuntur, pauci autem, scilicet soli sapientes, non sequantur.

Confirmatur auctoritate Ptolomaei in *Centiloquio*, dicentis et quod *anima sapiens adiuvat opus stellarum;* et quod astrologus, *nisi vim animae et complexionem bene cognoverit, non potest per stellas dare iudicia;* et quod *non debet rem specialiter dicere, sed universaliter tantum.* Huius dicti assignat rationem Sanctus Thomas, quia impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi datae: non autem semper in hoc vel in illo, qui forte per rationem naturali inclinationi resistit.

XIII. Circa ea quae hic dicuntur de occasione nostrarum electionum ex impressione corporum caelestium inquantum ex ipsorum impressione efficimur ad aliquas passiones habiles et inclinati, attendendum quod non propter hoc ponit Sanctus Thomas mores hominum esse sufficienter ab impressione corporum caelestium, ut scilicet ex eorum impressione aliqui efficiantur temperati, aliqui vero intemperati, aliqui iusti, aliqui vero iniusti, ut aliqui fortassis astrologorum fabulantur: cum mores humani ex voluntate dependeant, in quam ostensum est corpora caelestia directe non agere. Sed hoc tantum vult, quod ex impressione corporum caelestium aliqui ad aliquas passiones inclinationem habent, a quibus aliqui mores hominum occasionantur, ratione impetum passionis non regulante. Ex hoc enim quod aliqui inclinantur ad delectationem appetituum, efficiuntur sua voluntate intemperati; et ex hoc quod aliqui inclinantur ad iram, efficiuntur iracundi et crudeles. Veruntamen, licet ex impressionibus caelestibus fiunt inclinationes ad huiusmodi passiones, potest tamen homo et ipsarum passionum impetum moderari, et contra ipsas operari et assuescere.

XIV. Non valent autem contra hunc sensum rationes Pici *, quibus contra astrologos argumentatur mores hominum a caelo non fieri.

* *Disputationes in Astrologiam,* lib. IV, cap. IX. - Cf. Comment. cap. praec., num. IX sqq.

Arguit enim contra hoc, tum quia, *si ex caelo esset inclinatio ad aliquod flagitium, huiusmodi inclinatio non tam in naturam caeli quam in ipsum Deum, naturae Auctorem, esset referenda. Quod sane est pietati magnopere adversum.*

Tum quia *hoc esset facere optimos Dei servos,* scilicet caelos, *malorum auctores et ministros.*

Tum quia *non est conveniens ordini et institutioni naturae ut optimae et principales partes procurent fieri quae ratio naturae fieri nollet.*

Tum quia *non convenit causis superioribus, efficientibus semper, deficientibus nunquam, ad deficiendum invitare. Qui autem ad peccandum invitat, ad deficiendum invitat: cum qui peccat, non faciat aliquid, immo deficiat.*

Tum quia *tota natura, praesertim superior, naturalis et divinae legis observationi favere forte posset, non autem obesse et adversari.*

XV. Ad istas enim rationes simul quidem dicitur quod non dicimus caelum ad aliquod flagitium invitare directe voluntatem in ipsum inclinando. Immo, de mente Sancti Thomae I^{a} II^{ae}, q. XXIV *, passiones, ad quas directe appetitum sensualem incitant, non sunt flagitia aut moraliter mala si secundum se considerentur, quo modo ab impressionibus corporum caelestium causantur, cum, ut sic, communes sint hominibus et brutis: sed *invenitur in eis bonum aut malum morale secundum quod subiacent imperio voluntatis et rationis.* Unde inquit Philosophus, II *Ethic.**, quod *passionibus non laudamur neque vituperamur: non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliqualiter,* scilicet secundum rationem aut contra rationem. Huic autem non repugnat quod tales passiones, inquantum ratione non regulantur, sint occasiones quaedam flagitiorum, quo modo frigus etiam exterioris aeris est occasio eligendi ignem: nam stant simul quod aliqua naturalis passio sensualis appetitus nec bona nec mala moraliter sit secundum se; et tamen sit occasio alicuius peccati in eo qui eam sequitur, puta adulterii aut homicidii; et sic caelum non inclinet voluntatem ad peccatum in ipsam voluntatem agendo, sed tantum occasionaliter et indirecte, passiones in sensuali appetitu excitando.

* Art. 1.

* Cap. V, 3; S. Th. l. 5.

2. Singillatim autem respondendo ad singulas rationes, ad primam dicitur quod illud unde dicitur caelum occasionaliter et indirecte inclinare ad aliquod flagitium, scilicet passio, quam voluntas sua sponte sequitur, non est inconveniens in Deum sicut in primam causam referri, si secundum se consideretur, sicut et omnis alius naturalis effectus in ipsum refertur: quia, ut sic, malum non est, nec ad peccatum inclinat; sed est malum quoddam, et ad peccatum inclinat, inquantum est praeter ordinem rationis. Unde sic non dicitur Deus ad peccatum inclinare: sed esse causam alicuius quod, si ratione non regulatur, inclinat ad peccatum. Quod autem ratione non reguletur, non est ex Deo, sed ex nobis. Idcirco ipse non est nobis causa aut occasio peccati: sed est causa boni quod, quia ratione non regulatur, est peccati occasio.

Ad secundam similiter dicitur. Non enim facimus corpora caelestia esse malorum auctores: sed esse causam alicuius secundum se boni in genere naturae, quod, propter defectum rationis regulantis, est malae electionis occasio.

Ad tertiam patet per idem. Non enim dicimus quod corpora caelestia procurent fieri peccata, ut iam ostendimus.

Similiter patet quod non dicimus corpora caelestia invitare hominem ad deficiendum, ut quarta ratio ponit: sed aliquam corporalem impressionem, aut sensualem aliquem motum efficere, unde sumitur peccati et defectus occasio quando ratione non regulatur.

Per idem patet ad ultimam rationem. Non enim dicimus quod corpora caelestia obstent aut adversentur observationi divinae legis, nisi valde remote, causando aliquas passiones. Sed id quod obstat legis observationi est ipsa ratio, quae passionibus non imponit debitum modum, unde fit ut voluntas motum sensualis appetitus in sua electione sequatur.

XVI. Advertendum postremo, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. CXV, a. 4; et *Verit.*, q. V, a. 10, quod, licet tam intellectus quam voluntas a corporibus caelestibus indirecte moveri dicta sint in hoc et in praecedenti capitulo, inquantum impressio ipsorum in corpus aut vires corporeas sensitivas facta, in ipsa redundat, hoc tamen diversimode invenitur in ipsis. *Intellectus enim ex necessitate accipit a viribus sensitivis:* cuius signum est quod, *turbata imaginativa vel cogitativa aut memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Voluntas autem non ex necessitate sequitur inclinationem appetitus inferioris, sed est in potestate ipsius sequi passiones vel eas refutare. Ideo sequitur quod impressio corporum caelestium, secundum quam vires inferiores immutari possunt, minus pertingit ad voluntatem quam ad intellectum.* Hoc ego sic intelligo quod, cum cognitio fiat secundum quod cognitum recipitur in cognoscente per actionem ipsius cogniti suam similitudinem in ipso causantis; et obiectum intellectus sit phantasma in viribus interioribus sensitivis receptum: necesse est, ad hoc quod intellectus intelligat, ut moveatur ab imaginativa et aliis viribus sensitivis, a quibus sicut ab obiecto naturaliter movetur. Huiusmodi etiam virium sensitivarum operatio necessario exigitur ad operationem actualem intellectus, ut superius in secundo libro * est ostensum. Ideo, facta aliqua immutatione in viribus sensitivis per impressionem corporum caelestium, necessario intellectus aliquam in sua operatione variationem accipit: sicut, variata causa, necesse est effectum variari. Volitio autem fit, non secundum quod volitum recipitur in voluntate, sed secundum quod voluntas in volitum inclinatur, secundum quem ordinem voluntas comparatur ad appetitum sensitivum sicut movens ad motum, ut dicitur III *de Anima* *. Ideo non est necesse quod, facta immutatione appetitus sensitivi per corporum caelestium impressionem, in actu voluntatis variatio aut mutatio fiat, sed semper in sua libertate manet ut secundum inclinationem appetitus sensitivi eligat, aut contrario modo.

* Cap. XCVI, cum Comment. num. XII, XIX.

* Cap. XI, 3; S. Th. l. 16.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SEXTUM

A 65 r b 3.

QUOD CORPORALES EFFECTUS IN ISTIS INFERIORIBUS NON SEQUUNTUR EX NECESSITATE A CORPORIBUS CAELESTIBUS.

NON solum autem corpora caelestia humanae electioni necessitatem inferre non possunt, sed nec etiam corporales effectus in istis inferioribus ex necessitate ab eis procedunt.

Impressiones enim causarum universalium recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum. Haec autem inferiora sunt fluxibilia et non semper eodem modo se habentia: propter materiam, quae est in potentia ad plures formas; et propter contrarietatem formarum et virtutum. Non igitur impressiones corporum caelestium recipiuntur in istis inferioribus per modum necessitatis.

Item. A causa remota non sequitur effectus de necessitate nisi etiam sit causa media necessaria: sicut et in syllogismis ex maiori *de necesse* et minori *de contingenti* non sequitur conclusio *de necesse*. Corpora autem caelestia sunt causae remotae: proximae autem causae inferiorum effectuum sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae non sunt causae necessariae, sed contingentes; possunt enim deficere ut in paucioribus. Non ergo ex corporibus caelestibus sequuntur in istis inferioribus corporibus effectus de necessitate.

Praeterea. Motus caelestium corporum semper est eodem modo. Si igitur effectus caelestium corporum in istis inferioribus ex necessitate proveniret, semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Non autem semper eodem modo se habent, sed ut in pluribus. Non ergo ex necessitate proveniunt.

Adhuc. Ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium: quia, sicut quodlibet contingentium per se deficere potest ab effectu, ita et omnia simul. Constat autem quod singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione caelestium corporum, sunt contingentia. Non igitur connexio eorum quae in inferioribus contingunt ex impressione caelestium corporum, est necessaria: manifestum est enim quod quodlibet eorum potest impediri.

Amplius. Corpora caelestia sunt agentia naturaliter, quae requirunt materiam in quam agant. Non igitur ex actione corporum caelestium tollitur id quod materia requirit. Materia autem in quam agunt corpora caelestia, sunt corpora inferiora: quae, cum sint corruptibilia secundum suam naturam, sicut deficere possunt ab esse, ita ab operari; et sic eorum natura hoc habet ut non ex necessitate producant effectus. Non igitur ex necessitate proveniunt effectus caelestium corporum etiam in corporibus inferioribus.

Aliquis autem forte dicat quod necessarium est ut effectus caelestium corporum compleantur, nec tamen per hoc tollitur possibilitas a rebus inferioribus, eo quod quilibet effectus est in potentia antequam fiat, et tunc dicitur possibilis, quando autem iam est in actu, transit a possibilitate in necessitatem; et totum hoc subiacet caelestibus motibus; et sic non tollitur quin aliquando effectus sit possibilis, licet necessarium sit effectum illum quandoque produci: – sic enim Albumasar, in primo libro sui *Introductorii*, defendere nititur *possibile*.

Non est autem possibile quod per hunc modum *possibile* defendatur. Possibile enim quoddam est *quod ad necessarium sequitur*. Nam quod necesse est esse, possibile est esse: quod enim non possibile est esse, impossibile est esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse; igitur quod necesse est esse, necesse est non esse. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod aliquid necesse sit esse, et tamen non sit possibile illud esse. Ergo possibile esse sequitur ad necesse esse.

Hoc autem possibile non est necessarium defendere contra hoc quod effectus ex necessitate causari dicuntur, sed *possibile quod opponitur necessario*, prout dicitur possibile *quod potest esse et non esse*. Non dicitur autem aliquid per hunc modum possibile vel contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu, ut praedicta responsio supponit: nam sic etiam in motibus caelestibus est possibile et contingens; non enim semper est coniunctio vel oppositio solis aut lunae in actu, sed quandoque quidem in actu, quandoque autem in potentia; quae tamen necessaria sunt, cum de his dentur demonstrationes. Sed possibile vel contingens quod opponitur necessario, hoc in

---

6 universalium A *solus*; naturalium. 17 de necesse A *solus;* de necessitate. *Ita statim.* 29 inferioribus] corporibus *addunt* Pc. proveniret] provenirent EG*b*Pc. 35 quia sicut EG*b*Pc; quia αN, quia enim DWY. 39 Non igitur... necessaria *in* A *supra marginem post* contingentia *scribitur, sed fortasse intentio erat ut insereretur post* potest impedire; *cf.* pA. 40 inferioribus] istis inferioribus Pc. 41 est A *solus*; sunt. 43 potest *hic* A *solus*; *post* impediri.

8 etiam A *solus; om.* 9 Aliquis autem forte dicat (*ex* Si quis autem dicat) A *solus;* Si autem aliquis forte (forte aliquis YZ) dicat. H *lacunam habet usque ad* Sciendum *exclus.* 10 ut A *solus*; quod. compleantur] copulantur BCFW, copulentur DY. 14 quando DEGXP; quia C, qui *ceteri.* 21 per A *solus;* secundum. 33 contra hoc quod ENXY*b*; quod contra hoc quod αDZ, quod G, quod ex hoc contingit quod W, quia (quia non P) contra hoc Pc. *Pro* sed possibile, sed contra possibile P. 36 dicitur *hic* A *solus*; *post* autem. 37 vel (*ex* et) A *solus*; et. 39 responsio] ratio GY*b*. supponit] praesupponit Pc. 42 vel oppositio solis EG*b*, P*d* solis vel appositio. *Pro* aut lunae; vel lunae G*b*, et lunae D, lunae N.

sua ratione habet, quod non sit necesse illud fieri quando non est. Quod quidem est quia non de necessitate sequitur ex causa sua. Sic enim dicimus quod Sortem sessurum esse est contingens, ipsum autem esse moriturum est necessarium, quia secundum horum ex causa sua de necessitate sequitur, non autem primum. Si ergo ex motibus caelestibus de necessitate sequitur quod eorum effectus sint quandoque futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur.

Sciendum est autem quod ad probandum effectus caelestium corporum ex necessitate provenire, Avicenna, in sua *Metaphysica* *, utitur tali ratione. Si aliquis effectus caelestium corporum impeditur, oportet quod hoc sit per aliquam causam voluntariam vel naturalem. Omnis autem causa voluntaria vel naturalis reducitur ad aliquod caeleste principium. Ergo impedimentum etiam effectuum caelestium corporum procedit ex aliquibus caelestibus principiis. Impossibile est ergo quod, si totus ordo caelestium simul accipiatur, quod effectus eius unquam cassetur. Unde concludit quod corpora caelestia faciunt necessario esse debere effectus in his inferioribus, tam voluntarios quam naturales.

* Tractatus X, cap. I (Ven. 1508).

Haec autem ratio, ut Aristoteles in II *Phys.* * dicit, fuit quorundam antiquorum, qui negabant casum et fortunam, per hoc quod cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa, ponitur effectus de necessitate; et sic, cum omnia ex necessitate proveniant, non est aliquid fortuitum neque casuale.

* Cap. IV, 2; S. Th. l. 7.

Hanc autem rationem ipse solvit in VI *Metaphys.* *, negando duas propositiones quibus haec ratio utitur. Quarum una est quod, *posita causa quacumque, necesse sit eius effectum poni.* Hoc enim non oportet in omnibus causis: quia aliqua causa, licet sit per se et propria causa et sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri ex concursu alterius causae, ut non sequatur effectus. – Alia propositio est, quam negat, quod *non omne quod est quocumque modo, habet causam per se, sed solum ea quae sunt per se; quae autem sunt per accidens, non habent aliquam causam;* sicut quod sit musicum, habet aliquam causam in homine, quod autem homo sit simul albus et musicus, non habet aliquam causam. Quaecumque enim sunt simul propter aliquam causam, ordinem habent ad invicem ex illa causa: quae autem sunt per accidens, non habent ordinem ad invicem. Non igitur sunt ex aliqua causa per se agente, sed solum per accidens hoc evenit: accidit enim docenti musicam quod doceat hominem album, est enim praeter eius intentionem, sed intendit docere disciplinae susceptibilem.

* S. Th. l. 3; Did. lib. V, cap. III.

Sic igitur, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur: quia poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens. Et licet illam causam concurrentem sit reducere in aliquam causam altiorem, tamen ipsum concursum, qui impedit, non est reducere in aliquam causam. Et sic non potest dici quod impedimentum huius effectus vel illius procedat ex aliquo caelesti principio. Unde non oportet dicere quod effectus corporum caelestium ex necessitate proveniant in istis inferioribus.

Hinc est quod Damascenus dicit, in secundo libro *, quod *corpora caelestia non sunt causa generationis alicuius eorum quae fiunt, neque corruptionis eorum quae corrumpuntur:* quia scilicet non ex necessitate ex eis effectus proveniunt.

* *De Fide Orth.*, cap. VII; Migne 893.

Aristoteles etiam dicit, in II *de Somno et Vigilia* *, quod *eorum quae in corporibus sunt signorum etiam caelestium, velut aquarum et ventorum, multa non eveniunt. Si enim alius vehementior isto accidat motus a quo futurum est signum, non fit: sicut et multa consulta bene, quae fieri expediebat, dissoluta sunt propter alias digniores inchoationes.*

* Al. *De Divinatione per somnum*, cap. II; S. Th. l. 1.

Ptolomaeus etiam, in *Quadripartito* *, dicit: *Rursus, nec aestimare debemus quod superiora procedant inevitabiliter, ut ea quae divina dispositione contingunt et quae nullatenus sunt vitanda, necnon quae veraciter et ex necessitate proveniunt.* – In *Centilogio* etiam dicit *: *Haec iudicia quae tibi trado, sunt media inter necessarium et possibile.*

* Lib. I, cap. II (Francof. 1622).

* Cf. *Quadrip.* lib. I, cap. II.

---

3 Sic] Sicut P*c*. 4 quod Sortem sessurum esse est] Sortem sessurum esse est EG*b et sine* est αYZ*cd*, Sortem esse sessurum esse DP, Sortem securum esse N. *Pro* est *post* moriturum, esse DP. 15 Si A *solus;* Si enim. aliquis *hic* EG*b*; *post* effectus. 20 etiam A *solus; om.* 22 caelestium EG; corporum *addunt.* 23 unquam] nunquam CEGHNZ*b*. 25 his A *solus;* istis. 30 aliqua DWpF*b*P*c*; ab aliqua. 32 ex EG; de. 34 ipse A *solus;* Aristoteles *addunt.* 36 quod *om* BCHWYZpF*c*.

10 musicam P; musicum. 17 sit EG*b;* habeat DY, habet *ceteri.* 21 procedat DEG*b*; procedit. 23 proveniant *b*P*d*; proveniat. 33 alius] aliquis EpZ, aliquis alius P*d*. 34 a quo EGY*b;* aliquo αNZ, aliquod D, ad id quod W, quod P*c*. 35 expediebat] expediebatur αNW. dissoluta EG*b*P*c;* et soluta Y, soluta *ceteri.* 39 procedant] procedunt αZP*c*. 41 necnon] ut non EGX*b*; X *se corrigit.* 42 Centilogio EZ*cd;* Centilogo G, Centiloquio *b*P, Centilog *ceteri.* iudicia] indicia XZpGP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Ulterius, ut magis appareat voluntatem nostram a corporibus caelestibus necessitatem non pati, vult Sanctus Thomas ostendere quod non solum humanae electioni necessitatem inferre non possunt, verum etiam quod nec corporales effectus ab ipsis in istis inferioribus de necessitate proveniunt *. Circa hoc autem duo facit **: primo, ostendit propositum; secundo, respondet ad quandam Avicennae rationem *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.
** Cf. tamen num. IV, 2, line. *Quantum ad tertium.*
* Num. IV.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Haec inferiora sunt fluxibilia, et non semper eodem modo se habentia: propter materiam, quae est in potentia ad plures formas; et propter contrarietatem formarum et virtutum. Ergo impressiones corporum caelestium non recipiuntur in istis per modum necessitatis. – Probatur consequentia. Quia impressiones causarum naturalium * recipiuntur in effectibus secundum recipientium modum.

* Vid. text. et var.

Secundo. Corpora caelestia sunt causae remotae inferiorum effectuum: proximae autem causae sunt virtutes activae et passivae in istis inferioribus, quae sunt causae contingentes, cum possint deficere ut in paucioribus. Ergo etc.

– Probatur consequentia. Quia a causa remota non sequitur effectus de necessitate nisi etiam sit causa media necessaria. Declaratur per similitudinem in syllogismis, in quibus, minori existente contingente, non sequitur nisi conclusio contingens, quamvis maior sit necessaria.

Adverte quod per effectus *in istis inferioribus* provenientes intendit Sanctus Thomas omnes illos effectus particulares qui in sublunari regione fiunt. De quibus omnibus prima ratio procedit: sive inquam a caelo immediate provenire ponantur, sive mediantibus particularibus causis. Ista autem secunda ratio probat de effectibus illis tantum qui a caelo mediantibus inferioribus virtutibus proveniunt.

Tertio. Si sic esset, tunc semper eodem modo se haberent quae in inferioribus sunt. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur assumptum. Quia motus caelestium corporum semper eodem modo est.

Adverte quod haec ratio fundatur super hac propositione manifesta: *Effectus de necessitate proveniens a causa semper eodem modo se habente, eodem modo semper evenit.*

Quarto. Singula quae in istis inferioribus fiunt ex impressione corporum caelestium, sunt contingentia: cum quodlibet eorum impediri possit. Ergo connexio eorum quae in inferioribus ex caelorum impressione contingunt, non est necessaria. – Probatur consequentia. Quia ex multis contingentibus non potest fieri unum necessarium: cum ita omnia simul deficere possint sicut et quodlibet contingentium.

Adverte quod ista ratio directe concludit contra illos qui dicunt connexionem eorum quae hic fiunt impressione corporum caelestium, necessariam esse, licet aliqua contingenter eveniant.

Quinto. Ex actione corporum caelestium non tollitur id quod materia requirit: cum corpora caelestia sint naturaliter agentia, quae requirunt materiam in quam agant. Sed materia in quam corpora caelestia agunt, sunt corpora inferiora corruptibilia secundum naturam, quae sicut ab esse, ita ab operari deficere possunt: et per consequens non de necessitate producunt effectus. Ergo etc.

II. Adverte quod ista ratio differt a prima et a secunda. Quia, cum inferiora corpora ad superiora comparari possint et ut materia tantum, et ut agens secundum et instrumentale ad principale agens, tripliciter possumus considerare corpora inferiora. Primo, ut habent rationem materiae tantum, in quam corpora coelestia agant. Et secundum hanc considerationem procedit prima ratio. – Secundo, ut habent rationem proximi agentis tantum, in ordine ad effectus caelestes ipsis mediantibus productos. Et iuxta hoc procedit secunda ratio. – Tertio, ut simul habent et rationem materiae, et rationem secundarii et instrumentalis agentis in ordine ad ipsum caelum. Et secundum hoc haec quinta ratio procedit. Concluditur enim effectus caelorum non de necessitate in istis inferioribus evenire, quia, cum inferiora deficere possint ab operari secundum rationem suae naturae, impressio corporum caelestium hoc ab ipsis non removet. Agens enim non removet a materia in quam agit, et qua utitur sicut instrumento, id quod ipsi materiae debetur, et quod in materia praesupponitur: sed, supposita conditione ipsius, ea ad suum effectum utitur. Licet enim agens aliquando removeat a materia qua simpliciter utitur ut materia, dispositiones praeexistentes, et novas dispositiones introducat, ut patet in generatione, quia videlicet repugnant formae introducendae; a materia tamen in quam agit tanquam in istrumentum quo ad suum effectum utitur, non removet naturales ipsius dispositiones, quas ut materiae dispositiones praesupponit, non autem sicut terminum a quo suae actionis aut motus.

III. Ad has rationes forte dici posset, ut Albumasar, in principio sui *Introductorii* nititur defendere *possibile*, quod necesse est effectus corporum caelestium compleri, non tamen per hoc tollitur *possibilitas* a corporibus inferioribus: quia quilibet effectus est in potentia antequam fiat, quando autem iam est in actu, transit in necessitatem; et sic non tollitur quin effectus aliquando sit *possibilis*, licet necesse sit effectum illum quandoque produci.

Sed non potest, inquit Sanctus Thomas, hoc modo *possibile* defendi. Quod declaratur. Quia, cum duplex sit *possibile*, quoddam scilicet quod *ad necessarium sequitur*, aliud vero quod *necessario opponitur;* primum non oportet defendere, quia contra hoc non dicuntur effectus ex necessitate causari; sed secundum. Non dicitur autem hoc modo aliquid possibile aut contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia, quandoque in actu: quia sic etiam in motibus caelestibus inveniretur possibile et contingens. Sed possibile hoc modo sumptum hoc habet in sua ratione, quod non sit necesse illud fieri quando non est: quia videlicet non sequitur de necessitate ex sua causa. Declaratur in sessione Sortis contingenti, et in morte ipsius necessaria. Ergo, si ex motibus caelestibus sequitur de necessitate quod eorum effectus quandoque sint futuri, tollitur possibile et contingens quod necessario opponitur.

2. Ad evidentiam huius impugnationis, considerandum est quod, iuxta hanc responsionem, *possibile* dupliciter accipitur. Uno modo, ut opponitur *impossibili*. Et sic dicitur possibile quod non est impossibile esse, sive cui non repugnat esse. Et quia non solum contingens, sed etiam necessarium non est impossibile esse, – alioquin, ut deducit Sanctus Thomas, necesse esse esset necesse non esse, cum impossibile esse sit necesse non esse – ideo inquit quod tale possibile ad necessarium sequitur; sicut scilicet magis universale sequitur ad minus universale, ut *animal* ad *hominem*. – Alio modo accipitur *possibile* ut opponitur *necessario*. Et tunc possibile idem est quod *contingens*, quod scilicet potest esse et non esse, sicut necessarium non potest non esse.

Si ergo effectus corporum caelestium de necessitate eveniunt, quia videlicet non possunt non evenire, sequitur quod non sunt contingentes evenire et non evenire; et sic, quod non sint possibiles possibilitate opposita necessario. Ideo ponentes effectus caeli necessario evenire, non possunt salvare possibile quod opponitur necessario.

IV. Quantum ad secundum *, adducitur ratio Avicennae, decimo *Metaphysicae* suae, cap. 1, ad probandum quod ex necessitate corporum caelestium effectus eveniant. Arguebat enim. Si effectus caelestium corporum impeditur, hoc fit per causam aut naturalem aut voluntariam. Sed omnis talis causa ad aliquod caeleste principium reducitur. Ergo illud impedimentum procedit ex aliquibus caelestibus principiis. Ergo, si totus ordo caelestium corporum simul accipiatur, impossibile est quod eius effectus unquam cassetur.

* Vide init. Comment.

Hanc rationem dicit Sanctus Thomas fuisse etiam quorundam philosophorum Naturalium negantium casum et fortunam, per hoc quod, secundum ipsos, cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata; posita autem causa, de necessitate ponitur effectus.

2. Respondet autem, de mente Aristotelis VI *Metaph.*, text. 7: et dicit primo, quod falsa est ista propositio, *Posita quacumque causa, necesse est eius effectum poni.* Quia propria et per se sufficiens causa alicuius effectus potest impediri ex concursu alterius causae, ne sequatur effectus.

Dicit secundo, quod etiam alia propositio est falsa, *Omne quod est quocumque modo, habet causam per se.* Non enim est vera de iis quae sunt per accidens, sed tantum de iis quae sunt per se. Declarat in albo et musico, quae non sunt simul per aliquam causam, cum non habeant ordinem ad invicem: quaecumque autem sunt simul per aliquam causam, ordinem habeant ex illa causa.

Dicit tertio, ad rationem Avicennae respondendo, quod, proposito aliquo effectu, dicemus quod habuit aliquam causam ex qua non de necessitate sequebatur, quia poterat impediri ex aliqua causa concurrente per accidens. Et licet illam causam concurrentem esset reducere in aliquam causam altiorem, ipsum tamen concursum qui impedit, non est reducere in aliquam causam. Et sic falsum est quod impedimentum huius effectus ex aliquo caelesti principio proveniat.

Quantum ad tertium *, confirmatur conclusio auctoritate Damasceni, in secundo libro; auctoritate Aristotelis, in

* Notandum quod hoc *tertium* non fuit expressum in initio Comment.

II *de Somno et Vigilia;* et auctoritate Ptolomaei, in *Quadripartito* et *Centiloquio.*

V. Ad evidentiam responsionis ad rationem Avicennae et antiquorum philosophorum, considerandum primo, quantum ad illam propositionem, *Aliqua causa, licet sit per se et propria causa sufficiens alicuius effectus, potest tamen impediri,* quod causa aliqua dicitur *sufficiens* quando tantam virtutem habet ex propria forma ut, nulla alia causa sui ordinis concurrente, possit effectum producere: sicut ignis est causa sufficiens calefactionis; potest enim se solo, nulla alia particulari causa effectiva concurrente, calefacere. Per oppositum autem dicitur causa *insufficiens* quae non habet ex propria forma tantam virtutem ut se sola, nulla alia causa sui ordinis concurrente, possit effectum producere: sicut, cum multi simul trahunt navem, quam nullus eorum posset per se trahere, dicitur unusquisque illorum causa insufficiens illius tractus. Non inconvenit autem quod aliqua causa habeat tantam virtutem quanta requiritur ad productionem alicuius effectus, et tamen impediatur ab illius effectus productione: sicut potest impediri ignis a calefactione alicuius, puta ligni, ex aliquo vehementer frigido aut eius virtutem et calorem remittente, aut aliquam contrariam dispositionem in lignum introducente. Unde non valet ista consequentia, *Haec causa, propter aliquod superveniens impedimentum, non producit hunc effectum. Ergo non est causa sufficiens illius effectus:* potest enim impediri, et tamen secundum se esse sufficiens. Cuius signum est quia, remotis impedimentis, nulla alia coadiuvante causa sui ordinis, illum effectum produceret. Ex hoc enim convincitur ipsam tantam habere virtutem quantam illius effectus productio exigit. Unde, cum dicitur quod *causa est ad quam de necessitate sequitur effectus,* intelligitur de causa sufficienti non impedita. Optime igitur dictum est ab Aristotele et Divo Thoma non esse verum quod, *quacumque causa posita, necesse est effectum poni;* et quod potest esse aliqua causa propria et sufficiens alicuius effectus, quae tamen suum, propter aliquod impedimentum superveniens, non consequetur effectum.

2. Considerandum secundo, circa hanc propositionem, *Effectus per accidens non habet causam per se,* quod dupliciter potest considerari effectus per accidens: uno modo, absolute et secundum se, inquantum est ens; alio modo, inquantum est effectus per accidens. Si consideretur secundo modo, sic manifestum est quod non habet causam per se: ad quamcumque enim causam comparetur ut effectus per accidens, constat quod illa non est eius causa per se, licet alicuius alterius esset causa per se; oportet enim causas effectibus proportionaliter respondere, ut habetur II *Phys.* *, ut scilicet effectui per se correspondeat causa per se, effectui vero per accidens causa per accidens respondeat. – Si autem primo modo consideretur, sic non inconvenit aliquem effectum per accidens habere aliquam causam per se aliquo modo. Cum enim effectus per accidens non possit reduci in causam per se inquantum huiusmodi, ut dicitur Prima, q. cxv, a 6, et in fine primi libri *Perihermenias* *, a Sancto Thoma, *quia non est vere ens, cum non sit vere unum;* si contingat tamen aliquem effectum qui secundum se, et in ordine ad causas proximas, non est vere unus, eo quod duo includat nullum inter se ex propriis naturis ordinem habentia, aliquam unitatem et aliquem ordinem habere per comparationem ad aliquam causam, non inconvenit illum effectum habere causam per se; quia talis effectus, licet per comparationem ad aliquas causas sit effectus per accidens, per comparationem tamen ad aliam causam erit effectus per se. Sicut concursus duorum servorum, secundum se, et ad particulares utriusque causas comparatus, est ens per accidens: quia motus unius servi ad motum alterius secundum se nullum ordinem habet; similiter inventio alterius conservi cum ambulatione servi nullam ordinem, nullamque unitatem secundum propriam naturam habet, neque secundum propriam causam. Ideo huiusmodi concursus, si referatur in virtutem motivam utriusque, aut in eorum intentionem, non habet causam per se, sed tantum causam per accidens: cum virtus motiva aut intentio unius non habeat efficaciam super alterius motum et intentionem. Si autem consideretur huiusmodi servorum concursus in comparatione ad dominum eos mittentem ut concurrerent et sibi obviarent, iam isti motus et inventio conservi cum motu habent aliquam unitatem ordinis ex intentione domini mittentis et ordinantis unum motum cum alio, et motum unius ad inventionem conservi. Et ideo, ut sic, talis concursus est effectus per se, et habet causam per se. Cum ergo dicitur quod effectus per accidens non habet causam per se, intelligitur de ipso inquantum est effectus per accidens et inquantum est ens per accidens: non autem inquantum est aliquo modo ens per se et effectus per se.

* Cap. III, 12; s. Th. l. 6.

* Lect. XIV, n. 14 (Ed. Leon., Romae 1882).

3. Considerandum tertio quod, licet omnis effectus per accidens in istis inferioribus, excepto malo culpae, referatur in Deum sicut in causam per se, quia respectu illius sunt effectus per se et ordinati et intenti; et aliqui etiam referantur sicut in causam per se in virtutem corporis caelestis: non tamen omnes huiusmodi effectus in virtutem caelestem reducuntur sicut in causam per se, immo aliqui etiam per accidens inveniuntur ad corpus caeleste comparati. Nam cum effectus qui evenit praeter intentionem alicuius causae, sit ab ipsa per accidens; et intentio causae nihil aliud sit quam inclinatio ipsius ad productionem effectus: quicquid evenit praeter inclinationem causae, sive sit aliquid positivum sive sit aliquod privativum, evenit per accidens a tali causa. Quia ergo caelum est causa agens in haec inferiora ut in pluribus, et aliquando deficiens, scilicet in paucioribus; si inclinetur, verbi gratia, ad tempestatem excitandam, et non eveniat tempestas sed serenitas, ex concursu alicuius causae impedientis: dicetur et ipsa serenitas, et non-eventus tempestatis, per accidens esse in ordine ad caeli influxum, eo quod praeter eius intentionem et inclinationem sit. Similiter, si animam hominis agendo in corpus ad aliquid inclinet, et voluntas, quae non subditur caelesti corpori directe, contrarium eligat: dicetur in ordine ad caelum fieri per accidens quod voluntarie fit, quia praeter eius inclinationem fit et praeter eius intentionem.

4. Ex iis patet verum esse quod inquit Sanctus Thomas respondendo ad rationem Avicennae: quod inquam non oportet omnes caelestes effectus de necessitate evenire eo quod oporteat omnem effectum reduci in aliquam causam per se, quia effectus poterat impediri ex aliqua causa per accidens concurrente ne eveniret; et quod, licet contingat illam causam impedientem in aliquod caeleste principium reducere, ipsa tamen non impedit talem effectum nisi ratione concursus cum virtute et inclinatione causae ad talem effectum, qui concursus per accidens est; accidit enim huic causae, secundum quod hoc tempore est ad productionem istius effectus inclinata, ut simul sit alia causa quae illo eodem tempore aliquid agat quod sit sui effectus impeditivum. Talis autem concursus per accidens non habet aliquam causam naturalem per se, sed tantum per accidens: licet causa concurrens, quae habet impedire, secundum se aliquam habeat causam.

VI. Sed contra praedicta occurrunt duo dubia. Primum est, quia videtur quod talis concursus diversarum causarum habeat causam per se: contra id quod hic dicitur. Nam causa concurrens quae impedit, non agit nisi virtute caeli: cum omnes causae inferiores agant in virtute superioris. Similiter causa quae erat disposita ad productionem sui effectus, virtute caeli ad suum effectum inclinabatur. Ergo utraque causa particularis simul ab una causa, scilicet virtute caelesti, movebatur ad suum effectum. Ergo earum concursus erat per se intentus a caelo.

Probatur ultima consequentia. Quia inquit Sanctus Thomas, VI *Metaph.* *, quod *floritio huius herbae vel illius, si referatur ad particularem virtutem quae est in hac planta vel in illa, nullum ordinem videtur habere ad floritionem alterius: immo videtur per accidens quod, hac herba florente, illa floreat, quia causa floritionis unius non est causa floritionis alterius. Si autem ad virtutem corporis caelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur concursus harum floritionum non esse per ac-*

* Lect. 3.

cidens, sed esse ordinatus ab aliqua causa prima, quae simul movet utramque herbam ad floritionem. Ex iis enim patet quod, ubi causae concurrentes ab eadem causa simul moventur, talis concursus non est per accidens. Et per consequens, si a caelo diversae causae particulares simul ad operationem inclinantur, sequitur quod illarum concursus non erit per accidens, sed per se intentus.

Ex hoc ulterius sequitur quod nihil est per accidens in istis inferioribus in ordine ad virtutem caeli: cum omnes causae concurrentes, quarum una alteram impedit, a virtute caeli moveantur.

* Vid. num. VIII. 2. Secundum dubium est*, quia non videtur hic assignare Sanctus Thomas aliam rationem quare non oportet omnem effectum reducere in causam per se, nisi quia effectus per accidens habet causam concursum diversarum causarum agentium, quarum una impedit reliquam, cuius concursus non est aliqua causa per se. Contra hoc autem videtur esse dictum ipsius VI *Metaph.**, ubi ponit quod potest per accidens non evenire effectus corporis caelestis *propter indispositionem materiae.* Ergo non omnis eventus per accidens habet pro causa concursum diversarum causarum agentium. * Loc. cit.

VII. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod, licet caelum sit universalis causa omnium effectuum naturalium in istis inferioribus, sunt tamen in caelo virtutes diversae, et diversi influxus diversarum stellarum et diversarum constellationum, quae quidem virtutes, licet, si secundum se considerentur, sint inter se ordinatae, secundum tamen quod in operationem exeunt, et ad suos effectus terminantur, nullum per se ordinem videntur habere, cum virtus una ad alterius effectum non se extendat. Sicut enim omnes potentiae animae secundum se sunt ordinatae, inquantum ex intentione et inclinatione animae ab eius essentia originantur; ideo illarum concursus in una animae essentia est per se, et ab anima intentus, et a Deo creante animam; multae tamen ipsarum, quantum ad actualem operationem, per se ordinem non habent, sed concursus ipsarum operationum per accidens est, sicut quod, visu aliquid vidente, gustus aliquod dulce percipiat, per accidens est, cum neque actio visus requiratur ad actionem gustus, neque e converso: ita omnes virtutes caeli sunt quidem ordinatae inquantum illarum ordinem Deus, qui est earum immediata causa, statuit, concursus tamen actualis operationis unius cum actuali operatione alterius, sive effectus unius cum effectu alterius, potest per accidens esse; sicut per accidens est quod, una stella movente aliquam materiam ad frigiditatem, alia stella aliam materiam aut eandem ad caliditatem tunc moveat, si ad ipsas particulares virtutes respiciatur. Quo fit ut, si ab una virtute caelesti moveantur diversae causae ad agendum, concursus illarum causarum in agendo sit per se in ordine ad caelestem virtutem, quia est secundum inclinationem et intentionem unius virtutis simul utramque causam ad operationem moventis: si autem diversae causae particulares a diversis virtutibus caelestibus non subordinatis simul ad effectus moveantur, concursus illarum causarum in agendo per accidens est, etiam ad virtutes caelestes relatus, quia non moventur ad agendum ex intentione unius virtutis, sed ex intentione diversarum virtutum non habentium inter se ordinem quantum ad suas actuales operationes et suos effectus, et per consequens non intendentium aliquam unitatem inter operationes et effectus.

2. Dicitur ergo quod mens Sancti Thomae hoc loco est quod non semper concursus causarum agentium habet causam per se virtutem caelestem, quia non semper ab eadem virtute caelesti moventur ad proprias actiones. In sexto autem *Metaphysicae* vult quod aliquando habeat causam per se virtutem caelestem, quia ab una et eadem virtute caelesti moventur ad agendum, sicut duae herbae moventur quandoque ab una virtute caelesti ad floritionem. Quia autem concursus causae dispositae et ordinatae ad productionem alicuius effectus cum causa impediente ne ille effectus eveniat, non est ex una virtute caelesti utramque causam ad operandum movente, sed ex diversis, quarum una movet unam ad productionem unius effectus, altera vero movet alteram ad actionem impedientem alterius actionem; ideo concursus illarum causarum, quarum una impedit alteram, non est per se, etiam ad caelestem virtutem relatus. Et quia hic Sanctus Thomas loquitur de tali concursu ex quo causa a suo effectu impeditur, ideo absolute inquit quod est per accidens, et non habet causam per se aliquod caeleste principium. In sexto vero *Metaphysicae* loquitur de concursu causarum universaliter: sive scilicet sit concursus causarum se impedientium, sive causarum non se impedientium. Ideo non dixit absolute concursum ipsarum non habere causam caelestem, sed dixit aliquem concursum, scilicet causarum non se impedientium, posse habere causam per se caelestem virtutem.

Ad argumentum ergo, negatur prima consequentia. Quia licet in causis sese impedientibus utraque causarum ad suas actiones a virtute caelesti inclinetur, non tamen ab una virtute caelesti moventur, sed a diversis. Et ideo concursus illarum particularium causarum per accidens est, etiam ad virtutem caeli comparatus.

3. Si autem instaretur quod, licet istae causae, quarum una impedit alteram, ad diversas virtutes caelestes referantur, oportet tamen illas tandem in primum motum caeli referre, qui est unus; et sic concursus ipsarum habebit causam per se ipsum caeli motum: – dicitur quod motus caeli non agit in haec inferiora per se [sed] mediantibus virtutibus caelorum et stellarum. Ideo, ut movet istas causas inferiores, non habet rationem unius causae, sed plurium, ratione diversarum virtutum quibus movet, licet in se sit unus. Propterea non oportet harum causarum concursum, propter unitatem motus caelestis, habere causam per se.

4. Si item instetur quod omnes particulares stellarum virtutes ab universali virtute primi orbis in haec inferiora influentis dependent, omnis enim causa inferior in virtute superioris causae agit; et sic omnis concursus inferiorum agentium ab una virtute dependet; et consequenter est per se: – respondetur quod dupliciter potest illa universalis virtus considerari: uno modo, in sua universalitate absolute, ut est in ipso primo orbe; alio modo, ut est in aliqua virtute inferiori limitata, ad aliquemque particularem effectum determinata. Si concursus inferiorum agentium ad ipsam universalem virtutem primo modo sumptam comparetur, sic utique conceditur quod omnis concursus inferiorum causarum naturalium est per se, nullusque est per accidens: eo quod ab una numero causa omnis inferior virtus agens simul ad agendum moveatur. Si autem ad ipsam secundo modo sumptam referatur, concursus ad aliquam virtutem potest esse per accidens. Sic enim agentia aliqua inferiora, sese impedientia, non referuntur in illam virtutem ut una est, sed ut in inferioribus est multiplicata et multipliciter limitata; acciditque illi sic limitatae ut, dum ad hunc particularem effectum aliquam causarum particularium movet, ad alium effectum alio modo limitata simul moveat; et ideo praeter intentionem eius est quod aliqua causa impediens simul agat.

Dictum ergo Sancti Thomae non intelligitur primo modo, sed secundo. Nam et cum dictum est aliquem effectum naturalem in istis inferioribus evenire per accidens in ordine ad caelestem virtutem *, non est hoc in primo sensu accipiendum, quasi videlicet aliquis effectus naturalis possit praeter inclinationem omnium virtutum caelestium, aut illius primae universalis virtutis in sua universalitate sumptae, evenire: sed est accipiendum in secundo sensu. Non enim inconvenit quod non eveniat in istis inferioribus effectus ad quem haec particularis virtus caelestis, aut etiam universalis illa virtus in hac particulari virtute limitata, inclinat; sed alius, propter alias causas, praeter eius intentionem et inclinationem eveniat. * Vide num. v, 4; et text., *Sic igitur.*

VIII. Ad secundum dubium * respondetur: et dicitur primo, supposito quod Sanctus Thomas loquatur de concursu causae agentis impedientis, quod dupliciter possumus loqui de effectu corporis caelestis: scilicet aut de eo quem producit mediante aliqua particulari causa potenti deficere; aut de eo quem per seipsum immediate producit. Si loquamur de illo quem mediante aliqua causa defectibili producere potest, sic potest esse quod non sequatur ef- * Num. VI, 2.

fectus, ex aliqua causa efficiente impediente actionem alterius causae ut ab ipsa egreditur. – Si autem loquamur de illo quem immediate producit, sic non potest impediri per actionem alicuius causae agentis quae impediat ipsam actionem ut egreditur ab agente: cum virtus caelestis debilitari aut alterari non possit. Sed impediri potest ex parte materiae. Quia, cum virtus caelestis non agat nisi per motum, et sit finita et limitata, requirit materiam dispositam et determinatam ad susceptionem influxus caelestis. Contingit autem aliquando ut materia non sit disposita ad susceptionem talis influxus, aut propter grossitiem suam, aut propter frigiditatem vel caliditatem, vel aliquid huiusmodi, sive illa indispositio sit a natura, sive sit ab aliquo extrinseco agente causata. Et tunc, propter concursum talis materiae indispositae cum virtute caeli, per accidens evenit ut non sequatur caelestis effectus. Non ergo id quod dicitur VI *Metaphysicae*, contradicit ei quod hic dicitur: quia ibi loquitur Sanctus Thomas de effectu cuius ipsum tantum caelum est causa; hic autem loquitur de effectu caeli mediante causa contingente producibili.

Dicitur secundo, quod ex verbis Sancti Thomae non habetur quod loquatur hic de concursu tantum causae agentis impedientis actionem alterius ut egreditur ab agente: sed indifferenter loquitur de concursu, sive sit concursus per accidens causae agentis impedientis actionem ut egreditur ab agente; sive sit concursus causae agentis impedientis eo quod materiam indispositam reddat; sive sit concursus ipsius tantum materiae ex propria natura indispositae. In omni enim huiusmodi concursu verum est quod, licet causa impediens secundum se possit in aliquod caeleste principium referri, non tamen omnis concursus habet causam per se caelestem virtutem, sed est aliquis concursus qui, cum sit per accidens, non potest in unam caelestem causam referri.

IX. Advertendum ultimo, quod haec determinatio Sancti Thomae, scilicet quod *corpora caelestia non agunt de necessitate in istis inferioribus,* non contradicit ei quod superius multoties est dictum, scilicet quod motus caeli, aut quod caelum *est causa necessaria.* Illud enim intelligitur, ut inquit VI *Metaph.**, quod *corpora caelestia, et eorum motus et actiones, quantum in ipsis est, necessitatem habent:* quia videlicet neque ipsa corpora corruptibilia aut alterabilia sunt; neque, quantum ex ipsis est, possunt non agere. Huic autem non repugnat quod effectus eorum possint deficere propter indispositionem materiae, vel propter contingentiam aut libertatem secundarum causarum.

* Loc. cit.

CAPITULUM OCTOGESIMUM SEPTIMUM

A 65 v b 26.

QUOD MOTUS CAELESTIS CORPORIS NON SIT CAUSA ELECTIONUM NOSTRARUM EX VIRTUTE ANIMAE MOVENTIS, UT QUIDAM DICUNT.

Est tamen attendendum quod Avicenna* vult quod motus caelestium corporum sint etiam nostrarum electionum causae, non quidem per occasionem tantum, sicut supra* dictum est, sed per se. Ponit enim corpora caelestia esse animata. Unde oportet, cum motus caelestis sit ab anima et sit motus corporis, quod sicut, inquantum est motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita, inquantum est ab anima, habeat virtutem imprimendi in animas nostras, et sic motus caelestis sit causa nostrarum voluntatum et electionum. Ad quod etiam redire videtur positio Albumasar, in Primo sui *Introductorii**.

* *Metaph.*, Tractatus X, cap. I.

* Cap. LXXXV.

* Cf. cap. praec., *Aliquis autem.*

Haec autem positio irrationabilis est. Omnem enim effectum qui est per instrumentum aliquod ab efficiente procedens, oportet esse proportionatum instrumento, sicut et agenti: non enim quolibet instrumento utimur ad quemlibet effectum. Unde illud non potest fieri per aliquod instrumentum ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti. Actio autem corporis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, ut ostensum est*: nisi forte per accidens, inquantum ex his immutatur corpus, sicut praedictum est*. Impossibile est ergo quod anima caelestis corporis, si sit animatum, in intellectum et voluntatem imprimat mediante motu caelestis corporis.

* Cap. LXXXIV sq.

* Ibid.

Amplius. Causa agens particularis similitudinem in agendo gerit causae agentis universalis, et est exemplum eius. Si autem anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimeret, sicut cum per significationem vocis suam intelligentiam pandit, actio corporalis quae est ab una anima non pervenit ad aliam nisi mediante corpore: vox enim prolata immutat organum auditus, et, sic a sensu percepta, pervenit eius significatum usque ad intellectum. Si igitur anima caelestis aliquid imprimat in animas nostras per motum corporeum, actio illa non perveniet ad animam nostram nisi per immutationem corporis nostri. Quae quidem non est causa electionum nostrarum, sed occasio tantum, sicut ex praemissis* patet. Non igitur erit motus caelestis causa nostrae electionis nisi per occasionem tantum.

* Locis cit.

Item. Cum movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII *Phys.**, oportet quod a primo movente perveniat motus usque ad ultimum quod movetur, quodam ordine: ut scilicet movens per id quod est sibi proximum, moveat

* Cap. II; s. Th. l. 3, 4.

3 etiam A *solus*; om. 12 nostrarum voluntatum et electionum A *solus;* electionum nostrarum (nostrarum electionum EG*b*) et voluntatum. 15 irrationabilis] irrationalis YZP*d*, naturalis N. Omnem enim effectum *legimus cum b*; Omnis enim effectus A *et ceteri, sed cf.* oportet esse proportionatum. 24 ostensum EG*b;* supra ostensum.

4 similitudinem *hic* EG*b*: *post* in agendo. 7 in EGsC*b*P*c*; per. 8 imprimeret *vel* imprimit (*ex* imprimens) A; imprimeret *omnes.* 16 perveniet ad A *solus*; pervenit (perveniet F) usque ad. 17 immutationem] m̄utationem A *utique pro* īmutationem; mutationem Pc. 18 electionum nostrarum E; nostrarum actionum P, nostrarum electionum *ceteri.* 22 esse *hic* DEG*b*; *post* simul.

illud quod est ab eo distans. Corpori autem caelesti, quod moveri ponitur ab anima sibi coniuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima, quae non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore: – quod ex hoc patet, quia intellectus separati nullum ordinem habent ad corpus caeleste, nisi forte moventis ad motum. Immutatio igitur corporis caelestis ab anima eius procedens non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ad motum autem corporis non movetur anima nisi per accidens, nec immutationem corporis sequitur electio nisi per occasionem, ut dictum est *. Motus igitur caelestis non potest esse causa electionis nostrae per hoc quod est ab anima.

* Vid. init. cap.

Praeterea. Secundum positionem Avicennae, et quorundam aliorum philosophorum, intellectus agens est quaedam substantia separata, quae quidem agit in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu *. Hoc autem fit per abstractionem ab omnibus materialibus dispositionibus: ut patet ex his quae dicta sunt in Secundo *. Quod igitur agit directe in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Anima igitur caeli, si sit animatum, non potest esse causa electionum vel intelligentiarum nostrarum per motum caeli.

* Vid. supra. lib. II, cap. LXXVI.
* Cap. L, LIX.

Per easdem etiam rationes potest probari quod motus caeli non sit causa electionum nostrarum per virtutem substantiae separatae, si quis ponat caelum non esse animatum, sed a substantia separata moveri.

---

6 separati] separatus *Pc*. ordinem habent EG*b*; habent (habet *Pc*) ordinem. 17 aliorum *post* philosophorum P*d*.
6 in Secundo A *solus*; libro *addunt*. 10 vel intelligentiarum *hic* E; *post* nostrarum.

Commentaria Ferrariensis

Quia ad praedicta in capite LXXXV posset aliquis dicere quod, licet caelum virtute corporea non possit esse causa nostrarum electionum, potest tamen earum esse causa virtute animae moventis, vult Sanctus Thomas hanc evasionem excludere *. Et duo facit: primo enim recitat quorundam opinionem; secundo, eam removet *.

* Cf. Comment. cap. LXXXV, Init.
* Num. II.

I. Quantum ad primum, inquit quod Avicenna posuit motus caelestium corporum esse causam nostrarum electionum, non per occasionem tantum, sed per se. Cum enim motus caelestis, secundum ipsum, sit ab anima; et sit motus corporis; dixit quod sicut, inquantum motus corporis, habet virtutem transmutandi corpora, ita inquantum est ab anima, habet virtutem imprimendi in animas nostras. – Ad idem etiam, inquit Sanctus Thomas, opinio Albumasar in primo sui *Introductorii* redit.

II. Quantum ad secundum, arguit contra praedictam positionem. *Primo sic* *. Actio corporis caelestis nullo modo se extendit ad immutationem intellectus et voluntatis, nisi forte per accidens, ut supra * est ostensum. Ergo anima caelestis corporis, si sit animatum, non potest in intellectum et voluntatem imprimere mediante motu caelestis corporis. – Probatur consequentia. Quia, cum omnem effectum qui per instrumentum aliquod ab efficiente procedit, oporteat esse proportionatum instrumento, sicut agenti, illud non potest per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio instrumenti.

* Vid. num. V.
* Cap. LXXXIV sq.

III. Ad hanc rationem fortasse diceret aliquis quod principium petit. Nam hoc probandum est, quod actio corporis nullo modo se extendat ad immutationem intellectus et voluntatis. Dicetur enim quod, licet actio corporis, ut corporis est absolute, non se extendat ad immutationem intellectus et voluntatis, ad eam tamen se extendit inquantum est instrumentum animae moventis: sicut et ab ipso Sancto Thoma ponitur IV *Sent.*, d. IV, q. I, a. 1 *, quod res sensibilis quae est sacramentum, inquantum est Dei instrumentum, causat in anima characterem, sive ornatum quendam, quae est species qualitatis, cum tamen corpus propria virtute in spiritum agere non possit.

* Cf. ibid. dist. I, q. I, a. 4, qu^a 1.

IV. Sed si diligenter haec ratio consideretur, apparebit non esse in ipsa petitionem principii, sed eam efficacem esse et recto ordine procedere. Aliud est enim instrumentum posse in aliquem effectum in quem non posset virtute propriae naturae: et aliud est ipsum posse attingere aliquod passum, in ipso aliquam formam causando, quod passum sua propria actione attingere non posset. Primum enim non est dubium posse instrumento convenire: nam calor naturalis animalis potest virtute animae, tanquam eius instrumentum, generare carnem, quam propria virtute generare non posset. Secundum vero est omnino impossibile. Non enim potest instrumentum aliquem effectum virtute principalis agentis in aliquod passum inducere quod sua propria actione attingere non possit. Videmus enim calorem, qui est animae instrumentum, sua propria actione, quae est calefactio, attingere corpus in quod cibus virtute animae convertitur. Similiter videmus quod serra omnem illam materiam sua propria actione, quae est scindere, attingit, in quam ars per ipsam, tanquam per instrumentum, formam artificialem inducit.

Secundum ergo hunc sensum procedit ratio Sancti Thomae. Nam cum illud non possit per aliquod instrumentum fieri ad quod nullo modo se extendit actio propria instrumenti, neque scilicet per modum inducentis formam, neque per modum disponentis aliquo modo materiam aut subiectum, neque per modum aliquo modo agentis in illud passum; et actio propria corporis caelestis nullo modo se extendere possit ad immutationem intellectus et voluntatis, scilicet aut formam principalem inducendo, aut disponendo directe in ipsum intellectum et voluntatem agendo, ut superius * est ostensum: manifeste sequitur non posse corpus caeleste esse instrumentum animae moventis ad immutandum intellectum aut voluntatem.

* Vid. num. II.

Nec assumitur quod est probandum. Quia probandum est quod caelum non potest esse causa electionum nostrarum ut instrumentum animae moventis. Assumitur autem quod caelum sua propria actione non potest attingere intellectum et voluntatem: quod longe diversum est a conclusione. Et est simile ac si quis probaret ex ferro non posse per serram instrumentaliter fieri scamnum, quia actio propria serrae, quae est scindere et dividere, non potest ferrum attingere.

2. Quod autem obiicitur de sacramento causante characterem in anima, non obstat. Quia aliter loquendum est de instrumento divinae virtutis: et aliter de instrumento virtutis creatae. Virtus enim creata, cum non utatur instrumento nisi ad agendum, praesupponit in instrumento quo utitur ad aliquem effectum, virtutem naturalem qua possit attingere passum in quod agere intendit: alioquin non magis uteretur uno instrumento quam alio. Unde videmus in artificialibus ad diversos effectus diversa aptari instrumenta, et secundum diversitatem materiae in quam ars operari intendit, diversa accipi instrumenta, quae sua actione materiam possint attingere. Idem etiam in naturalibus videmus. – Virtus autem divina utitur sacramentis non tantum ad agendum, sed etiam ad significandum. Unde a theo-

logis ponuntur non solum in genere causae, sed etiam in genere *signi*. Ideo non praesupponit virtutem activam naturalem in ipsis qua possint agere in animam, in quam intendit Deus gratiam per ipsa causare: sed praesupponit in ipsis convenientiam naturalis actionis ipsorum ad significandum actionem Dei in animam, et effectus ipsorum ad significandum effectum divinum; virtutem autem qua possint in animam operari, illis supernaturaliter tribuit. Sicut, quia aqua baptismalis per suam actionem naturalem, quae est corpus abluere et mundare, est conveniens signum spiritualis ablutionis et mundationis quae fit in baptismo per gratiam; propterea ipsam assumit Deus tanquam instrumentum ad causandum gratiam, dans sibi supernaturalem virtutem qua possit, suam naturalem actionem circa corpus exercendo, etiam supernaturaliter in animam aliquam dispositionem ad gratiam introducere; sicut et igni inferni dat virtutem animarum detentivam, quam sibi nulla virtus creata dare potest. Ratio ergo Sancti Thomae optime procedit in proposito, ubi agitur de instrumento virtutis creatae: non autem procederet de instrumento virtutis divinae.

3. Ideo cum Capreolus, in IV *Sent.*, d. 1, q. 1 *, respondens ad argumentum Durandi, inquit non esse universaliter verum ***instrumentum agere naturaliter, et virtute propria, aliquam actionem circa quamcumque materiam circa quam agit supernaturaliter et in virtute alterius***, si intelligatur non esse universaliter verum propter instrumentum divinae virtutis, est bene dictum. Si autem intelligatur non esse universaliter verum quia sit etiam aliquod instrumentum virtutis creatae quod nullam actionem naturalem possit habere circa materiam circa quam in virtute agentis naturalis operatur, non puto bene dictum. Non enim, ut arguebatur *, posset ratio hic posita salvari. Neque salvari posset ratio posita *Verit.*, q. v, a. 10, ad 4, qua arguit Sanctus Thomas quod, *quia instrumentum spiritualis agentis non agit per virtutem spiritualem nisi quia agit per virtutem corporalem; secundum autem virtutem corporalem non agit corpus caeleste nisi in corpus: ideo et actio corporis caelestis quae est secundum virtutem spiritualem, non potest ad animam pertingere.*

* Pag. 38 (Turon. 1906).

* Supra num. III.

V. *Secundo* *. Si una anima humana in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem imprimit *, talis actio corporalis non pervenit ad aliam animam nisi mediante corpore. Declaratur exemplo manifestationis intelligentiae per vocem significativam. – Ergo, si anima caelestis aliquid imprimat per motum corporeum, actio illa non pervenit usque ad animam nostram nisi per mutationem corporis nostri. Sed illa non est causa nostrarum electionum, scilicet sufficiens, sed occasio tantum *. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia causa agens particularis in agendo similitudinem gerit causae universalis, et est eius exemplum.

* Vide num. II.

* Vid. text. et var.

* Vid. num. II.

VI. *Tertio*. Corpori caelesti, quod moveri ponitur ab anima coniuncta, propinquius est corpus nostrum quam anima. Ergo immutatio corporis caelestis, ab anima eius procedens, non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore. Ergo motus corporis caelestis non potest esse causa nostrae electionis, scilicet directe, per hoc quod est ab anima.

Probatur antecedens. Quia anima nostra non habet ordinem ad corpus caeleste nisi mediante corpore. Cuius signum est quod intellectus separati nullum habent ordinem ad corpus: nisi forte moventis ad motum. – Prima vero consequentia probatur. Quia, cum movens et motum oporteat esse simul, oportet ut a primo movente perveniat motus ad ultimum quod movetur, ordine quodam; ut scilicet movens per id quod est sibi proximum, moveat id quod est ab eo distans. – Secunda quoque consequentia probatur. Quia ad motum corporis non movetur anima nisi per accidens; nec immutationem corporis sequitur electio, nisi per occasionem.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod ordo propinquitatis mobilium ad primum quod movet, non est ordo situalis, sed est *ordo mutabilitatis secundum naturae institutionem*: ut illud videlicet dicatur propinquius primo moventi quod per prius natum est ab ipso moveri, illud vero dicatur remotius quod natum est ab ipso moveri posterius. Unde tanto magis aliquid distat a primo movente, quanto, secundum ordinem naturae rebus inditum, posterius natum est ab ipso moveri, et per plura media oportet ad ipsum ipsius actionem pervenire. Corpus autem nostrum medium est inter corpus caeleste et animam nostram secundum hunc ordinem: cum ipsa anima nullum habeat ordinem ad corpus caeleste nisi quia est corpori unita. Cuius conveniens signum adducit Sanctus Thomas, quia substantia intellectualis separata a corpore non habet talem ordinem ad corpus caeleste: immo magis comparatur ad ipsum sicut movens ad motum. Idcirco non pervenit immutatio corporis caelestis ad animam, etiam virtute animae facta, nisi corporis immutatione mediante: de qua superius * est ostensum quod est tantum electionis nostrae occasio quaedam, non autem sufficiens causa. Et in hoc consistit ratio Sancti Thomae.

* Vid. num. II.

VII. *Quarto*. Secundum positionem Avicennae, et quorundam philosophorum aliorum, intellectus agens est substantia separata, agens in animas nostras inquantum facit intellecta in potentia esse intellecta in actu. Hoc autem facit per abstractionem ab omnibus materialibus conditionibus. Ergo quod directe agit in animam, non agit in eam per motum corporeum, sed magis per abstractionem ab omni corporeo. Ergo etc.

Adverte quod ista ratio est persuasiva tantum *ad hominem* Avicennae sectatorem. Quia si intellectus agens, apud Avicennam, est substantia separata; et agit in animam nostram causando in ipsa species intellectas a materialibus et corporalibus conditionibus abstractas: signum evidens est, si quid directe in animam nostram agat, illud non agere in ipsam per motum corporeum. Non est autem ratio absolute concludens: quia apud Aristotelem et Sanctum Thomam falsum est, ut superius in secundo libro * est ostensum, intellectum agentem substantiam separatam esse.

* Cap. LXXVI sqq.

Ultimo inquit Sanctus Thomas quod per easdem rationes probari posset motum caeli non esse nostrarum electionum causam per virtutem substantiae separatae.

CAPITULUM OCTOGESIMUM OCTAVUM

A 66r a 43.

QUOD SUBSTANTIAE SEPARATAE CREATAE NON POSSUNT ESSE CAUSA DIRECTE ELECTIONUM ET VOLUNTATUM NOSTRARUM, SED SOLUS DEUS.

NON est autem aestimandum quod animae caelorum, si quae sint *, vel quaecumque aliae intellectuales substantiae separatae creatae, possint directe voluntatem nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse.

* Cf. lib. II, cap. LXX, fin.

Omnium enim creatorum actiones sub ordine divinae providentiae continentur: unde praeter leges ipsius agere non possunt. Est autem providentiae lex ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Causa igitur superior creata, tali ordine praetermisso, nec movere nec aliquid agere potest. Proximum autem motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est suum obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. Nulla igitur substantia creata potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Hoc autem est inquantum manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum: quod est *persuadere*. Nulla igitur substantia creata potest agere in voluntatem, vel esse causa electionis nostrae, nisi per modum persuadentis.

Item. Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati per cuius formam reduci potest in actum: nam omne agens agit per formam suam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile, quod motum desiderii eius quietat. In solo autem bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine, ut ex supra * dictis patet. Solus igitur Deus potest movere voluntatem per modum agentis.

* Cap. XXXVII, L.

Adhuc. Sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis ad proprium finem, quae et appetitus naturalis dicitur; ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. Inclinationes autem naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui est naturae intellectualis causa. Hoc autem solius Dei est, sicut ex superioribus * patet. Ipse igitur solus voluntatem nostram ad aliquid inclinare potest.

* Lib. II, cap. LXXXVII.

Amplius. Violentum, ut dicitur in III *Ethic.* *, est *cuius principium est extra, nil conferente vim passo*. Si igitur voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, erit violentus motus: – dico autem moveri a principio extrinseco quod moveat *per modum agentis*, et non *per modum finis*. Violentum autem voluntario repugnat. Impossibile est ergo quod voluntas moveatur a principio extrinseco quasi ab agente, sed oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori procedat. Nulla autem substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora nisi solus Deus, qui solus est causa esse ipsius, et sustinens eam in esse. A solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.

* Cap. I, 12; s. Th. l. 2.

Adhuc. Violentum opponitur naturali et voluntario motui: quia utrumque oportet quod sit a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus: sicut generans, quod dat formam gravitatis corpori gravi generato, movet ipsum naturaliter deorsum *. Nihil autem aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale: nisi forte per accidens, sicut removens prohibens; quod magis utitur motu naturali vel actione quam causet ipsum. Illud igitur solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus, quod est potentia ipsa voluntatis. Hoc autem est Deus, qui animam solus creat, ut in Secundo ostensum est *. Solus igitur Deus potest movere voluntatem, per modum agentis, absque violentia.

* VIII *Phys.*, IV, 7; s. Th. l. 8.

* Vid. supra.

Hinc est quod dicitur *Prov.* XXI[1]: *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit inclinabit illud.* Et *Philip.* II[13]: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.*

---

3 intellectuales *hic* EG*b*; *post* substantiae. 13 aliquid A *solus; om.* 22 persuadentis EG; suadentis. 26 in actum EGsSZ*b*P*c*; *om.* 32 inanimata EP*c*; animata. 33 et appetitus naturalis dicitur] appetitus dicitur naturalis P*c*.
2 ad A *solus*; in. 7 a principio extrinseco A *solus*; ab extrinseco principio. 15 esse EG*b*; *om.* 39 velle DEGZ; et velle.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM ostendit Sanctus Thomas corpora caelestia non esse directe nostrarum electionum causam, vult consequenter ostendere quod nec etiam substantiae separatae ipsarum sunt causa, sed solus Deus *.

* Cf. Comment. cap. LXXXIV, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, ostendit male a quibusdam exponi auctoritates Sacrae Scripturae quibus ostenditur Deum esse causam nostrarum electionum, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Neque animae caelorum, si quae sunt, neque aliae substantiae intellectuales separatae creatae, possunt directe voluntatem, idest actum voluntatis, nobis immittere, aut electionis nostrae causa esse.*

Probatur primo sic *. Providentiae lex est ut unumquodque immediate a proxima sibi causa moveatur. Ergo causa creata superior, tali ordine praetermisso, nec mo-

* Vid. num. III.

vere nec agere potest. Ergo intellectualis substantia non potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto. Ergo non potest agere in voluntatem nisi per modum suadentis *.

* Cf. text. et var.

Probatur prima consequentia. Quia, cum omnes creatorum actiones sub ordine divinae providentiae contineantur, praeter leges ipsius agere non possunt. – Secunda vero probatur. Quia proximum motivum voluntatis est bonum intellectum, quod est eius obiectum, et movetur ab ipso sicut visus a colore. – Tertia quoque probatur. Quia movere voluntatem mediante bono intellecto, est manifestare ei aliquid esse bonum ad agendum. Quod est *persuadere*.

II. Videtur autem haec ratio inefficax esse. Posset enim dici quod, cum loquamur hic de motione voluntatis ab alio per modum efficientis, non videtur ad propositum esse quod bonum intellectum sit proximum motivum voluntatis: quia bonum non movet voluntatem per modum efficientis, sed per modum finis et obiecti. Unde stant simul quod intellectualis substantia moveat effective et proxime voluntatem; et quod voluntatis motivum proximum per modum obiecti sit bonum intellectum. Et sic non removetur ordo divinae providentiae per hoc quod intellectualis substantia immediate moveat voluntatem: negatur enim quod bonum cognitum sit proximum motivum voluntatis effective.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae in Qu. *Verit.*, XXII, a. 9, quod, cum actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam et obiectum, immutatio voluntatis ab aliquo per modum efficientis potest considerari vel ex parte voluntatis, vel ex parte obiecti. Ex parte voluntatis, illud solum habet effective immutare voluntatem, quod intra ipsam operatur ipsum actum voluntatis causando, quod scilicet est intra ipsam et eius actum operatur. Ex parte vero obiecti, dicitur illud effective immutare voluntatem quod non operatur intrinsece in voluntate, sed extrinsece voluntati obiectum proponit. Tale autem dicitur movere voluntatem *indirecte:* quia hoc solum agit, quod facit apparere aliquid esse bonum, ex qua apparitione voluntas in illud bonum seipsam movet. Et si quidem tale obiectum proponat quod sit natum voluntatem necessitare aut ad eliciendum operationem circa ipsum, quod pertinet ad *exercitium actus;* aut, si eliciat actum, quod eius actus sit prosecutio aut sit fuga, quod est necessitare quoad *specificationem actus:* tunc dicitur tale sufficienter movere voluntatem ex parte obiecti, non quidem causando ipsum voluntatis actum, sed proponendo tale obiectum, et faciendo ut illud taliter bonum appareat, quod ad eius praesentiam voluntas necessitetur in seipsa talem producere actum, sive potius *homo per voluntatem,* ut in superioribus * est ostensum. Si autem proponat obiectum quod non sit natum necessitare voluntatem, sicut sunt omnia creata: tunc dicitur movere voluntatem ex parte obiecti per modum *persuadentis* tantum, et aliqualiter indirecte inclinantis, non autem per modum necessitantis ad actum; *suasio enim non cogit invitum,* ut Augustinus ait in libro *Octoginta trium Quaestionum* *.

* Cf. cap. LXII, Comment.

* Qu. IV.

Ista ergo ratio optime procedit de motione voluntatis a substantia intellectuali effective. Quia enim non potest aliquid creatum immutare voluntatem effective nisi proponendo bonum cognitum et faciendo illud apparere bonum, cum bonum cognitum sit obiectum voluntatis et obiectum sit proximum motivum potentiae; ideo concluditur quod substantia intellectualis non potest movere voluntatem nisi mediante bono intellecto, et consequenter nisi per modum persuadentis et indirecte voluntatem inclinantis.

3. Ad obiectionem ergo dicitur quod, licet quaeramus hic de motione per modum efficientis; et bonum intellectum non moveat voluntatem nisi per modum finis: non propter hoc tollitur efficacia rationis. Quia hoc est universaliter verum in ordine divinae providentiae, quod superior creatura non movet nisi mediante proxima causa, in quocumque genere causae agat. Ideo, cum immediatum et proximum motivum ipsius sit bonum intellectum, quod movet per modum finis et formae, licet non per modum efficientiae, sicut et quaelibet potentia habet proxime a suo obiecto moveri; necesse est, si aliqua substantia intellectualis movet voluntatem, ut illam mediante bono intellecto moveat; et consequenter moveat, non intrinsece operando in voluntatem, sed tantum indirecte et extrinsece.

Advertendum autem, cum inquit Sanctus Thomas voluntatem moveri a bono *sicut visum a colore,* quod hoc intelligendum est absolute, non autem quantum ad eundem modum motionis.

III. *Secundo* *. In solo bono divino quietatur desiderium voluntatis sicut in ultimo fine. Ergo solus Deus potest movere voluntatem per modum agentis. – Probatur consequentia. Quia ab illo agente aliquid natum est moveri et pati, per cuius formam reduci potest in actum: cum omne agens agat per formam. Voluntas autem reducitur in actum per appetibile quod motum desiderii eius quietat.

* Vid. num. VI.

IV. Sed videtur ista ratio non concludere. Primo, quia negari potest consequentia. Ad cuius probationem diceretur quod, si assumptum intelligatur ad hunc sensum, quod ab illo solo agente aliquid natum est moveri et pati per cuius formam reduci potest in actum *secundum totam suam potentialitatem,* falsum est: nam materia prima potest reduci in actum ab agente aliquo a quo non reducitur in actum quoad omnem eius potentialitatem. – Si autem intelligatur *secundum partem suae potentialitatis,* sic falsum est ab illo solo appetibili voluntatem reduci in actum quod motum desiderii eius quietat: nam et illud appetibile quod non quietat motum desiderii, reducit voluntatem ad actum, ut patet per experientiam.

Secundo quia, si debeat recte subsumi minor propositio, debet intelligi quod appetibile est forma per quam agens movet voluntatem. Hoc autem est falsum: quia appetibile nominat terminum motus voluntatis, non autem formam qua agens aliquod intrinsece in voluntatem operatur.

Tertio quia, si quid concludit ista ratio, concludit quod solus Deus potest movere voluntatem per modum quietantis ipsam, sive eius desiderium. Diceretur autem quod, hoc admisso, non sequitur nihil aliud agere in voluntatem: quia, licet alia non agant in ipsam causando quietem desiderii, agent tamen causando amorem qui desiderium praecedit, et causando ipsum desiderii motum.

V. Ad huius evidentiam, considerandum est primo quod, cum dupliciter possit intelligi aliquid esse causam voluntatis humanae et electionis nostrae per modum agentis intrinsece in potentiam voluntatis: scilicet, aut tanquam agens sufficiens et adaequatum voluntati, sicut intellectus agens est agens sufficiens et adaequatum intellectui possibili; aut tanquam agens insufficiens, potens scilicet inclinare voluntatem in volitum, sed non potens eam necessitare ad eliciendum actum volendi quietantem voluntatem: – per primam rationem probavit Sanctus Thomas nullo modo posse moveri intrinsece voluntatem a substantia intellectuali, sed tantum extrinsece; per hanc autem rationem probat particulariter quod solus Deus potest sufficienter, et tanquam agens adaequatum, movere intrinsece voluntatem per modum sufficientis agentis; in tertia vero ratione * probat particulariter quod, etiam per modum agentis intrinsece quomodocumque inclinantis, solus Deus voluntatem movere potest.

* Infra num. VI.

Considerandum secundo, quod bonum et appetibile, quod est obiectum voluntatis, est causa formalis a qua voluntas habet reduci in actum, et a qua eius operatio specificatur: sed illud solum appetibile habet sufficienter et adaequate reducere voluntatem in actum, tanquam scilicet forma extrinseca, quod ipsam natum est quietare ne aliud ulterius appetibile desideret. Quia, si aliquod appetibile non est natum quietare omnino voluntatem, constat quod illud non sufficienter et adaequate potest voluntatem in actum reducere: cum volitione enim illius remanere poterit alterius rei desiderium, et sic non erit totaliter voluntas reducta ad actum.

Considerandum tertio quod, cum omne agens agat per formam per quam mobile reduci habet in actum, necesse est, si appetibile est forma a qua in actum reducitur vo-

luntas, quod appetibile sit forma agentis intrinsece in voluntatem: agit enim unumquodque formaliter per suam formam, qua est in actu. Et si aliquid debet agere in voluntatem tanquam agens sufficiens et adaequatum, oportet ut forma eius qua est in actu, et qua agit in voluntatem, sit appetibile et bonum quod natum est voluntatem quietare omnino, ne aliquid aliud ulterius desideret. Et quia solum bonum divinum, quod scilicet est universale bonum et ultimus finis, potest omnino quietare voluntatem, cum voluntas in solo ultimo fine quietetur; ideo illud solum erit agens sufficiens et adaequatum ac proportionatum voluntati, cuius propria forma est bonum divinum. Et quia hoc est solus Deus, ideo solus Deus est tale agens. Et hoc est huius rationis fundamentum.

2. Unde sic potest ratio formari. Ab illo agente aliquid natum est moveri et pati, scilicet sufficienter et adaequate, per cuius formam potest in actum reduci, scilicet omnino. Sed a solius Dei forma potest voluntas reduci omnino in actum. Ergo ab ipso solo potest effective, sufficienter et adaequate moveri et pati.

Maior probatur. Quia omne agens agit per formam suam. – Minor vero probatur sic. Ab illius solius forma voluntas potest omnino in actum reduci, cuius forma est appetibile quod motum desiderii voluntatis quietat: cum per hoc solum omnino reducatur formaliter voluntas in actum. Sed solius Dei forma, scilicet bonum ipsum divinum, est huiusmodi appetibile: cum ipsum solum bonum divinum sit ultimus finis. Ergo etc.

Constat igitur quod haec ratio efficax est, et ex notis procedens.

3. Unde ad primam instantiam * dicitur quod assumptum ad probationem consequentiae sic intelligendum est ut diximus: – Ab illo solo agente natum est aliquid moveri et pati tanquam ab agente sufficienti, proportionato et adaequato, per cuius formam reduci potest in actum omnino. Constat autem propositionem hanc, sic intellectam, non habere calumniam: nam materia a nullo agente particulari reducitur in actum sufficienter et adaequate quantum ad totam suam potentialitatem. (* Num. IV.)

Ad secundam dicitur quod optime subsumitur minor propositio: ut patuit in ultima formatione rationis *. Nam licet appetibile nominet terminum motus appetitus, est tamen causa formalis motus voluntatis. Et ideo, si aliquid debet effective operari in voluntatem intrinsece eam reducendo ad actum volitionis, oportet ut per ipsum appetibile agat tanquam per formam suam, ut sic appetibile sit principium et terminus motus voluntatis. Nam et voluntas non movet se ad ea quae sunt ad finem, nisi actuata aliquo modo fine: inquantum videlicet ex eo quod in actu habet volitionem finis, causat in se volitionem eorum quae sunt ad finem. Et homo non causat in se volitionem finis per voluntatem, nisi ipso fine sit actuatus ex parte intellectus: nisi enim cognitionem finis habeat, non potest velle finem. Sicut et agens naturale non potest formam in materiam introducere nisi eam in se habeat, aut formaliter aut virtualiter, ut sic forma sit principium et terminus actionis. (* Parag. 2 huius num.)

Ad tertiam, conceditur quod ista ratio solum concludit quod solus Deus potest movere voluntatem per modum ipsam quietantis, et agentis adaequati. Immo potius, ex eo quod solus potest sua forma voluntatem quietare, concluditur quod ipse solus est qui sufficienter et adaequate movere eam potest.

VI. *Tertio* *. Inclinationes naturales dare non est nisi illius qui naturam instituit. Ergo et voluntatem inclinare in aliquid non est nisi eius qui naturae intellectualis est causa. Hoc autem est solius Dei. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia sicut in re inanimata se habet inclinatio naturalis, quae appetitus naturalis dicitur, ad proprium finem; ita se habet in substantia intellectuali voluntas, quae dicitur appetitus intellectualis. (* Vide num. III.)

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, cum appetitus non sit nisi quaedam inclinatio consequens formam, voluntas, quae nominat appetitum naturae intellectualis inquantum intellectualis est, nominat inclinationem naturae intellectualis in aliquid: licet istae inclinationes sint diversorum generum, et diversorum modorum. Sicut autem in natura intellectuali est considerare et virtutem, qua potest actu intelligere; et actum intelligendi ac formam intellectam, secundum quae dicitur actu intelligens: ita ex parte inclinationis intellectualis duo sunt consideranda, scilicet virtus, qua natura intellectualis potest inclinari actualiter in aliquid; et operatio talis virtutis, secundum quam dicitur natura intellectualis actu volens. Prima est virtualis sive habitualis inclinatio, cui nomen *voluntatis* est impositum: et haec proportionaliter respondet naturae intellectuali potenti actualiter intelligere. Secunda vero est actualis inclinatio, proportionaliter respondens intellectualis naturae operationi. Unde, sicut in rebus inanimatis appetitus est inclinatio naturae in aliquid, et dicitur *appetitus naturalis;* ita in natura intellectuali appetitus est inclinatio naturae intellectualis inquantum intellectiva est. Propterea omnis actus voluntatis est inclinatio actualis ipsius naturae intellectualis: et dare inclinationem actualem tali naturae, et inclinare voluntatem, pro eodem accipiuntur. Manifestum est autem quod inclinatio naturae in aliquid non provenit nisi ab ipsa natura et a dante naturam, tanquam scilicet a causante ipsam inclinationem (de tali enim motione procedit ratio): sicut motus gravis deorsum non est nisi a forma gravis, et a generante dante talem formam. Ideo manifeste relinquitur actum voluntatis a solo Deo causari, qui naturam intellectualem, secundum fidem, solus causat; et ab ipsa intellectuali natura volente.

VII. *Quarto* *. Si voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio, per modum scilicet agentis, non per modum finis, erit motus violentus. Sed violentum repugnat voluntario. Ergo non potest motus voluntatis ab extrinseco agente provenire, sed ab interiori. Ergo a solo Deo potest causari. – Probatur assumptum per definitionem violenti III *Ethicorum*. – Probatur vero ultima consequentia. Quia nulla substantia creata coniungitur animae intellectuali quantum ad sua interiora, sed solus Deus, qui solus est causa ipsius, et sustinet ipsam in esse. (* Vid. num. IX.)

Adverte quod dupliciter potest aliquod agens esse intrinsecum alicui moventi et operanti. Uno modo, virtualiter tantum: quia videlicet forma qua operans operatur, est ab ipso causata, licet ipsam non conservet in esse, et per consequens in ipso remanet virtus agentis; sicut generans gravia dicitur virtualiter contineri in gravi ratione gravitatis sibi datae ab ipso generante. Alio modo, non tantum virtualiter, sed etiam secundum essentiam propriam: sicut substantia immaterialis quae non solum dedit operanti formam qua operatur, sed etiam ipsam formam sua actione conservat in esse; quo modo dictum est superius * Deum esse in omnibus rebus per essentiam, inquantum omnibus dat esse et omnia in esse conservat. Ad hoc ergo quod operatio alicuius ab aliquo movente causata non sit violenta, requiritur quod ipsum agens et movens ad talem operationem, sit intrinsecum operanti aut secundum essentiam et virtutem simul, aut secundum virtutem formae qua operans operatur: si enim movens nullo illorum modorum fuerit intrinsecum, operatio erit violenta, utpote penitus ab extrinseco proveniens. Substantia autem creata nullo istorum modorum est intrinseca naturae intellectuali. Quod dedit intelligere Sanctus Thomas dum dixit quod *solus Deus causat ipsam*, per quod excluditur quod substantia creata non est illi intrinseca virtualiter, ratione formae qua operatur; et quod *sustinet ipsam in esse*, per quod excluditur quod substantia creata non est illi intrinseca per essentiam. Ideo optime sequitur, si ponatur ipsam movere voluntatem directe causando voluntatis actum, quod talis motus erit violentus. (* Cap. LXV sqq.)

VIII. Sed occurit dubium. Sicut enim dicit Sanctus Thomas II *Phys.* *, quod motus caelestis est naturalis non ratione formae, sed ratione materiae, inquantum caelum habet aptitudinem naturalem ad hoc ut moveatur; ita in proposito poterit dici quod motus voluntatis, licet sit ab intellectuali substantia creata extrinseca, non sequitur quod sit violentus, quia voluntas habet aptitudinem naturalem ad hoc ut moveatur a tali substantia. (* Lect. 1; ad cap. 1, 1, 2.)

Respondetur quod aliter loquendum est de motu quo aliquod passum habet ut moveatur tantum: et aliter de motu qui est operatio eius quod dicitur moveri. Quia, cum motus sit *actus existentis in potentia* *, naturalitas motus considerari potest non tantum ratione formae, sed etiam ratione materiae, ex qua aliquod habet quod sit in potentia. Et propter hoc motus caeli dicitur naturalis: quia habet potentiam naturalem ad hoc ut tali motu moveatur. Operatio autem est *actus existentis in actu per formam.* Ideo ad hoc ut operatio sit naturalis, ut naturale distinguitur contra violentum, requiritur quod principium activum talis operationis sit intrinsecum, aut secundum sui essentiam, aut secundum virtutem formae qua operans operatur. Propter hoc, si nullo modo ex aliquo intrinseco voluntas moveatur ad suam operationem, sed tantum ab agente extrinseco, erit eius operatio violenta.

[* III *Phys.*, I, 6; s. Th. l. 2.]

2. Si dicatur quod in tali motione eius operatio erit ab intrinseco et ab extrinseco, inquantum erit ab ipsa potentia voluntatis et substantia intellectuali, et sic non erit omnino ab extrinseco: – hoc non valet. Quia, ut ex praecedenti ratione patuit *, operatio quae convenit rei per modum inclinationis cuiusdam, cuiusmodi est operatio voluntatis, non potest provenire a substantia intellectuali creata mediante aliquo principio interiori: cum non sit causa illius principii interioris. Ideo, si substantia intellectualis creata moveret effective voluntatem ad actum, ille motus esset omnino ab extrinseco, et non mediante voluntate tanquam mediante principio intrinseco ad actum inclinante: sicut, si grave moveretur ab aliquo quod naturam gravis non causaret, ille motus non esset motus naturalis gravis, ut dicitur Iª IIªᵉ, q. IX, a. 6, sed esset alius motus violentus, puta motus sursum. Motum enim naturalem ex parte formae non potest causare quod non est aliqualiter causa naturae. Unde ille qui lapidem deorsum proiicit, non movet lapidem deorsum causando ipsum motum, sed applicando gravitatem ad suum opus: generans autem, quod dedit sibi gravitatem, dicitur movens.

[* Num. VI.]

3. Circa illam declarationem, *Dico autem moveri ab extrinseco quod moveat per modum agentis, et non per modum finis,* adverte quod ex hoc declaratur definitio violenti, qua dicitur quod violentum est *cuius principium est extra.* Intelligitur enim de principio activo, non de principio finali. Quia quamvis finis a quo aliquis movetur, sit extrinsecus ab eo quod movetur, non tamen talis motus dicitur violentus. Immo est motus naturalis, si sit motus ab ultimo fine proveniens.

IX. *Quinto.* Illud solum agens potest causare motum voluntatis absque violentia, quod causat principium intrinsecum huius motus quod est voluntas. Sed hic est solus Deus, qui solus animam creat. Ergo solus Deus voluntatem movere potest per modum agentis absque violentia.

Probatur assumptum. Quia violentum opponitur naturali et voluntario motui, eo quod utrumque illorum oporteat esse a principio intrinseco. Agens autem exterius sic solum naturaliter movet, inquantum causat in mobili intrinsecum principium motus; nihilque aliud extrinsecum movere potest absque violentia corpus naturale; nisi forte per accidens, sicut removens prohibens, quod magis utitur motu vel actione quam ipsum causet.

Circa hoc ultimum dictum adverte, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIªᵉ, q. XVI, a. 1, quod *usus rei alicuius importat applicationem eius ad aliquam operationem.* Quia ergo removens impedimentum quod prohibebat motum corporis naturalis, quodammodo applicat naturam ipsius corporis ad suum motum, qui est quasi eius operatio, in quam naturaliter inclinatur, et in quam tendit ex se nisi impediatur; et per consequens applicat ad perveniendum ad naturalem et proprium locum; non autem dat illi corpori motum virtute propriae naturae illum causando: ideo convenientissime dictum est quod removens prohibens *magis utitur motu vel actione quam ipsum causet.*

2. Adverte quod ista ratio differt a praecedenti. Quia praecedens procedebat ex eo quod oportet principium motus voluntarii esse intrinsecum; substantia autem creata non est intrinseca animae intellectivae. Ista autem procedit ex comparatione voluntarii ad naturale: quae, sicut communi ratione opponuntur violento, ita in hoc conveniunt quod, sicut extrinsecum agens non movet naturaliter et absque violentia nisi causet in mobili intrinsecum principium motus, ita etiam in movente ad actum voluntarium oportet contingere. Quod cum substantia creata non sit causa voluntatis, quae est principium intrinsecum actus voluntarii, sed solus Deus, sequitur ut non possit movere voluntatem ad actum voluntarium. – Ista tamen ratio est praecedentis quaedam confirmatio.

Confirmatur conclusio auctoritate *Prov.* XXI; et *ad Philip.* II.

CAPITULUM OCTOGESIMUM NONUM

A 66v a 14.

QUOD MOTUS VOLUNTATIS CAUSATUR A DEO, ET NON SOLUM POTENTIA VOLUNTATIS.

QUIDAM vero, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates * male exponere: ut scilicet dicerent quod *Deus causat in nobis velle et perficere,* inquantum causat nobis virtutem volendi, non autem sic quod faciat nos velle hoc vel illud; sicut Origenes exponit in III *Periarchon* *, liberum arbitrium defendens contra auctoritates praedictas.

[* Cap. praec., fin.]

[* Cap. I, 19 (P.G. col. 293).]

Et ex hoc processisse videtur opinio quorundam qui dicebant quod providentia non est de his quae subsunt libero arbitrio, scilicet de electionibus, sed providentia refertur ad exteriores eventus. Non enim qui eligit aliquid consequi vel perficere, puta aedificare vel ditari, semper poterit ad hoc pervenire: et sic eventus actionum nostrarum non subiacent libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

Quibus quidem auctoritatibus Sacrae Scripturae resistitur evidenter. Dicitur enim *Isaiae* XXVI[12]: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem.

---

1 Quidam, Y, *cum* pA, *non facit novum capitulum; margo notat:* hic secundum alios incipit capitulum. non *om* αW. 6 causat (cāt *ex* cāt in) A *solus*; dat.
3 eligit] elegit BFWZbP. aliquid (*ex* aliquod opus) YZ; *om* EGb, aliquod *ceteri.* 8 quidem] quidam αNW.

Praeterea. Hoc ipsum quod Salomon dicit, *Quocumque voluerit, vertet illud* *, ostendit non solum divinam causalitatem ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

* Vid. cap. praec., fin.

Item. Deus non solum dat rebus virtutes, sed etiam nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute ipsius, ut supra * ostensum est. Ergo homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Illud autem in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Quod in artifice apparet, in cuius virtute agit instrumentum, etiam quod ab hoc artifice propriam formam non accipit, sed solum ab ipso applicatur ad actum. Deus igitur est causa nobis non solum voluntatis, sed etiam volendi.

* Cap. LXVII, LXX.

Amplius. Perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod et in spiritualibus omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei.

Adhuc. Superius * est ostensum quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis.

* Loc. ult. cit.

Item. Argumentatur ad hoc Aristoteles, in VIII *Eudemicae Ethicae* *, per hunc modum. Huius quod aliquis intelligat et consilietur et eligat et velit, oportet aliquid esse causam: quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. Si autem est causa eius aliud consilium et alia voluntas praecedens, cum non sit procedere in his in infinitum, oportet devenire ad aliquid primum. Huiusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

* Didot lib. VII, XIV, 20 sqq.

---

2 vertet *om* H, inclinabit P. 5 virtutes A *solus;* virtutem. 19 autem EG*b*; vero.
1 et in A *solus;* in. 4 est *post* ostensum WP. 7 argumentatur ad hoc A *solus*; argumentatur G, arguit *ceteri.* 9 et consilietur A *solus*; consilietur. 10 eligat] obligat αN. 13 alia] aliud BDFHV, *om* CZ. 15 aliquid Z; aliquod.

Commentaria Ferrariensis

Quia ad auctoritates in superiori capite adductas perversum quidam nituntur dare intellectum, ideo Sanctus Thomas vult eorum interpretationem excludere, suamque positionem confirmare *. Circa hoc autem duo facit: primo, ponit eorum interpretationem; secundo, illam reprobat *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.
* Num. II.

I. Quantum ad primum, inquit quod quidam, non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, cum inquit Apostolus quod *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere* *, exponunt dicentes hoc intelligi debere inquantum dat nobis virtutem volendi, non autem quia faciat nos velle hoc aut illud. Et ista est expositio Origenis in III *Periarchon*. – Ex hoc etiam videtur processisse opinio dicentium providentiam non esse de electionibus, sed de exterioribus eventibus. Quia non semper qui eligit aliquid consequi, poterit ad illud pervenire: et sic eventus actionum non subduntur libero arbitrio, sed providentia disponuntur.

* Vide cap. praec., fin.

II. Quantum ad secundum, arguitur contra hanc interpretationem, ostendendo quod non solum virtutem volendi a Deo habemus, sed etiam operationem voluntatis.

Primo, quia *Isaiae* XXVI dicitur: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

Secundo quia, cum inquit Salomon, loco superius allegato *, *Cor regis in manu Domini, et quocumque voluerit, vertet illud,* ostendit divinam causalitatem non solum ad potentiam voluntatis extendi, sed etiam ad actum ipsius.

* Cap. praec.

Tertio, arguitur ratione. Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti nisi inquantum agit in virtute Dei. Ergo Deus est causa non solum voluntatis, sed etiam volendi. – Probatur antecedens. Quia nulla res potest propria virtute agere nisi agat in virtute Dei, ut superius est ostensum. – Consequentia vero probatur. Quia illud in cuius virtute agens agit, est causa non solum virtutis, sed etiam actus. Declaratur in artifice respectu instrumenti.

Quarto. In corporalibus omnis motus a primo motu causatur. Ergo et omnis motus voluntatis causatur a prima voluntate. – Probatur consequentia. Quia perfectius invenitur ordo in spiritualibus quam in corporalibus.

Quinto. Superius est ostensum quod Deus est causa omnis actionis, et operatur in omni agente. Ergo etc.

Sexto, arguitur ratione Aristotelis in VIII *Eudemiae Ethicae,* idest, *Ethicae ad Eudemum* scriptae; nam libri *Ethicorum* qui habentur in usu, sunt *ad Nicomachum* scripti. Quod aliquis intelligat, consilietur, eligat, et velit, oportet aliquid esse causam. Quae si est aliud consilium et alia voluntas praecedens, oportet devenire ad aliquod primum: cum non sit procedere in istis in infinitum. Ergo Deus est primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum.

Probatur assumptum. Quia omne novum oportet quod habeat aliquam causam. – Consequentia vero probatur. Quia illud primum oportet esse aliquid melius ratione. Nihil autem est melius intellectu et ratione nisi Deus.

III. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod in isto processu, quo proceditur ab intellectu ad voluntatem, et a voluntate ad intellectum, oportet, tam ex parte intellectus quam ex parte voluntatis, devenire ad aliquid primum, cuius Deus sit proxima causa per modum agentis totalis et sufficientis. Nam operationis naturalis causa agens est ille qui dat naturam: sicut generans grave dat illi motum primo et per se sicut agens quod movet *. Unde, cum sit aliqua operatio naturalis tam intellectus quam voluntatis; et Deus sit naturae intellectualis immediata causa: operatio naturalis tam intellectus quam voluntatis est a Deo tanquam ab agente quod talem actionem producit; ab intellectu vero et voluntate tanquam a forma qua producitur, sicut motus deorsum est a gravitate tanquam a forma qua generans movet gravia.

* VIII *Phys.*, IV, 7; a. Th. l. 8.

Ex parte ergo voluntatis, in praedicto processu, oportet devenire ad aliquem actum primum, qui omnes alios voluntatis actus praecedat. Qui actus est volitio finis: in hac vita quidem sub communi ratione ultimi finis, sive sub communi ratione summi et perfecti boni; in statu vero patriae etiam sub particulari ratione, scilicet divinae essentiae clare visae. Iste autem actus est naturalis in via quoad specificationem actus: inquantum, si voluntati proponatur summum bonum, et ipsa actum circa ipsum summum bonum eliciat, talis actus necessario est prosecutio, non autem fuga. In patria autem est necessarius etiam quoad exercitium actus: inquantum voluntas videntis divinam essentiam clare, necessario elicit actum amoris et fruitionis circa ipsam. Unde iste actus, quantum ad illud quod habet naturalitatis et necessitatis, habet Deum pro principali causa, non autem voluntatem nostram, nisi sicut dictum est.

Ex parte etiam intellectus, oportet devenire ad aliquem primum actum naturalem. Licet enim volitionem eorum quae sunt ad finem, praecedat consilium et inquisitio; et

tale consilium praecedat volitio finis et consilii et inquisitionis, inquantum libere consiliamur: quia tamen voluntas non fertur in bonum nisi sit cognitum et apprehensum per intellectum, ideo necesse est esse aliquem actum intellectus qui omnem actum voluntatis praecedat, et per consequens sit naturalis, utpote nullo modo a voluntate procedens. Unde et istum actum oportet referre in Deum sicut in causam proximam principalem, ut dictum est de actu voluntatis.

2. Quis autem sit iste actus: – videtur dicendum quod sunt illae cognitiones, sive complexae sive incomplexae, quas absque electione, sed naturali inclinatione intellectus elicimus, praesente aliquo obiecto in intellectu: aut a principio, cum primum incipimus uti ratione et intellectu; aut cum primum incipimus de aliquo cognoscibili et appetibili considerare. Rationabile enim videtur ut ex phantasmatibus et intellectu agente agentibus in intellectum possibilem, moveatur naturaliter intellectus ad alicuius cognitionem ante omnem electionem et ante omnem volitionem: cum non sit processus in infinitum in cognitionibus intellectus ordinatis, et oporteat ad aliquam devenire cognitionem quae a voluntate non imperetur, et per consequens mere naturalis sit.

Haec autem dixerim, non quia alio modo Deus non possit intellectum et voluntatem movere ad aliquam operationem quam dando illi naturam ad quam de necessitate sequitur talis operatio, positis iis quae ex parte intellectus et voluntatis requiruntur, – posita scilicet specie intelligibili in intellectu; et bene dispositis viribus interioribus apprehensivis; et posito appetibili in esse intellecto, quo obiectum voluntatis fit in actu – sed quia iste est modus conveniens naturae intelligibili, secundum quem eius operationes tandem habent reduci ad aliquos primos actus, qui sunt in Deum tanquam in principalem causam referendi.

3. Est autem et alius modus quo Deus aliquando intellectum et voluntatem movet, non ex naturali inclinatione propriae naturae secundum se, sed ex sola motione qua applicat intellectum ad intelligendum et considerandum aliquod obiectum, et voluntatem ad aliquid volendum movet. Qui quidem actus, licet non dicatur naturalis tanquam naturae principia consequens, dicitur tamen naturalis inquantum fit virtute superioris naturae dantis omnibus et esse et operationem: est enim unaquaeque natura disposita ad obediendum primae omnium causae.

IV. Ex his patet vanas esse rationes Henrici, a Capreolo recitatas, II *Sent.*, d. xxv *, quibus arguit primum motum voluntatis non esse a Deo. Tum videlicet quia secundum generalem administrationem Deus omnia movet: non tamen dicuntur motus aliorum esse a Deo, nisi sicut a causa universali.

* Art. II, § II, p. 238 (Turon. 1903).

Tum quia tunc voluntas non esset libera et domina suorum actuum.

2. Ad primum enim patet quod non est eadem ratio de voluntate, et de aliis. Quia motus aliarum rerum habent aliquas causas particulares, in quas referri habent: sicut motus gravium et levium refertur in generantem, a quo principium formale motus acceperunt. Motus autem naturalis intellectus et voluntatis, quo dicitur creatura intellectualis naturaliter intelligere et velle, non habet aliquam causam principalem proximam nisi Deum: quia ipse solus est causa proxima et immediata naturae intellectualis, ad quam huiusmodi operationes naturaliter consequuntur, modo exposito, sicut motus deorsum ad formam gravitatis. Ideo motus naturales aliarum [rerum] non ita sunt Deo attribuendi sicut motus intellectus et voluntatis.

Ad secundum etiam patet quod non est inconveniens voluntatem non esse liberam et dominam respectu omnium suorum actuum. Ad actus enim ad quos naturaliter et necessario inclinatur a Deo, non habet libertatem, inquantum naturales sunt et necessarii: et secundum illos, ut sic, non meretur et demeretur. Sed habet alios actus liberos: eos videlicet ad quos ipsam movet Deus non tanquam necessario volentem, sed libere; sicut sunt actus circa ea quae sunt ad finem sine quibus finis haberi potest; sicut etiam est actus circa ultimum finem in via quantum ad eius exercitium.

3. Mens ergo rationis est quod oportet devenire ad aliquam primam cognitionem intellectus, quam nullum consilium et nulla volitio praecedit quae sit eius causa. Et huius cognitionis causa est Deus, qui dedit talem naturam intellectui ut in talem cognitionem, praesente obiecto in intellectu, et bene dispositis phantasmatibus, tendat necessario. Similiter oportet devenire ad aliquem actum voluntatis quem nullus alius actus voluntatis, neque aliquod consilium, praecedit ut causa. Et ipsius Deus est causa, qui voluntati dedit naturalem inclinationem in illum actum, aut quantum ad exercitium, aut quantum ad specificationem.

V. Circa ipsam conclusionem, quae ponit Deum esse causam actuum voluntatis, dubitatur ex Scoto, xxxvii dist. II *Sent.*, in 2° quaesito *. Primo. *Nulla potentia habet perfecte in sua potestate effectum qui non potest causari ab ea immediate, nec ab aliqua causa cuius causatio non * est in potestate illius potentiae: quia quod habet perfecte effectum in sua potestate, potest se solo in illum, vel causatio cuiuslibet concurrentis est in eius potestate. Sed causatio Dei non est in potestate voluntatis creatae. Ergo, si Deus necessario concurrat immediate ut causa, scilicet immediata, respectu volitionis creatae, voluntas creata non habet plene in sua potestate illam volitionem.* Hoc est falsum. Ergo etc.

* Fol. 74 v, a (Ven. 1497).

* Vox *non* omittenda videtur.

Confirmatur. *Quia quod ab alio determinatur ad aliquid, non habet perfecte illud in sua potestate.*

Secundo. *Illud non est contingens propter habitudinem sui ad aliquam causam ad cuius eventum causa superior est determinata, cuius causae determinationem necessario sequitur determinatio omnium causarum inferiorum. Sed si voluntas divina est causa immediata meae volitionis, iam est aliqua causa determinata respectu eius, scilicet voluntas Dei. Et determinationem eius necessario concomitatur determinatio voluntatis meae respectu eiusdem. Igitur illud velle non est contingens.* Hoc est falsum. Ergo etc.

Tertio. *Cum Deus sit causa prior voluntate, quaeritur an in illo priori signo Deus causet immediate rectitudinem perfectam in velle: an non? Si primum, sequitur quod voluntas in secundo signo non peccat: quia non causat in effectu oppositum eius quod prima causa causat. Si secundum, idem sequitur: quia non potest in velle rectum; non habendo autem velle rectum, si habere non potest, non peccat.* Sequitur ergo quod voluntas peccare non potest.

Quarto. *Tunc Deus esset totalis causa volitionis. Ergo voluntas nullam haberet causalitatem supra volitionem: quia cum totali causa alicuius nihil aliud potest causare in eodem genere causae.*

Quinto. *Aliqua est totalis causa sui effectus. Ergo etiam voluntas. Ergo Deus non causat immediate volitionem.*

VI. Ad omnia ista argumenta patet faciliter responsio ex iis quae superius in primo libro de scientia et voluntate sunt determinata *. Veruntamen, ut etiam magis eorum inefficacia constet: supposito bono intellectu conclusionis, scilicet quod Deus immediate causat actum voluntatis immediatione virtutis, non autem immediatione suppositi, sicut et de actibus aliarum virtutum superius * est ostensum; voluntas autem causat ipsam volitionem immediate immediatione suppositi, non autem immediatione virtutis: – dicitur ad primum, quod habere perfecte in sua potestate effectum dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia illum potest producere et non producere, et a nulla alia causa dependentiam habet in illius effectus productione. Et sic neque voluntas, neque quaecumque alia causa creata, habet effectum perfecte in sua potestate: quia omnis causa creata necessario dependet a prima causa, sicut in essendo, ita et in causando. – Alio modo, quia potest producere effectum et non producere, supposita prima causa a qua dependet; et a nulla causa ad producendum aut ad non producendum necessitatur. Et sic conceditur quod voluntas habet perfecte in sua potestate volitionem suam. Et ad hunc sensum, negatur maior. Stant enim simul quod aliqua causa secunda, secundum se et absolute, possit producere et non producere effectum; et tamen causatio alterius superioris causae non sit in eius potestate. Quia, ut in superioribus *

* Cap. LXIV sqq.

* Cap. LXX, cum Comment.

* Lib. I, cap. LXXXV.

est ostensum, stat libertas secundae causae cum necessitate immutabilitatis, sive cum necessitate suppositionis primae causae.

Ad probationem, negatur assumptum. Non enim oportet ut quod habet in potestate suum effectum, illum se solo omnino possit efficere: sed sufficit ut se solo tanquam proximo agente possit illum efficere. Nec etiam exigitur ut causatio cuiuslibet concurrentis sit in eius potestate: sed sufficit ut in eius potestate sit causatio causae concurrentis sui ordinis, quae scilicet sit causa proxima.

Ad confirmationem, patet per idem. Quia potest aliquid determinari ab alio ad effectum, et tamen habere illum in sua potestate, secundo modo superius dicto: eo quod causa prima movet unamquamque causam secundam ad suum effectum secundum conditionem ipsius causae secundae; causam enim non potentem deficere sic ad suum effectum determinat ut ipsum necessario absolute producat; causam autem quae deficere potest, ita determinat ut tamen absolute deficere possit in producendo.

(* Num. v, *Secundo.*) VII. Ad secundum * dicitur primo, quod utique non dicitur aliquis effectus contingens in ordine ad voluntatem nostram tanquam ad primam radicem contingentiae et libertatis: sed in ordine ad sapientiam et voluntatem divinam, ut superius * (* Lib. I, loc. cit.) est ostensum; inquantum scilicet Deus determinavit aliqua quidem evenire necessario, et istis dedit causas necessarias; alia vero evenire contingenter, et istis dedit causas contingentes.

2. Dicitur secundo, quod maior est falsa de causa superiori quae est determinata non necessario absolute, sed voluntarie; et est causa effectus aliarum causarum tam secundum esse, quam secundum modum necessitatis aut contingentiae. Isto enim modo Deus est causa determinata ad productionem creaturarum: quia videlicet libere se determinavit ad ipsarum productionem, cum posset absolute oppositum determinare, modo in superioribus * (* Ibid.) ostenso, licet ista determinatio sit necessaria necessitate immutabilitatis. Item determinavit ut talis effectus necessario, talis vero contingenter eveniat, et eius determinationem sequitur determinatio omnium causarum: quia videlicet effectus quos determinavit per istas causas evenire necessario, ipsae causae necessario producunt; illos vero quos determinavit per illas causas contingenter et libere evenire, ipsae causae efficiunt contingenter. Cum ista tamen contingentia absoluta effectus in ordine ad suam causam proximam, superius * (* Ibid.) est ostensum stare necessitatem suppositionis, qua dicitur effectus contingens evenire necessario et infallibiliter, supposito quod Deus velit illum evenire voluntate consequente et voluntate completa.

(* Num. v, *Tertio.*) VIII. Ad tertium * dicitur quod non datur ex parte rei aliquod signum prius in quo Deus, ante ipsam voluntatem, producat volitionem nostram. Si autem sit sermo de prioritate secundum nostrum modum intelligendi: – dicitur quod in illo priori in quo intelligimus volitionem quae est peccatum terminare actionem divinam antequam a voluntate producatur, Deus dat volitioni perfectam bonitatem quae nata est sibi convenire secundum suam entitatem absolutam, et in ordine ad Deum; non autem illam quae nata est sibi convenire inquantum ab humana voluntate procedit. – Cum infertur ex utroque membro quod tunc voluntas in secundo signo non peccat, negatur consequentia.

Ad primae consequentiae probationem, dicitur quod illa deformitas quae convenit actui volitionis ut a voluntate humana dependet, non opponitur bonitati et rectitudini quam Deus in illo actu causat, sed rectitudini quam causat humana voluntas. Bonitas enim naturae et in ordine ad Deum, et malitia moralis, quae sumitur ex ordine ad voluntatem creatam, non opponuntur: immo unum fundatur in alio. Sed bene opponuntur bonitas ex voluntate humana, et malitia ex eadem proveniens, circa eundem actum.

Ad secundae consequentiae probationem, negatur quod, secundum istam intellectus considerationem, non possit voluntas in aliquid quod causa prior in primo signo non produxit. Immo potest in rectitudinem quae nata est convenire ut a voluntate humana producitur: talis enim bonitas est habitudo ad regulas divinas et regulas rationis, secundum quas debet humana voluntas regulari. Non inconvenit autem actum aliquam habitudinem habere secundum quod procedit ab humana voluntate, quam non habet secundum quod a Deo procedit: quia non producit ipsum actum volitionis nostrae tanquam per ipsum formaliter volens, sicut voluntas humana.

IX. Ad quartum * (* Num. v, *Quarto.*) dicitur quod *causa totalis* potest dupliciter accipi. Uno modo, pro causa quae se sola operatur, omnemque aliam causam excludit. Et tunc negatur antecedens. Quamvis enim Deus actum voluntatis producat immediate, non tamen est isto modo causa totalis: immo secum assumit ipsam voluntatem ad causationem illius actus. Sic autem est causa totalis eorum quae per creationem producit: quia in creatione nullam creatam causam assumit. – Alio modo, pro causa sufficiente in suo ordine. Et tunc negatur consequentia. Cum causa enim sufficienti in uno ordine stat causa sufficiens alterius ordinis. Et sic cum causalitate primae causae stat causalitas alterius causae tanquam causae proximae.

2. Per hanc distinctionem patet solutio ad quintum *. (* Ibid.) Nam si accipiatur totalis causa primo modo, sic antecedens est falsum: nulla enim causa creata potest agere non concurrente prima causa; et sic nulla est causa totalis isto modo. Si autem accipiatur secundo modo, negatur ultima consequentia. Licet enim voluntas sit causa sufficiens suae volitionis tanquam causa proxima, non tamen excluditur quin Deus ad illam tanquam proxima causa concurrat.

CAPITULUM NONAGESIMUM

A 66v b 10.

QUOD ELECTIONES ET VOLUNTATES HUMANAE SUBDUNTUR DIVINAE PROVIDENTIAE.

Ex quo patet quod oportet etiam voluntates humanas et electiones divinae providentiae subditas esse.

Omnia enim quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit. Cum igitur ipse sit causa electionis et voluntatis nostrae * (* Cap. praec.), electiones et voluntates nostrae divinae providentiae subduntur.

Amplius. Omnia corporalia per spiritualia administrantur, sicut superius * (* Cap. LXXVIII.) est ostensum. Spiritualia autem agunt in corporalia per voluntatem. Si igitur electiones et motus voluntatum

6 electiones EG*b*; et (etiam Z) electiones.

intellectualium substantiarum ad Dei providentiam non pertinent, sequitur quod etiam corporalia ipsius providentiae subtrahantur. Et sic totaliter nulla erit providentia.

Item. Quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordine, in quo bonum universi consistit. Unde Aristoteles, in II *Phys.**, arguit antiquos philosophos, qui ponebant casum et fortunam in constitutione caelestium corporum, non autem in inferioribus rebus. Substantiae autem intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Si ergo substantiae corporales, quantum ad suas substantias et actiones, cadunt sub ordine providentiae, multo magis substantiae intellectuales.

* Cap. IV, 6 sqq; s. Th. l. 7.

Praeterea. Ea quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: nam eis mediantibus etiam alia ordinantur in finem. Actiones autem substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum, sicut supra* ostensum est. Magis igitur cadunt actiones intellectualium substantiarum sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum.

* Capp. XXV, LXXVIII.

Adhuc. Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: in hoc enim praecipue consistit amor, quod *amans amato bonum velit**. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt. Hoc autem et Sacra Scriptura docet in Psalmo*, dicens, *Custodit Dominus omnes diligentes se;* et etiam Philosophus tradit, in X *Ethicorum**, dicens quod Deus maxime curat de his qui diligunt intellectum, tanquam de suis amicis. Ex quo etiam habetur quod maxime substantias intellectuales amet. Sub eius igitur providentia cadunt earum voluntates et electiones.

* II *Rhet.*, IV, 2.
* Ps. CXLIV, 20.
* Cap. VIII, 13; s. Th. l. 13.

Amplius. Bona interiora hominis, quae ex voluntate et actione dependent, sunt magis propria homini quam illa quae extra ipsum sunt, ut adeptio divitiarum, vel si quid aliud est huiusmodi: unde per haec homo dicitur esse bonus, non autem per illa. Si igitur electiones humanae et voluntatis motus non cadunt sub divina providentia, sed solum exteriores proventus, verius erit quod res humanae sint extra providentiam, quam quod providentiae subsint. Quod quidem ex persona blasphemantium inducitur, *Iob* XXII[14], *Circa cardines caeli considerat, nec nostra considerat;* et Ezech. IX[9], *Dereliquit Dominus terram, Dominus non videt;* et *Thren.* III[37], *Quis est iste qui dixit ut fieret, Domino non iubente?*

Videntur autem quaedam in Sacra Doctrina secundum praedictam sententiam sonare. Dicitur enim *Eccli* XV[14]: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit illum in manu consilii sui.* Et infra*: *Proposuit tibi aquam et ignem: ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum: quod placuerit ei, dabitur illi.* Et *Deut.* XXX[15]: *Considera quod hodie proposuerit in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum.* – Haec autem verba ad hoc inducuntur ut hominem esse liberi arbitrii ostendatur: non ut eius electiones a divina providentia subtrahantur.

* Vers. 17, 18.

Et similiter quod Gregorius Nyssenus dicit, in libro quem *de Homine* fecit*, *Providentia est eorum quae non sunt in nobis, non autem eorum quae sunt in nobis;* et Damascenus, eum sequens, dicit in secundo libro*, quod *ea quae sunt in nobis Deus praenoscit, sed non praedeterminat*, exponenda sunt ut intelligantur ea quae sunt in nobis divinae providentiae determinationi non esse subiecta *quasi ab ea necessitatem accipientia.*

* Lib. VIII, *de Prov.*, c. IX (Colon. 1537). - Migne. *Nemesius, de Nat. Hom.*, c. XLIV, (P. G. XL, col. 813).
* *De Fide Orth.*, II, XXX.

---

1 intellectualium] spiritualium EG*b*. 2 quod *hic* EGP; *post* etiam. 6 ordine X; ordinem. 9 in constitutione] institutione EG. 22 igitur] enim EG. 23 qua *vel* quo A; qua *omnes.* 29 magis] tanto magis DP. 31 custodit *hic* A *solus; post* Dominus 32 tradit *hic* EG*b*; *post* Ethicorum. 36 amet EG; amat.

2 actione] ratione D, electione Pc. 3 homini EG*b;* hominis. 5 per haec A *solus*; per hoc X, per illa EG*b*Pc, per ista *ceteri.* 6 per illa] per ista EG*b*Pc. 8 solum] etiam BF, etiam solum H. 9 sint] sunt D*b*P. 11 blasphemantium] blasfemantur B, blasfemant CFH, blasphemantis D, blasphemanter N, blasfema W. 12 considerat A *solus, sed credo praeter intentionem pro* perambulat, *quod omnes.* 13 Dominus *alt. loco*] et Dominus YPc. 16 Sacra Doctrina G*b*; Sacra Scriptura E, Doctrina Sacra *ceteri.* 20 Proposuit] Posuit NZ, Apposuit *cd*, Apposui DSG*b*P. quod EsG*b*Pc*;* quodcumque. 23 proposuerit] proposuerim *b*Pc. 24 e contrario E; e converso. 26 hominem... ostendatur A *solus;* homines... ostendantur. 27 eius] eorum *b*P*d; cf. var. praeced.* 36 providentiae EG; *om.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod humanae electiones neque corporibus caelestibus subduntur, neque substantiis intellectualibus creatis, sed soli Deo, vult ulterius ostendere illas divinae providentiae subiectas esse*. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, removet quasdam instantias*.

* Cf. Comment. cap. LXXXIV, init.
* Num. IV.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Deus est causa electionis et voluntatis nostrae. Ergo electiones et voluntates nostrae eius providentiae subduntur. – Probatur consequentia. Quia omnia quae Deus agit, ex ordine providentiae suae agit.

Secundo. Nisi sic esset, sequeretur quod corporalia a divina providentia subtraherentur; et sic totaliter nulla esset providentia. – Probatur sequela. Quia omnia corporalia per spiritualia administrantur; et spiritualia agunt in corporalia per voluntatem.

Adverte quod Sanctus Thomas in hac ratione propositum suum extendit, probans non solum humanas electiones, sed etiam aliarum substantiarum intellectualium volitiones divinae providentiae subdi. Hoc autem facit quia tam substantiae separatae quam animae humanae, in hoc quod intellectuales substantiae creatae sunt, inquantum huiusmodi, unius ordinis sunt, uniusque conditionis.

Fundamentum autem huius rationis est, quia quod non habet providentiam de administratore aliquarum rerum quoad actum quo illas administrat, neque etiam de ipsis rebus administratis providentiam habet. Ordo enim effectus consequitur suae causae intentionem et actionem. Ideo sequitur, si Deus non habet providentiam de actibus voluntatis, quibus creatura spiritualis corporalia administrat ipsos ordinando ad suos fines, quod neque corporalium providentiam habebit.

II. *Tertio.* Substantiae intellectuales sunt nobiliores substantiis corporalibus. Ergo, si ista quantum ad suas substantias et actiones cadunt sub ordine divinae providentiae, multo magis et illa. – Probatur consequentia.

Quia quanto aliqua sunt nobiliora in universo, tanto oportet quod magis participent ordinem *, in quo bonum universi consistit. Declaratur auctoritate Philosophi, reprehendentis antiquos philosophos, II *Phys.*, text. 44, quod casum et fortunam in superioribus, non autem in inferioribus ponerent.

* Vid. text. et var.

Quarto. Actiones substantiarum intellectualium propinquius ordinantur in Deum sicut in finem, quam actiones aliarum rerum, ut est ostensum superius. Ergo magis cadunt sub ordine providentiae, qua Deus omnia in seipsum ordinat, quam actiones aliarum rerum. – Probatur consequentia. Quia quae sunt propinquiora fini, magis cadunt sub ordine qui est ad finem: cum etiam alia eis mediantibus ordinentur ad finem.

Ad evidentiam huius ultimae propositionis, considerandum est quod, sicut est ordo in causis efficientibus, ita et in causis finalibus ordo invenitur. Sicut enim in causis efficientibus id quod est immediatum primae causae, in comparatione ad ipsam habet rationem moti, in comparatione autem ad inferiora habet rationem moventis, et mediante ipso inferius a prima causa movetur; ita in causis finalibus quod est proximum ultimo fini, in comparatione ad ultimum finem habet rationem ordinati ad finem, in comparatione autem ad remotiora a fine habet rationem finis, et mediante ipso alia ordinantur ad finem ultimum. Sicut, quia evacuatio cholerae propinquior est sanitati inducendae quam sumptio medicinae, ideo cholerae evacuatio, quae ordinatur ad sanitatem sicut ad finem, est finis sumptionis medicinae, et ipsa sumptio medicinae ordinatur mediante illa evacuatione ad sanitatem: sumit enim aliquis medicinam propter sanitatem consequendam, inquantum per ipsam putat evacuandam choleram. Et sic patet quod, mediantibus iis quae sunt fini propinquiora, alia ad finem ordinantur.

In proposito vero, aliae creaturae ordinantur ad Deum sicut ad finem mediantibus substantiis intellectualibus, quia non manifestant divinam bonitatem nisi inquantum prius perfectiones substantiarum intelligibilium aliquo modo manifestant, in quibus maxime divina bonitas manifestatur: superiora enim in entibus sunt quodammodo inferiorum exemplaria, excedentia tamen.

III. *Quinto*. Quanto magis Deus aliqua amat, tanto magis sub eius providentia cadunt. Sed Deus substantias intellectuales maxime amat. Ergo etc. – Maior probatur. Quia gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: cum in hoc praecipue consistat amor, quod amans amato bonum velit. Confirmatur auctoritate Psalmi: *Dominus custodit* etc. – Minor et maior simul auctoritate Aristotelis, X *Ethic.*, probatur.

Sexto. Si solum exteriores proventus cadunt sub providentia, et non humanae electiones, sequitur quod verius erit res humanas esse extra providentiam quam quod providentiae subsint. Sed hoc ex persona blasphemantium inducitur *Iob* XXII, et *Ezech.* IX, et *Thren.* III. Ergo etc. – Probatur assumptum. Quia bona interiora hominis, quae ex voluntate et electione dependent, sunt magis propria hominis quam illa quae extra ipsum sunt. Cuius signum est, quod per illa homo dicitur esse bonus, non autem per ista.

IV. Quantum ad secundum, removet Sanctus Thomas quasdam instantias *. Prima est, quia *Eccli.* XV, et Deut. XXX, videtur dici quod *Deus hominem sibi ipsi relinquat.*

* Cf. init. Comment.

Sed inquit Sanctus Thomas quod verba illa inducuntur, non ut hominum electiones a divina providentia subtrahantur, sed ut liberi esse arbitrii ostendantur.

2. Secunda est, quia et Gregorius Nyssenus, in libro *de Homine*, et Damascenus, in secundo libro, videntur dicere quod *ea quae sunt in nobis divinae providentiae non subsint.*

Sed respondet quod nihil aliud intendunt quam quod ea quae in nobis sunt, a divina determinatione * necessitatem non recipiunt.

* Vid. text. et var.

Ad huius evidentiam, considerandum est, ex iis quae habentur *Verit.*, q. v, a. 5, quod, licet omnia creata divinae subdantur providentiae, diversimode tamen hoc convenit substantiis intellectualibus et aliis. Ceterae enim creaturae sic cadunt sub divina providentia quod sunt provisae tantum et ordinatae. Substantiae autem intellectuales sic sub ipsa cadunt quod non solum provisae sunt et ordinatae, sed etiam sunt providentes et ordinantes et seipsas et alia. Quia vero ipsae non sunt providentiae finis, sed etiam in Deum ordinantur sicut in finem, in tantum sunt ordinatae in quantum rectitudinem suae providentiae ex regula divina sortiuntur. Et quia quod non est sibi ipsi regula, sed per regulam extrinsecam in suo opere dirigi habet, potest aliquando in operando a rectitudine deficere, ideo sic cadunt sub divina providentia substantiae intellectuales ut in opere suae providentiae deficere possint et peccare: et per consequens in suis operibus libertatem habent. Et ideo ex hoc quod eorum electiones et volitiones sub divina providentia cadunt, non sequitur quod ab illa necessitatem sic vel sic eligendi habeant.

CAPITULUM NONAGESIMUM PRIMUM

A 67 r a 27.

QUOMODO RES HUMANAE AD SUPERIORES CAUSAS REDUCANTUR.

Ex his ergo quae supra ostensa sunt, colligere possumus quomodo humana ad superiores causas reducuntur, et non aguntur fortuito.

Nam electiones et voluntatum motus immediate a Deo disponuntur *. Cognitio vero humana ad intellectum pertinens a Deo mediantibus angelis ordinatur *. Ea vero quae ad corporalia pertinent, sive sint interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus angelis et caelestibus corporibus dispensantur *.

* Cap. LXXXV sqq.

* Cap. LXXIX.

* Cap. LXXVIII, LXXXII.

Huius autem ratio generaliter una est. Nam oportet omne multiforme, et mutabile, et deficere potens, reduci sicut in principium in aliquod uniforme, et immobile, et deficere non valens. Omnia autem quae in nobis sunt, inveniuntur esse multiplicia, variabilia, et defectibilia.

Patet enim quod electiones nostrae multiplicitatem habent: cum in diversis et a diversis diversa eligantur. Mutabiles etiam sunt: tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine; tum etiam propter mutationem rerum quae nos extra circumstant. Quod autem defectibiles sint, hominum peccata testantur. – Divina autem

3 superiores] superies A *casu*, inferiores αDN. causas *hic* A *solus; post* reducuntur. 5 voluntatum motus EG; voluntates. 3 immobile] immutabile sGPc. 9 ultimo *hic* A *solus; post* fine.

voluntas uniformis est, quia unum volendo, omnia alia vult; et immutabilis et indeficiens; ut in Primo ostensum est *. Oportet ergo omnium voluntatum et electionum motus in divinam voluntatem reduci. Non autem in aliquam aliam causam: quia solus Deus nostrarum voluntatum et electionum causa est *.

* Cap. xiii, lxxv.

* Cap. lxxxv sqq.

Similiter autem intelligentia nostra multiplicationem habet: quia ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus. Est etiam mutabilis: quia ex uno in aliud discurrendo procedit, ex notis ad ignota proveniens. Est etiam defectibilis, propter permixtionem phantasiae et sensus: ut errores hominum ostendunt. – Angelorum autem cognitiones sunt uniformes: quia ab ipso uno veritatis fonte, scilicet Deo, accipiunt veritatis cognitionem *. Est etiam immobilis: quia non discurrendo ab effectibus in causas, aut e converso, sed simplici intuitu puram veritatem de rebus intuentur *. Est etiam indefectibilis: cum ipsas rerum naturas seu quidditates intueantur per seipsas *, circa quas non potest intellectus errare, sicut nec sensus circa propria sensibilia. Nos autem quidditates rerum ex accidentibus et effectibus coniectamus. Oportet ergo quod nostra intellectualis cognitio reguletur per angelorum cognitionem.

* Cap. lxxx.

* Lib. II, cap. xcvi sqq.

* Ibid.

Rursus, de corporibus humanis, et exterioribus quibus homines utuntur, manifestum est quod est in eis multiplicitas commixtionis et contrarietatis; et quod non semper eodem modo moventur, quia motus eorum non possunt esse continui; et quod defectibilia sunt per alterationem et corruptionem. – Corpora autem caelestia sunt uniformia, utpote simplicia et absque omni contrarietate existentia. Motus etiam eorum sunt uniformes, continui, et semper eodem modo se habentes. Nec in eis potest esse corruptio aut alteratio. Unde necessarium est quod corpora nostra, et alia quae in usum nostrum veniunt, per motus caelestium corporum regulentur.

---

2 alia vult... ostensum est. pA *habebat:* alia vult, est etiam immutabilis quia nihil vult est ultimo fini coniuncta qui est *etc.*; *expunguntur prius* nihil vult *et tunc sequentia* (*cf.* pA); *margo habet*: et immutabilis et indeficiens ut in Primo ostensum est; *patet verba* est etiam immutabilis quia *solo casu non deleta fuisse; ideo ea omittimus cum omnibus.* indeficiens A *solus*; est *addunt.* in Primo *hic* W; *post* ostensum est. 3 Oportet ergo EGY*b*P*c*; Oportet CH, ergo oportet BDFNXZ, ergo necesse est W. 11 mutabilis] immutabilis αN. 18 in causas] in causis αNY*b*. 21 intueantur EG*b*P*c*; intuentur.

3 Nos] non *cd.* 4 coniectamus A *solus*; cōictamus X, coniecturamus *b*, cognoscimus DY, cognoscamus ZP, communicamus *ceteri.* 8 quod est in eis multiplicitas EG*b*P*c*; in eis esse (esse *om* Z) multiplicitas (multiplicitatem W) 9 contrarietatis et EG*b*P*c*; contrarietatis eo Y, contrarietatis N, contrarietatis esse et *ceteri.* 14 et absque EGX*b*; absque. 17 aut EG*b*; vel. 20 motus EG*b*; motum.

Commentaria Ferrariensis

Ex iis quae praedicta sunt, tria infert Sanctus Thomas corollaria *.

* Cf. Comment. cap. lxxxiv, init. - Vide cap. xcii, xciii.

I. Primum est, quod *Humana non aguntur fortuito, quasi scilicet a nullo ordinata et intenta: sed sic ad superiores reducuntur causas, quod electiones et voluntates immediate a Deo disponuntur; cognitio intellectualis a Deo mediantibus angelis ordinatur; corporalia vero, sive interiora sive exteriora, in usum hominis venientia, a Deo mediantibus angelis et caelestibus corporibus dispensantur.*

2. Licet autem ista ex praecedentibus manifesta sint, omnia tamen unica ratione simul probat. Et arguit sic. Omne multiforme, mutabile, et deficere potens, oportet reduci sicut in principium in aliquod uniforme, et immutabile *, et deficere non valens. Sed omnia quae in nobis sunt, inveniuntur multipliciter, variabilia, et defectibilia: illa vero alia opposito modo se habent. Ergo etc.

* Vid. text. et var.

Probatur minor quoad omnes partes. Quoad electiones nostras quidem probatur, quia in diversis et a diversis diversa eliguntur, et multipliciter habentur: cum et mutabiles sint; – tum propter animi levitatem, qui non est firmatus in ultimo fine; tum propter mutationem rerum quae nos circumstant – et, ut peccata testantur, sint defectibiles. – Divina autem voluntas, quia volendo unum omnia vult, uniformis est, et est immutabilis et indeficiens, ut superius est ostensum.

Quoad intelligentiam vero nostram probatur, quia, cum ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregemus, ipsa multiplicitatem habet. Et cum ex uno in aliud discurrendo procedamus, est mutabilis. Propter permixtionem quoque phantasiae et sensus, defectibilis est: ut errores hominum ostendunt. – E contrario vero angelorum cognitio, cum ab uno fonte veritatis, scilicet Deo, cognitionem accipiant, est uniformis. Cum autem non discurrant, sed puram veritatem simplici intuitu intueantur, est immobilis. Cum vero ipsas rerum quidditates per seipsas intueantur, circa quas non potest intellectus errare, est indefectibilis.

Quo vero ad corporalia humana manifestatur, quia in ipsis est multiplicitas commixtionis et contrarietatis; et non semper eodem modo moventur, cum motus eorum non possint esse continui; et per alterationem et corruptionem deficere possint. – E contrario autem corpora caelestia sunt simplicia et absque omni contrarietate; et motus eorum sunt continui et semper eodem modo se habentes: nec in eis potest esse corruptio vel alteratio, scilicet corruptiva.

3. Adverte, cum dicitur quod *ex multis sensibilibus veritatem intelligibilem quasi congregamus,* quod ly *quasi* potest accipi *similitudinarie,* ratione ly *congregamus.* Non enim proprie congregamus veritatem ex sensibilibus: cum ipsa veritas non sit in sensibilibus formaliter, sed in intellectu. Dicimur tamen similitudinarie congregare, tanquam ibi praeexistat veritas, quia, licet formaliter veritas in ipsis non existat, praeexistit tamen in ipsis originaliter et fundamentaliter. – Potest etiam accipi *tanquam expressivum veritatis.* Quia ita est, quod aggregatio multarum veritatum in intellectu nostro ex multis sensibilibus originatur et causatur.

II. Circa secundam partem corollarii, cum dicitur *cognitionem nostram intellectualem a Deo mediantibus angelis ordinari,* advertendum est quod non sic est hoc intelligendum quasi cognitio angelica sit causa productiva intellectionis nostrae, tanquam agens immediate in intellectum, quo modo Deus est causa humanae electionis agendo in voluntatem: sed ad hunc sensum intelligitur, ut haberi potest ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. cxiii, a. 1; et II *Sent.*, d. xi *, quod, cum homines per divinam providentiam ad beatitudinem supernaturalem ordinentur; suam autem providentiam in inferiora Deus per superiora exequatur: homines, qui inferiores sunt ad angelos, ad boni sui consecutionem per angelos movet. Nam quia multipliciter homo in rebus agendis variari et deficere potest, ideo data est a Deo hominibus angelorum custodia, per quos ad bonum regulentur et dirigantur ac instruantur.

* Qu. 1, a. 1.

Haec autem instructio, ut habetur II *Sent.*, ubi supra, ad ult.; et *de Verit.*, q. XI, a. 3, fit secundum quod disponunt et illustrant phantasmata, quibus homo utitur in intelligendo, ut ex illis rectam cognitionem accipiat; et suo etiam lumine intellectuali lumen intellectus humani confortant, ut vigorosius sit ad veritatem percipiendam. Unde *cognitionem humanam ordinari et regulari per cognitionem angelicam,* est ipsum angelum modis dictis instruere hominem, et docere ipsum de iis quae ipse angelus novit.

2. Sed resultat ex iis dubium. Sicut enim per angelos regulantur homines quoad cognitionem, ita regulantur quoad affectum, ut patet locis praeallegatis. Ergo, sicut reducitur cognitio humana in cognitionem angelicam tanquam in sui regulam, ita et volitio humana reducenda est in volitionem angelicam sicut in regulam. Ergo male ista duo dividit et separat Sanctus Thomas, cognitionem in angelos referens, electionem autem in Deum.

Respondetur quod electio dupliciter regulari potest: uno modo, tanquam a fine et forma; alio modo, tanquam ab agente et efficiente. Primo modo, regulatio electionis pertinet etiam ad angelos, inquantum instruunt hominem circa cognitionem de agendis: dictum est enim superius * quod bonum cognitum movet voluntatem per modum finis et formae, et quod substantiae separatae movent voluntatem per modum persuadentis. Non autem secundo modo ad ipsos pertinet regulare, sed hoc modo regulare electionem est solius Dei, qui solus, cum voluntate humana, est causa nostrarum electionum. Quia ergo hic intendit Sanctus Thomas ostendere quomodo res humanae ad superiores causas efficientes reducuntur; et regulare electionem per modum efficientis est solius Dei; regulare vero intellectionem effective est etiam angelorum, inquantum effective illuminant intellectum et phantasmata, quae effective intellectum ad cognitionem movent: ideo unum retulit in angelos tanquam in invariabilem regulam, alterum vero retulit in Deum.

* Cap. LXXXVIII.

III. Circa illud quod dictum est, *cognitionem angelorum esse indefectibilem,* attendendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LVIII, a. 5; et in Qu. *de Malo*, q. XVI, a. 6, quod hoc intelligendum est de cognitione ipsorum circa ea quae ab ipsis naturaliter cognosci possunt: non autem de ipsorum cognitione ut ad supernaturalia se extendit. Circa enim huiusmodi errare possunt et deficere, eorum natura considerata: licet angeli beati circa illa etiam non decipiantur neque errent; quia, *cum voluntas eorum sit regulata, non applicant intellectum ad iudicandum de iis quae eorum facultatem excedunt.*

2. Circa id quod dicitur, *cognitionem angeli esse immobilem,* advertendum quod illud non sic est intelligendum quasi in cognitione angeli nulla sit successio: cum enim ostensum sit in praecedentibus * quod non omnia simul cognoscunt, necesse est in ipsis successionem esse, secundum quod cognoscunt diversa. Sed intelligitur de immobilitate opposita discursui intellectus nostri: ut enim hic dicitur, et ostensum est superius *, non discurrunt a notis ad ignota, sed causam et effectum, principium et conclusionem, uno actu apprehendunt et intuentur.

* Lib. II, cap. CI.

* Ibid. cap. XCVI sqq.

CAPITULUM NONAGESIMUM SECUNDUM

A 67r b 36.

QUOMODO DICITUR ALIQUIS BENE FORTUNATUS, ET QUOMODO ADIUVATUR HOMO EX SUPERIORIBUS CAUSIS.

Ex his autem apparere potest quomodo aliquis possit dici *bene fortunatus.*

Dicitur enim alicui homini bene secundum fortunam contingere, *quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem* *: sicut cum aliquis, fodiens in agro, invenit thesaurum, quem non quaerebat. Contingit autem aliquem operantem praeter intentionem operari propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris, cui ipse subest: sicut, si dominus aliquis praecipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum quo ipse alium servum iam miserat, illo ignorante, inventio conservi est praeter intentionem servi missi, non autem praeter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non autem per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus; secundum intellectum vero sub angelis; secundum voluntatem autem sub Deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis; actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione superiorum causarum, secundum praedictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum hoc, ex lumine intellectualium substantiarum, illuminatur intellectus eius ad eadem agenda; et ex divina operatione inclinatur voluntas eius ad aliquid eligendum sibi utile cuius rationem ignorat: dicitur esse *bene fortunatus;* et e contrario *male fortunatus,* quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur;

* *Magna Moralia,* II, VIII, 6.

6 cum EG*b*Pc; *om.* 7 autem EGY*b*Pc; enim D, *om ceteri.* 8 praeter *om* CFX.

7 persuasionis] persuadentis P*d.* 9 impressiones *hic* EG*b; post* corporum. 10 ad aliquas EGW*b*Pc; aliquas. 11 superiorum causarum *soli legimus;* A *sic habet:* ex impressione caelestium corporum; *margo:* superiorum causarum secundum modum praedictum. *Ex sensu evidens est auctorem pro verbis* caelestium corporum, *quamvis non deleantur, voluisse substituere quae margo habet. Cum* A *legunt* corporum coelestium superiorum causarum *codices et b;* Pc *intromittunt* et. 13 quarum] quorum αZ. 17 agenda] intelligenda *b*P*d.* inclinatur] inclinante inclinatur P*d.* voluntas eius G*b;* voluntas E, eius voluntas *ceteri.*

sicut de quodam dicitur *Ierem.* XXII[30]: *Scribe virum istum sterilem, qui in diebus suis non prosperabitur.*

Sed in hoc est attendenda differentia. Nam impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. Et ideo ex dispositione relicta ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum bene fortunatus aut male, sed etiam *bene naturatus vel male:* secundum quem modum Philosophus dicit, in *Magnis Moralibus**, quod bene fortunatum est esse bene naturatum. Non enim potest intelligi quod hoc ex natura intellectus diversa procedat, quod unus utilia sibi eligit et alius nociva, praeter rationem propriam, cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una: diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum. Unde secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo *bene natus,* sed magis *custoditus,* vel *gubernatus.*

* Loc. cit., n. 8.

Rursus, attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli, et corporis caelestis, est solum sicut *disponens* ad electionem: operatio autem Dei est sicut *perficiens.* Cum autem dispositio quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud *Ierem.* LI[9]: *Curavimus Babylonem, et non est curata;* et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma.

Est etiam et alia differentia consideranda. Nam cum corpus caeleste non disponat ad electionem nisi inquantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem; omnis dispositio ad electionem quae est ex corporibus caelestibus, est per modum alicuius passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum per odium vel amorem, vel iram, vel aliquid huiusmodi. – Ab angelo vero disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis, absque passione. Quod quidem contingit dupliciter. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quae sumitur ex fine. Et ideo quandoque homo aestimat quod aliquid sit bonum fieri, *si tamen quaereretur quare, responderet se nescire**. Unde, quando perveniet in finem utilem, quem non praeconsideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem angeli instruitur et quod hoc sit bonum, et de ratione quare est bonum, quae pendet ex fine. Et sic, quando perveniet ad finem quem praeconsideravit, non erit fortuitum. – Sciendum est etiam quod vis activa spiritualis naturae, sicut est altior quam corporalis, ita etiam est universalior. Unde non ad omnia ad quae se extendit humana electio, se extendit dispositio caelestis corporis.

* Magn. Moral., loc. cit., 9.

Rursumque, virtus humanae animae, vel etiam angeli, est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae quidem est universalis respectu omnium entium. Sic igitur aliquod bonum accidere potest homini et praeter propriam intentionem; et praeter inclinationem caelestium corporum; et praeter angelorum illuminationem; non autem praeter divinam providentiam, quae est gubernativa, sicut et factiva, entis inquantum est ens, unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic ergo aliquid fortuitum bonum vel malum potest contingere homini et per comparationem ad ipsum; et per comparationem ad caelestia corpora; et per comparationem ad angelos; non autem per comparationem ad Deum. Nam per comparationem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in aliqua re potest esse aliquid casuale et improvisum.

Quia vero fortuita sunt quae sunt praeter intentionem; bona autem moralia praeter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant: respectu eorum non potest dici aliquis bene vel male fortunatus; licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male *natus,* quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. – Respectu autem exteriorum bonorum, quae praeter intentionem homini evenire possunt, potest dici homo et *bene natus,* et *bene fortunatus,* et *a Deo gubernatus,* et *ab angelis custoditus.*

Consequitur autem homo ex superioribus causis et aliud auxilium, quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo et eligere habeat, et prosequi quae eligit, in utroque a causis superioribus adiuvatur interdum, vel etiam impeditur. Secundum electionem quidem, ut dictum est, inquantum homo vel disponitur ad aliquid eligendum per caelestia corpora; vel quasi illustratur per angelorum custodiam; vel etiam inclinatur per operationem divinam. – Secundum executionem vero, inquantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad

---

2 qui] virum qui Pc. 7 non solum EGYsWbPc; *om.* 9 naturatus E; natura G, natus *ceteri.* vel] aut DGWbPc. 11 fortunatum EG; esse *addunt.* naturatum EpG; natum. 12 hoc EG*b*; Pc *om.* 14 eligit] eligat GPc. rationem] intentionem EG*b*. 15 et voluntatis] vel voluntatis CDWYPc, vel voluntas BFHNZ*b*, (cum nec intellectus) nec voluntas EG. 23 hoc] haec ZPc. 25 electionem EG*b*; electiones. 32 secundum quod (secundum *scribitur supra* quod) A *solus;* quod. 34 LI P; L *b*, l *ceteri.*

5 et] etiam Pc. 6 pendet A *solus;* dependet. 7 perveniet E*b;* pervenit. 10 etiam est DEGY; est etiam *b*, et est *ceteri.* 14 Rursumque CDEFWXsNP; Rursum BZ, Rursusque G, Rursum quia HN, Rursus quia Y*cd*. 30 aliqua re EG; qualibet aliqua alia re αD*b*, aliqua alia re WsN, qua alia N, qualibet alia re YPc, qualibet re alia Z. 44 autem homo EGNY*b*P; *om* BH, autem *ceteri.* 47 quae eligit DEYsGN*b;* qui eligit αNZ, quod eligit GP*c*, *om* W. 48 vel etiam A *solus*; etiam EG, et *ceteri.* 51 quasi] quod *d*, *om* P.

implendum quod elegit. Quae quidem non solum a Deo et ab angelis esse potest, sed etiam a corporibus caelestibus, inquantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a caelestibus corporibus consequuntur, etiam praeter eas quae ad qualitates activas et passivas elementorum consequuntur, quas etiam non est dubium caelestibus corporibus esse subiectas: sicut quod magnes attrahat ferrum, habet ex virtute caelestis corporis, et lapides quidam et herbae alias occultas virtutes. Unde nihil prohibet quod etiam aliquis homo habeat ex impressione caelestis corporis aliquam efficaciam in aliquibus corporalibus faciendis, quas alius non habet: puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in pugnando.

Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur ad sua opera efficaciter exequenda. — Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem *dirigere*. Quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem *confortare*. Et haec duo auxilia tanguntur simul in Psalmis *, ubi dicitur, *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?* quantum ad primum; *Dominus protector vitae meae, a quo trepidabo?* quantum ad secundum.

* Ps. xxvi, 1.

Sed inter haec duo auxilia est differentia duplex. Prima quidem, quia ex auxilio primo adiuvatur homo tam in his quae virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis. Sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit ad quae virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit: unde respectu talis proventus, adiuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus; non autem in hoc quod ei aliqua virtus detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanet, vel miles in pugna vincat, potest adiuvari et in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in hoc quod efficaciter exequatur per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius. – Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quae intendit. Unde, cum fortuita sint praeter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo, ut supra ostensum est.

Contingit autem homini bene vel male secundum fortunam, quandoque quidem ipso solo agente, sicut cum fodiens in terram invenit thesaurum quiescentem: quandoque autem actione alterius causae concurrente, sicut cum aliquis vadens ad forum causa emendi, invenit debitorem, quem non credebat invenire. In primo autem eventu, homo adiuvatur ad hoc quod aliquid sibi bene contingat, secundum hoc solum quod dirigitur in eligendo illud cui coniunctum est per accidens aliquod commodum quod provenit praeter intentionem. In secundo autem eventu, oportet quod uterque agens dirigatur ad eligendum actionem vel motum unde sibi occurrant.

Oportet autem et aliud considerare circa ea quae praedicta sunt. Dictum est enim quod ad hoc quod homini aliquid bene contingat vel male secundum fortunam, et ex Deo est, et ex corpore caelesti esse potest: inquantum homo a Deo inclinatur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum quod eligens non praeconsiderat; et inquantum a corpore caelesti ad tale aliquid eligendum disponitur. Hoc autem commodum vel incommodum quidem, relatum ad electionem hominis, est fortuitum; relatum ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem relatum ad corpus caeleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti nisi reducatur in causam per se. Virtus autem caelestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturae. Naturae autem est proprium tendere ad unum. Si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa eius aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens coniunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens. Unde huius coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest. Sit ergo quod iste homo ex impressione caelestis corporis instigetur, per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum. Sepulcrum autem, et locus thesauri, non sunt unum nisi per accidens: quia non habent aliquem ordinem ad invicem. Unde virtus caelestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens potest esse causa inclinationis in hoc totum: quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod etiam homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut, praeter intentionem suam, inveniret thesaurum. Sic ergo huiusmodi fortuiti eventus, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti: reducti vero in causam caelestem, nequaquam.

Per eandem etiam rationem apparet quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis caelestis, sed solum

---

1 elegit] eligit WXYP*c*. 7 etiam A *solus;* et EG, et etiam *ceteri.* 10 attrahat H; attrahit. 14 caelestis *hic b*; *post* corporis. 15 corporalibus] corporibus CGNY*bcd,* operibus Y *se corrigens et* P, *om* Z. 17 in pugnando CEGNX*b;* in expugnando, Z *insuper addit* et scriptor in scribendo. 26 Dominus] dicitur D, Deus P. 38 detur] dicitur αN, causatur E, datur G. 39 sanet P; sanat. 40 et in A *solus*; in. 46 intendit] intendat αNYZ. 51 quidem *om* P*d*. 55 emendi] aliquid *addunt* sGP*c*.

11 praedicta EG*b;* dicta. 13 ex corpore A *solus;* a corpore. 19 disponitur] sic disponitur P*c*. 20 vel incommodum *om* EG. quidem relatum sE; quod relatum EG, relatum quidem *ceteri.* 21 relatum A *solus;* vero *addunt.* 30 esse *hic* A *solus, post* causa eius. 34 Sit W; Sic *ceteri praeter* P *quae hic legit* Si ergo iste *et dein* 40 *om* Unde. *In* A *potest legi* sic, *at non sine constructionis detrimento.* 42 et locum GWZsENYP*c*; in loco *b*, et locus *ceteri.* 45 etiam quod etiam A *solus*; enim quod etiam EG, etiam quod *ceteri.* 46 esse *post* ibi BP*c*.

quantum ad hoc vel illud. Dico autem *universaliter,* ut aliquis homo habeat in natura sua, ex impressione caelestis corporis, ut eligat semper, vel in pluribus, aliqua quibus sint coniuncta per accidens aliqua commoda vel incommoda. Natura enim non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae homini accidit bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquid unum, sed sunt indeterminata et infinita: ut Philosophus docet in II *Phys.* *, et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quae etiam per accidens sequuntur aliqua commoda. Sed potest esse quod ex inclinatione caelesti inclinetur ad eligendum aliquid cui coniungitur per accidens aliquod commodum; et ex alia inclinatione aliud; et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione ad omnia. Ex una autem divina dispositione potest homo ad omnia dirigi.

* Cap. v, 3; s. Th. l. 8.

3 ex impressione X; impressionem. 4 vel A *solus*; et. 8 sunt *om* αN. 9 aliquid] aliquod WP*c*. 10 docet *om* E, dicit XY, *et post* Phys. GP*c*.
4 inclinetur A *solus*; inclinatur. 5 coniungitur A *solus*; coniungatur. 8 inclinatione] inclinatur *addunt* P*c*.

Commentaria Ferrariensis

Secundum corollarium est*: *Aliquis dicitur bene fortunatus ex superioribus causis, scilicet Deo, angelis, et caelo: et etiam ex causis superioribus dicitur quis infortunatus.*

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem tria facit Sanctus Thomas: primo, ostendit quomodo homo est ex superioribus causis fortunatus; secundo, quomodo quantum ad exitum suarum actionum ex superioribus causis iuvatur*; tertio, removet quaedam dubia*.

* Num. vii. * Num. viii.

Circa primum tria facit: primo, declarat propositum; secundo, ostendit differentiam superiorum causarum in hoc quod est efficere hominem fortunatum*; tertio, ostendit respectu quorum dicitur quis bene aut male fortunatus*.

* Num. ii. * Num. vi.

I. Primo ergo ostenditur hominem ex superioribus causis fortunatum esse. Et arguitur sic. Dicitur alicui homini bene secundum fortunam contingere *quando aliquod bonum accidit sibi praeter intentionem.* Sed contingit aliquod bonum evenire homini praeter intentionem propriam, secundum dispositionem corporis caelestis, angeli, et Dei. Ergo etc.

Maiorem non probat Sanctus Thomas: quia ex iis quae in II *Physicorum** dicuntur, est manifesta; et exemplo inventionis thesauri declaratur. — Sed ponit minoris probationem et declarationem. Quam quidem minorem formaliter ipse non ponit, sed ex suo processu dat intelligere. Probat autem sic. Contingit aliquem operari praeter intentionem propriam, non tamen praeter intentionem alicuius superioris cui ipse subest: declaratur exemplo domini mittentis servum ut alium conservum inveniat, quem tamen ille praeter suam intentionem invenit. Sed homo est ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus; secundum intellectum, sub angelis; secundum voluntatem, sub Deo. Ergo etc.

* Lib. II, cap. iv sqq.; s. Th. lect. 7 sqq.

Secundo, declarat conclusionem: inquiens quod, cum Deus directe ad electionem operetur, actio vero angeli operetur per modum persuadentis, et actio corporis caelestis per modum disponentis; quando aliquis ex impressione corporum caelestium inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit; et cum hoc, ex lumine intellectualis substantiae illuminatur eius intellectus ad eadem intelligenda*; et ex divina operatione inclinatur eius voluntas ad aliquid utile eligendum cuius rationem ignorat: dicitur esse *bene fortunatus;* e contrario vero *male fortunatus,* quando ex superioribus causis ad contraria eius electio inclinatur; sicut de quodam dicitur, *Ierem.* xxii: *Scribe virum istum sterilem, virum* qui in diebus suis non prosperabitur,* etc.

* Vid. text. et var. * Vid. text. et var.

Sensus est, quod dicitur aliquis bene fortunatus quando ad ampliora bona ex istarum causarum superiorum dispositione pervenit quam excogitaverit: dicitur vero male fortunatus quando ab iis quae prudenter disponit, deficit, et ad inopinata mala devenit.

2. Circa illam propositionem, *Ex lumine intellectualis substantiae intellectus hominis illuminatur,* attendendum quod dupliciter potest intellectus humanus ab intellectu angelico illuminari: ut habetur ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. cxi, a. 1; et *Verit.,* q. xi, a. 3. Primo quidem, per infusionem luminis spiritualis habentis esse intentionale, et per influxum in intellectu humano: eo modo quo virtus artis recipitur in instrumento. Sic enim per tale lumen, quod est quaedam similitudo intentionalis luminis angelici, confortatur intellectus humanus ad aliquid intelligendum quod non intelligeret et non consideraret sine huiusmodi lumine. — Alio modo, non per infusionem alicuius luminis in intellectu, sed per formationem tantum aliquarum specierum in imaginatione, quae ex commotione spirituum in quibus species sensatae conservantur, formari possunt. Ex huiusmodi enim formis, sic virtute angelica in imaginatione formatis, intellectus aliquam cognitionem accipit, et aliquid considerat tanquam bonum, quod non consideraret. Et quia omne quo aliquid manifestatur, lumen est, talis species potest *lumen* dici.

Hoc autem non sic intelligo quasi sint isti duo modi separati omnino, et concurrere non possint, immo cum primo concurrit etiam secundus: sed quia potest secundus fieri sine primo. Ipsa enim sola specierum formatio in imaginatione, ex qua aliquam intellectus notionem accipit, illuminatio dici potest.

II. Secundo, ostenditur quomodo diversimode dicitur homo bene fortunatus aut male in ordine ad huiusmodi causas*. Et ponuntur multae differentiae.

* Cf. init. Comment., *Circa primum.*

Prima est, quia ex dispositione relicta in nostro corpore a corpore caelesti, ex qua homo ad aliquas electiones inclinatur, dicitur aliquis non solum bene aut male fortunatus, sed etiam *bene aut male natus:* ut patet ex Philosopho in *Magnis Moralibus.* Ex illuminatione vero intellectus ad aliquid agendum, vel instigatione voluntatis a Deo, non dicitur homo bene aut male natus, sed magis *custoditus,* vel *gubernatus.* Cuius ratio est, quia impressiones corporum caelestium in corpora nostra causant in nobis naturales corporum dispositiones. Quod enim unus, praeter rationem propriam, eligat utilia, alius vero nociva, non potest provenire ex diversa natura intellectus, cum illa in omnibus sit una: nam diversitas formalis induceret diversitatem secundum speciem, diversitas vero materialis inducit diversitatem secundum numerum.

2. Adverte sensum istius differentiae esse quod non dicitur unus bene natus et alius male nisi ex diversitate quae in nativitate hominibus provenit: ut scilicet ille dicatur *bene natus,* qui ex sua nativitate habet dispositionem in natura ad ea quae sibi utilia sunt; ille vero *male natus,* qui ex sua nativitate habet ut ad sibi nociva disponatur. Talis autem diversitas in hominibus ex nativitate proveniens, non potest attendi ex dispositione diversa intellectus et voluntatis secundum se: cum intellectus et voluntas essentiam animae immediate consequantur, et in ipsa sola radicentur; ipsa autem animae essentia, si secundum se consideretur, non habeat diversitatem, sed sit unius rationis et unius dispositionis; si quam autem habeat distinctionem et diversitatem, hoc ex diversitate materiae proveniat, ex

qua individuatur. Sed bene attenditur diversitas in hominibus a nativitate secundum diversam corporis dispositionem.

Ideo, cum dicatur aliquid bene evenire aut male hominibus ex Deo et substantiis separatis, inquantum in intellectum agunt et in voluntatem, non dicitur aliquis bene aut male natus ex istis causis: eo quod ex ipsis non proveniat a nativitate diversitas dispositionis intellectus et voluntatis. Dicitur autem *gubernatus*, et *custoditus*, inquantum diversi diversimode, secundum intellectum et voluntatem, diriguntur ad suas electiones et intelligentias. Ex corporibus vero caelestibus convenienter dicitur aliquis *bene aut male natus:* quia ab ipsis proveniunt a nativitate et conceptione dispositiones variae corporales, secundum quas unus ad utilia disponitur eligenda, et alius ad nociva.

III. *Secunda differentia est,* quia homo non semper eligit id quod angelus custodiens intendit; neque id ad quod caeleste corpus inclinat; semper autem eligit id quod Deus in eius voluntate operatur. Unde custodia angelorum interdum cassatur, iuxta illud *Ierem.* LI, *Curavimus Babylonem, et non est curata;* et multo magis caelestium corporum inclinatio cassatur; divina vero providentia semper est firma. Ratio huius diversitatis est quia operatio angeli et corporis caelestis est solum sicut *disponens:* dispositio autem quae est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, non inducit necessitatem ad eligendum. Sed operatio Dei est sicut *perficiens*.

Ista differentia ex superius dictis satis est manifesta. Illud solum est ad memoriam revocandum, quod, licet necessarium sit ex suppositione voluntatem velle id ad quod Deus eam movet, absolute tamen contingenter vult et libere *.

* Cap. LXXII, LXXIII.

IV. *Tertia differentia est* inter corpus caeleste et angelum. Quia videlicet omnis dispositio ad electionem ex corporibus caelestibus est per modum alicuius passionis, scilicet amoris vel odii, vel irae, vel huiusmodi: eo quod corpora caelestia non disponant ad electionem nisi inquantum imprimunt in corpora nostra, ex quibus incitatur homo ad eligendum per modum quo passiones inducunt ad electionem. Dispositio vero ad eligendum est ab angelo per modum intelligibilis considerationis, absque passione: aut scilicet cum illuminatur intellectus ab ipso ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri, non autem instruitur propter quem finem, quo casu, cum homo pervenerit ad finem utilem non praeconsideratum, erit sibi fortuitum; aut cum instruitur et quod hoc fieri sit bonum, et propter quem finem, quo casu non est fortuitum quando pervenerit ad finem.

* Cap. LXXXV.

2. Adverte, ex superioribus *, quod dupliciter corpora caelestia, in corpora nostra agendo, sunt nobis causa electionis: aut scilicet causando aliquas dispositiones ex quibus sumus ad aliquas passiones habiles, sicut cholerici sunt proni ad iram; aut causando aliquam dispositionem ex qua aliquis motus passionis insurgit, sicut ex nimia frigiditate corpori adveniente insurgit appetitus ignis, et ex nimia caliditate appetitus refugit calida. Quia ergo ex corporibus caelestibus non instigatur homo ad aliquid eligendum nisi altero istorum modorum, ideo bene dicitur hic quod dispositio ad electionem ex corporibus caelestibus est *per modum passionis:* inquantum videlicet non inclinat ad eligendum nisi aliquam passionem excitando, ex qua natus est appetitus intellectivus ad aliquid trahi et inclinari. Inclinatur autem appetitus intellectivus a passione, ut habetur I^{a} II^{ae}, q. IX, a. 2; et q. X, a. 3, *ex ea parte qua movetur ab obiecto, inquantum homo, aliqualiter dispositus per passionem, aliquid iudicat esse conveniens et bonum quod extra passionem existens non iudicaret.* Et ideo per hunc etiam modum dispositio corporalis ex corporibus caelestibus proveniens ad electionem inclinat: inquantum est origo et fundamentum ex quo provenit illud iudicium quo aliquid bonum et conveniens iudicatur. Et ideo dicitur per modum passionis inclinare.

V. *Quarta differentia est,* quia aliquod bonum potest accidere homini non solum praeter propriam intentionem, sed etiam praeter corporum caelestium inclinationem, et praeter illuminationem angelorum: non autem praeter providentiam divinam. Et consequenter aliquod fortuitum bonum vel malum potest homini contingere per comparationem ad ipsum et ad illas alias causas, non autem per comparationem ad Deum.

Ratio huius diversitatis est, quia vis activa spiritualis, sicut est altior quam corporalis, ita est universalior. Et propterea non ad omnia ad quae se extendit humana electio, se extendit dispositio caelestis corporis. Item virtus humanae animae, vel etiam angeli, est particularis in comparatione ad virtutem divinam, quae est universalis respectu omnium entium. Et per consequens, per comparationem ad ipsam, in nulla re potest esse aliquid casuale et improvisum.

2. Ad evidentiam huius differentiae, considerandum est quod aliter loquendum est de causa particulari, et aliter de causa universali. Quia enim causa universalis in plura potest quam causa particularis, non inconvenit aliquid fieri secundum ordinem causae universalis quod non fit secundum ordinem causae particularis. Et per consequens non inconvenit aliquid esse per se intentum a causa universali quod sit praeter intentionem causae particularis; et idcirco sit casuale in comparatione ad causam particularem, licet non sit casuale in ordine ad causam universalem. Causa autem particularis non potest in aliquid in quod non possit causa universalis: cum non agat nisi eius virtute. Ideo non potest aliquid esse per se in ordine ad causam particularem, quod tamen sit per accidens et fortuitum in ordine ad causam universalem. Immo, si sit causa adeo universalis quod omnes causas particulares contineat, nihil omnino in ordine ad ipsam poterit per accidens sive fortuito evenire. Quia ergo anima rationalis universalior est, quo scilicet ad intellectionem et volitionem, quam sit virtus caeli, ideo non inconvenit aliquid evenire per se per comparationem ad ipsam, quod est per accidens et fortuitum in ordine ad virtutem caeli: sicut cum virtus caeli inclinat ad unum, puta ad iram et vindictam, et tamen homo, ex voluntate et libero arbitrio, eligit mansuetus esse parcereque inimico. Quod enim iste mansuetus sit parcatque inimico, est per se respectu hominis, sed est per accidens in ordine ad virtutem et inclinationem siderum. Similiter, cum Deus maximus omnem causam particularem, tam naturaliter agentem quam libere, sub se contineat, atque unamquamque applicet ad operationem, ut superius * est ostensum; constat nihil posse esse per accidens et fortuitum in comparatione ad ipsum, sed omne quod in rebus evenit, excepto malo culpae inquantum huiusmodi, est ab ipso provisum et intentum.

* Cap. LXVII.

VI. Tertio ostenditur respectu quorum dicitur quis bene aut male fortunatus *. Et ponitur duplex conclusio.

* Cf. init. Comment., *Circa primum.*

Prima est: *Respectu moralium non potest quis dici bene vel male fortunatus, sed bene aut male natus.* – Probatur prima pars. Quia bona moralia non possunt praeter intentionem esse. – Secunda vero pars probatur, quia ex corporis dispositione naturali est quis aptus ad electionem virtutum vel vitiorum.

Secunda conclusio est: *Respectu bonorum exteriorum potest dici homo bene natus; et bene fortunatus; et a Deo gubernatus; et ab angelis custoditus.*

2. Adverte quod bona moralia dicuntur actus voluntarii et sub electione cadentes: nam proprium moralium actuum est quod voluntarii sint. Ideo bene dicitur quod moralia non possunt praeter intentionem esse: repugnat enim quod aliquid voluntarie fiat, et quod praeter intentionem eveniat, respectu eiusdem.

Adverte etiam quod Deo attribuitur *gubernatio* hominis, angelis vero *custodia.* Quia ad gubernationem pertinet hominem dirigere in finem. Primum autem et principale inter ea quae hominis sunt, per quod homo ad finem pervenit per opera meritoria, est electio: quia nihil potest habere rationem meriti nisi inquantum sub electione cadit. Ideo, quia Deus solus est causa humanae electionis interius agendo, sibi gubernationem hominis Sanctus Thomas attribuit. – Ad custodiam autem hominis pertinet instructio de agendis. Et quia per illuminationes angelorum

homines de huiusmodi instruuntur, idcirco angelis hominis custodia attribuitur.

VII. Quantum ad secundum principale, ostenditur *quomodo quantum ad exitum suarum operationum, homo a causis superioribus adiuvatur* *. Et ponitur duplex auxilium. Unum est secundum quod adiuvatur homo, vel impeditur, a superioribus causis quantum ad ipsam electionem, modis dictis. – Aliud est secundum quod consequitur robur et efficaciam ad exequendum quod elegit. Quae quidem efficacia non solum a Deo et angelis esse potest, sed etiam a corporibus caelestibus, inquantum in corpore sita est: ut est efficacia medici in sanando, agricolae in plantando, militis in expugnando *. Declaratur in rebus inanimatis, quae sortiuntur efficaciam praeter eas virtutes quae qualitates activas et passivas elementorum consequuntur: sicut quod magnes attrahit ferrum. Sed multo perfectius hanc efficaciam ad sua opera efficaciter consequenda, Deus hominibus elargitur.

* Cf. init. Comment., *Circa hoc.*

* Vide text. et var.

Quantum ad primum auxilium, scilicet in eligendo, dicitur Deus hominem *dirigere*. Quantum vero ad secundum, dicitur *confortare*. Haec auxilia tanguntur simul in Psalmis, cum dicitur, *Deus illuminatio* etc.

Adverte, cum dicitur medicum in sanando consequi efficaciam a superioribus causis, quod hoc intelligitur de operatione medici qua ipse aliqua opera medicinalia exequitur. Quia si loqueremur de inclinatione ad eligendum medicinam quae sit aegroto conveniens, hoc ad primum auxilium pertineret, quo scilicet quis adiuvatur ad eligendum utilia.

2. Inter ista auxilia, inquit Sanctus Thomas, duplex est differentia *. Prima est, quia ex primo auxilio adiuvatur homo tam in iis quae virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis: sicut iuvari potest homo in hoc quod instigetur ad quaerendum ubi est thesaurus, non autem in hoc quod detur ei virtus ad inveniendum thesaurum; cum ex nulla hominis virtute procedat quod fodiens sepulcrum inveniat thesaurum. Secundum autem auxilium ad illa tantum se extendit ad quae virtus hominis valet: ut quod medicus sanet, vel miles vincat in pugna, potest adiuvari non solum in hoc quod eligat convenientia ad finem, sed etiam ut per virtutem a superiori causa acceptam efficaciter exequatur. Unde primum auxilium est universalius.

* Cf. parag. 4 in hoc num.

3. Circa illam propositionem, *Non potest iuvari homo ut ei detur virtus ad thesaurum inveniendum*, dubium occurrit. Quia aliquis sciens ubi positus est thesaurus, habet virtutem ipsum thesaurum inveniendi: unde ipsum quaerendo ex intentione invenit. Ergo non inconvenit quod homini ex superioribus causis detur virtus ad thesaurum inveniendum.

Respondetur quod per *virtutem inveniendi thesaurum* duo possumus intelligere: scilicet aut virtutem per modum virtutis dirigentis operationem, sive inventionem thesauri; aut virtutem per modum virtutis corporalis exequentis. Primo modo, non inconvenit alicui dari virtutem inveniendi thesaurum: quia non inconvenit alicui revelari et dari cognitionem thesauri, per quam ad eius inventionem dirigatur. – Secundo vero modo, non potest dari talis virtus: quia virtus executiva quae est in membris, non terminatur ad ipsam thesauri inventionem nisi mediante aliqua operatione terminata ad aliquem effectum cui inventio thesauri coniungitur, sive sit ambulatio, sive effossio sepulcri, sive quodcumque aliud tale; coniunctio autem inventionis thesauri cum termino talis operationis per accidens est. Cuius signum est, quod non semper, aut pro maiori parte, illi coniungitur: non enim semper, aut in maiori parte, fossioni sepulcri, aut ambulationi ad talem locum, talis inventio thesauri est coniuncta. Ideo nullam habet causam naturalem per se, ut superius * est ostensum. Et propterea virtus quae est in membris ad fossionem sepulcri, aut ad aliquam similem actionem, non potest dici virtus inventiva thesauri, quasi ex sua ratione ad talem effectum ordinetur: licet aliquando ab ipsa talis effectus per accidens eveniat, et praeter eius intentionem sive inclinationem. De tali ergo virtute intendit Sanctus Thomas quod non potest dari homini, non autem de prima.

* Cf. Comment. cap. LXXIV, n. V, 3.

Ad rationem in oppositum dicitur quod sciens ubi est thesaurus reconditus et occultatus, habet virtutem directivam ad inventionem thesauri, scilicet cognitionem qua dirigitur ad illam operationem per quam devenitur ad thesauri inventionem. Non autem habet virtutem per modum exequentis ipsam, quae dicatur virtus thesauri inventiva.

4. Secunda differentia est, quia ex secundo auxilio, cum detur homini ad prosequendum efficaciter ea quae homo intendit, non potest dici proprie loquendo, homo bene fortunatus. Sed bene ex primo: aut videlicet ipso solo agente, ut cum adiuvatur ad hoc solum ut eligat illud cui coniunctum est aliquod commodum quod provenit praeter intentionem, ut in inventione thesauri; aut actione alterius causae concurrente, secundum videlicet quod duo agentia diriguntur ad aliquam actionem vel motum, sicut cum vadens ad forum causa aliquid emendi, invenit debitorem praeter intentionem.

VIII. Quantum ad tertium *, removet Sanctus Thomas duo dubia quae ex dictis oriri possent *. Quia enim dictum est ex caelo et ex Deo inclinari hominem ad electionem alicuius cui coniungitur aliquod commodum vel incommodum, posset, primo, aliquis quaerere: Utrum illud commodum vel incommodum sit fortuitum in ordine ad istas causas, sicut in ordine ad hominis intentionem?

* Cf. init. Comment., *Circa hoc.*
* Num. XIII.

Respondet autem quod illud commodum vel incommodum quod, relatum ad hominis electionem, est fortuitum, relatum ad Deum, amittit rationem fortuiti: non autem ad corpus caeleste relatum. Cuius ratio est, quia effectus fortuitus non est unus: et ideo non potest habere causam per se aliquam virtutem naturalem, cum naturae sit proprium tendere ad unum. Virtus autem caelestis est causa agens, non per modum intellectus, sed per modum naturae. Unde virtus caelestis, licet possit per modum passionis, ut dictum est *, ad fossionem sepulcri instigare; non tamen potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste effodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Agens autem per intellectum, quia intelligentis est multa ordinare in unum, potest esse causa inclinationis in hoc totum.

* Supra, num. IV, 2.

Declaratur. Quia etiam homo qui sciret thesaurum ibi esse, posset ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco thesauri, ut illum praeter intentionem suam inveniret.

IX. Circa hoc duplex occurrit dubium. Primum est, quia Sanctus Thomas, in VI *Metaphys.* *, videtur oppositum dicere eius quod hic dicitur. Nam ibi ait quod multi effectus per accidens in istis inferioribus inventi, *si in causam caelestem referantur, inveniuntur non esse per accidens.* Hic vero dicitur quod, *cum aliqui effectus per accidens coniunguntur, talis coniunctionis nulla causa naturalis per se causa esse potest:* et per consequens neque virtus corporis caelestis. Constat autem haec opposita esse.

* Lect. 3, ad text. 8; Did. lib. V, III, 4.

Videtur etiam opponi ei quod in principio capituli dictum est, scilicet quod *potest contingere aliquid praeter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem corporum caelestium.* Quod enim est secundum corporum caelestium ordinem, non est fortuitum per comparationem ad corpora caelestia.

2. Secundum dubium est *, quia quod hic dicitur de agente per intellectum, scilicet quod *potest esse causa inclinationis in hoc totum, scilicet quod iste fodiat sepulcrum et locum thesauri,* videtur contradicere ei quod superius * dixit, *non posse adiuvari hominem in hoc quod detur ei virtus ad inveniendum thesaurum.*

* Vide num. XII.

* Vide textum *Sed inter.*

X. Ad evidentiam primi dubii, considerandum primo est quod, cum nullum ens per accidens, inquantum per accidens est, habeat causam per se; nullus effectus per accidens in comparatione ad unam causam, potest esse per se in ordine ad aliam causam, nisi amittat in ordine ad ipsam rationem entis per accidens. Si autem illam rationem amittat, et accipiat rationem entis per se, potest ab illa causa per se dependere.

2. Considerandum secundo, quod aliter loquendum est de effectibus in eventibus humanis provenientibus: et aliter de effectibus naturalibus. Nam effectus qui fortuito accidunt hominibus, non solum per accidens se habent ad

effectum intentum ab homine, faciuntque cum illo unum per accidens; sed etiam per accidens se habent ad effectum ad quem corpora caelestia inclinant. Puta, cum homo fodiens sepulcrum praeter suam intentionem invenit thesaurum, ista thesauri inventio per accidens se habet ad fossionem sepulcri intentam ab homine inquantum huiusmodi, et secundum se ad illam fossionem ordinem non habet, tanquam ipsam per se concomitetur, cum videamus pro minori parte illa duo coniungi. Per accidens etiam se habet ad illam fossionem sepulcri inquantum homo ex inclinatione caelesti sepulcrum fodit: cum raro eveniat ut qui ex inclinatione caelesti sepulcrum fodit, inveniat thesaurum. – In effectibus autem naturalibus, invenitur quod aliquis effectus per accidens se habet ad proprium effectum alicuius causae inquantum est illius effectus, qui tamen ad illum effectum ut a causa caelesti provenit, per se ordinem habet. Sicut floritio unius herbae alia herba florente *, ad floritionem alterius herbae, inquantum a virtute illius herbae provenit, secundum se ordinem non habet, sed per accidens se habet ad illam, cum virtus unius herbae causalitatem nullam habeat super floritionem alterius: quia tamen potest esse ut ab una virtute caelesti proveniat utriusque herbae floritio eodem tempore, ideo floritio unius, quae per accidens erat in comparatione ad floritionem alterius ut est ipsius herbae proprius effectus, in comparatione ad ipsammet floritionem prout a virtute caelesti dependet, habet ordinem per se, eo quod sese aut semper aut pro maiori parte concomitentur, tanquam ab una et eadem causa provenientes.

* Cf. s. Th. V. *Metaph.*, loc. cit.

3. Ex iis sequitur quod, cum in eventibus humanis id quod est unum per accidens, comparatum ad corpus caeleste, non amittat rationem per accidens uniti et coniuncti cum effectu ab homine intento, cum virtus caelestis directe non agat super voluntatem humanam, quae locum principalis agentis inter causas creatas tenet respectu illius effectus ad quem fortuitus eventus consequitur; et eventus fortuitus raro effectui intento coniungatur: non potest habere unam causam caelestem per se utriusque effectus coniunctionem intendentem. Sed bene aliquis effectus naturalis qui, in ordine ad aliquam causam particularem, est unum cum alio per accidens, potest, in ordine ad causam caelestem, esse unum per se cum illo. Ideo potest habere unam causam per se naturalem, quae sit una virtus caelestis.

XI. Ad dubium ergo dicitur primo, quod ea quae dicit Sanctus Thomas in VI *Metaphys.*, non contradicunt iis quae hic dicuntur. Quia ibi loquitur in effectibus naturalibus, in quibus possunt aliqui effectus inveniri qui, licet non habeant ordinem per se in comparatione ad causas particulares, possunt tamen habere ordinem per se in comparatione ad causam caelestem. Hic autem loquitur in eventibus humanis, in quibus effectus non habentes ordinem inter se, non possunt habere ordinem per se etiam ad causam caelestem ordinati.

Et si aliquando videatur Sanctus Thomas dicere quod *impossibile est aliquam virtutem caelestem esse causam eorum quae hic aguntur per accidens, sive a casu sive a fortuna,* in quo et effectus naturales videtur includere, ut maxime videtur haberi Prima, q. CXVI, a. 1: – dicitur quod non intendit absolute nullum eorum quae hic per accidens fiunt, posse a virtute caelesti per se procedere; sed quod, inquantum per accidens est et casuale secundum esse quod habet extra intellectum, et nullum per se ordinem habens, non potest reduci in causam caelestem, sed bene in causam intelligentem reduci potest, quae in illis quae nullum per se ordinem habent in natura, potest ordinem ponere secundum quod per intellectum apprehenduntur. Hunc sensum dat ipse intelligere dum Prima, q. CXV, a. 6, loquens de concursu per accidens causae alicuius impedientis actionem alterius causae, inquit quod *talis concursus non habet causam inquantum est per accidens.*

2. Dicitur secundo, quod ea quae in principio capituli dicuntur, non contradicunt iis quae hic dicuntur *. Dupliciter enim potest intelligi aliquid esse *secundum ordinem corporis caelestis.* Uno modo, directe et per se: quo modo scilicet virtus caelestis aut est causa illius per se immediate, aut est causa alicuius quod est per se illius causa; sicut floritio herbae dicitur esse secundum ordinem corporis caelestis. Alio modo, occasionaliter tantum et indirecte: quando videlicet non est causa per se illius, neque mediata neque immediata, sed est tantum causa alicuius quod est illius alterius occasio, propinqua aut remota.

* Cf. num. IX, *Videtur.*

Cum ergo dicitur in principio capituli aliquid posse contingere praeter intentionem hominis quod est secundum ordinem caelestium corporum, intelligitur de ordine caeli *occasionaliter.* Dicitur enim caelum ordinare ad aliquod commodum vel incommodum, inquantum, imprimendo in corpus, voluntatem aliquo modo inclinat ad eligendum aliquid ex quo provenit sibi utilitas. Quem sensum dat intelligere etiam hoc loco, dum inquit homini contingere bene aut male secundum fortunam ex corpore caelesti, *inquantum ab ipso disponitur ad eligendum aliquid cui coniunctum est aliquod commodum vel incommodum.* Hoc autem non repugnat ei quod dictum est, tale commodum vel incommodum fortuitum esse ad caelum relatum. – Cum autem probatur quia quod est secundum ordinem corporum caelestium, non est fortuitum per comparationem ad ipsa: – dicitur quod illud est verum de eo quod est secundum ordinem ipsorum directe et per se, non autem de eo quod est secundum ordinem ipsorum occasionaliter.

XII. Ad secundum dubium * respondetur quod dupliciter potest intelligi inclinari hominem ad illud totum. Uno modo, accipiendo virtutem per quam habeat ordinem ad illius totius effectus productionem. Et ad hunc sensum intelligitur quod dictum est superius, non posse dari homini virtutem ad inventionem thesauri: quae scilicet sit virtus executiva in membris existens. – Alio modo, ex eo quod ad totum effectum movetur ex intentione alicuius causae moventis, licet non totus effectus sit secundum propriam ipsius intentionem, sed tantum aliqua pars eius. Et sic intelligitur hoc loco. Constat autem haec oppositionem non habere.

* Num. IX, 2.

XIII. Secundum quod dubitari posset *, est. Quia enim dictum est hominem esse bene fortunatum ex caelo et ex Deo, quaerere aliquis posset an homo dicatur ex caelo *universaliter fortunatus:* ita scilicet quod in sua natura habeat impressionem caelestem ad eligendum semper vel in pluribus aliqua quibus commoda coniungantur per accidens?

* Cf. num. VIII, init.

Respondet Sanctus Thomas quod ex una virtute caelesti non potest quis esse universaliter bene fortunatus, sed solum quantum ad hoc vel ad illud. Quia natura non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quae accidit homini bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia in aliquid unum, sed sunt infinita et indeterminata, ut II *Physicorum* dicitur, et ad sensum patet. Sed bene potest esse universaliter fortunatus ita quod ex una caelesti inclinatione inclinetur ad eligendum aliquid cui per accidens coniungatur aliquod commodum; et ex alia inclinatione aliud; et ex tertia tertium; et sic de aliis. – Ex una vero divina dispositione potest homo ad omnia dirigi: et per consequens, esse universaliter bene fortunatus.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est quod differt virtus naturalis corporum caelestium a virtute divina qua Deus aliqua in inferioribus ordinat et disponit. Virtus enim caelestis, cum sit naturalis, non potest, una existens, ad multa inclinare quae in aliquod unum per se non uniantur: quia virtus naturae ad unum tendit. Virtus autem divina qua res ordinat, est sua conceptio, qua universaliter cuncta disponit. Et quia Deus unico conceptu omnia apprehendit et intuetur, atque distincta et multa in unum ordinat, ideo unica dispositione omnia providet et gubernat. Propter hoc bene dicitur quod per unicam virtutem caelestem non potest homo esse universaliter bene fortunatus, quasi ex unica impressione caelesti inclinetur semper ad eligendum utilia; sed bene ex una divina dispositione et ordinatione potest homo esse ordinatus ad eligendum semper, aut pro maiori parte, ea quae sibi utilia sunt; et sic esse universaliter bene fortunatus, dum ad omnes suas electiones, aut ad maiorem

partem, ipsam praeter eius intentionem aliqua commoda consequuntur.

XIV. Ex his quae dicta sunt, patet non esse omnino removendum quin homo possit ex caelo bene aut male fortunatus dici, ut voluit Ioannes Picus *, vir alioquin omnifariam eruditissimus. Nec ratio quam assumit ex hoc capite, hoc probat: quia videlicet effectus fortuitus cum effectu intento non est unum per se, sed tantum per accidens; effectus autem qui est unus per accidens, non potest in unam causam naturalem reduci. Nam, ut exposuimus *, ex hac ratione non infertur nisi quod aggregatum ex effectu intento et fortuito non est ab aliqua virtute caelesti, et per consequens quod non potest sic aliquis dici ex caelo fortunatus quasi ad illud totum ex siderum impressione inclinetur: quod utique concedimus, et est de mente Sancti Thomae. Sed per hanc rationem non probatur non posse hominem esse *occasionaliter* a caelo et siderum positione fortunatum, inquantum ex aliquo siderum afflatu ad aliquas electiones occasionaliter inclinatur, ad quae aliqua sequuntur commoda. Immo vult Sanctus Thomas hominem hoc pacto posse dici ex corporum caelestium impressione fortunatum. Et ad hunc sensum intelligenda sunt verba Augustini, V *de Civ. Dei* *, inquientis *non usquequaque absurde dici posse ad solas corporum differentias afflatus quosdam valere sidereos,* ex quibus videlicet corporum differentiis humanae actiones occasionari possunt.

* *Dispp. in Astrol.*, lib. IV, cap. II. - Cf. supra Comment. cap. LXXXIV, n. IX.
* Supra num. XII.
* Cap. VI.

CAPITULUM NONAGESIMUM TERTIUM

A 68r b 16.

DE FATO: AN SIT, ET QUID SIT.

Ex his autem quae praemissa sunt, apparet quid sit de fato sentiendum.

Videntes enim homines multa in hoc mundo per accidens contingere, si causae particulares considerentur, posuerunt quidam quod nec etiam ab aliquibus superioribus causis ordinentur. Et his videbatur fatum nihil esse omnino.

Quidam vero ea in aliquas altiores causas reducere sunt conati, ex quibus cum quadam dispositione ordinate procedant. Et hi *fatum* posuerunt: quasi ea quae videntur a casu contingere, sint ab aliquo *effata,* sive *praelocuta* *, et praeordinata ut essent.

Horum ergo quidam omnia quae hic accidunt a casu contingentia, reducere sunt conati sicut in causas in caelestia corpora, etiam electiones humanas, vim dispositionis siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant, *fatum* appellantes. Quae quidem positio impossibilis est, et a fide aliena, ut ex superioribus * patet.

Quidam vero in dispositionem divinae providentiae omnia reducere voluerunt, quaecumque in his inferioribus a casu contingere videntur. Unde omnia fato agi dixerunt, ordinationem quae est in rebus ex divina providentia *fatum* nominantes. Unde Boetius dicit * quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.* In qua fati descriptione, *dispositio* pro *ordinatione* ponitur; – *in rebus autem inhaerens* ponitur ut distinguatur fatum a providentia: nam ipsa ordinatio secundum quod in mente divina est, nondum rebus impressa, *providentia* est; secundum vero quod iam est explicata in rebus, *fatum* nominatur; – *mobilibus* autem dicit ut ostendat quod ordo providentiae rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt.

Secundum hanc ergo acceptionem, negare fatum est providentiam divinam negare. Sed quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, ne ex consortio nominum possit sumi erroris occasio; nomine *fati* non est a fidelibus utendum, ne videamur illis assentire qui male de fato senserunt, omnia necessitati siderum subiicientes. Unde Augustinus dicit, in V *de Civitate Dei* *: *Si quis voluntatem vel potestatem Dei fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam corrigat.* Et Gregorius, secundum eundem intellectum, dicit *: *Absit a fidelium mentibus ut fatum aliquid esse dicant.*

* Cf. Aug. *de Civ. Dei*, lib. V, IX.
* Cap. LXXXIV sqq.
* IV *de Consol.*, prosa VI.
* Cap. I.
* Lib. I *in Evang.*, hom. X, in *Epiph.*

6 ab *om* αDNWY. 9 ea *hic* Y; *post* in aliquas. 10 cum] tamen cum P*d*. 13 ab aliquo effata D; ad aliqua fata N, ab aliqua (causa *addunt* YZ*b*P*c*) effata *ceteri*. praelocuta YZP*d*; prolocuta. 15 ergo] autem EGY*b*P*c*. 16 contingentia] contingere P*c*. 18 vim dispositionis] in dispositione G*bcd et sine* in P, unde positionis D, vim pōitus *b*. 22 dispositionem DE; dispositione.

4 nectit NYsFG*b*P*c*; *om* G, vertitur E, convertit Z, vertit *ceteri*. 6 in rebus A *solus*; rebus. 12 rebus] a rebus *b*P*c*. 18 nomine ZP; nomen. 22 voluntatem A *solus*; virtutem. fati *hic* EG*b*; *post* nomine. 24 dicit *om* B, *post* Gregorius DHYP*c*.

Commentaria Ferrariensis

Tertium quod infert Sanctus Thomas ex praedictis est, *quid de fato sit sentiendum* *. Circa hoc autem duo facit: primo, removet falsas opiniones de fato; secundo, veram opinionem ponit *.

I. Quantum ad primum, tangit duas opiniones. Prima est eorum qui fatum nihil omnino esse dixerunt: eo quod ea quae per accidens eveniunt a causis particularibus, a nulla superiori causa ordinari putabant.

Adverte quod hanc opinionem Augustinus, in V *de Civ. Dei* *, attribuit Tullio, qui, ut in superioribus est ostensum, visus est, in libris *de Divinatione,* providentiam negare et fatum, praesertim circa res humanas.

2. Secunda est illorum qui posuerunt fatum aliquid esse, dicentes ea quae videntur a casu contingere, esse ab aliqua altiori causa praeordinata ut essent; et ista omnia, etiam electiones humanas, conati sunt in corpora caelestia tanquam in causas reducere; fatumque appellabant ipsam dispositionem siderum, cui omnia cum quadam necessitate subdi ponebant.

Sed hanc positionem impossibilem esse ex superioribus constat: ubi scilicet ostensum est ea quae ad intellectum et voluntatem pertinent, non subdi directe corporibus caelestibus; et quod non omnia, etiam corporalia, a corporibus caelestibus de necessitate proveniunt; item, quod ea quae

* Cf. Comment. cap. XCI, init.
* Num. II.
* Cap. IX.

per accidens sunt et fortuita, non possunt in unam naturalem causam reduci, qualis est virtus corporis caelestis.

II. Quantum ad secundum, ponit opinionem veram *. Et ait quod hi qui ea quae hic casu eveniunt, in dispositionem divinae providentiae reduxerunt, dixerunt *ordinationem quae est in rebus ex divina providentia* esse fatum. Ostendit autem hoc per definitionem Boetii de fato positam IV *de Consol.*, inquientis quod *fatum est inhaerens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quaeque nectit ordinibus.* Exponens autem Sanctus Thomas hanc definitionem, ait quod *dispositio* pro *ordinatione* ponitur; dicitur *rebus inhaerens,* ut distinguatur a providentia, quae est ordinatio in mente divina existens, nondum rebus impressa; dicitur etiam *mobilibus,* ut ostendatur quod ordo providentiae a rebus contingentiam et mobilitatem non aufert, ut quidam posuerunt. Hoc itaque modo, inquit Sanctus Thomas, negare fatum est negare divinam providentiam. Veruntamen, quia cum infidelibus nec nomina debemus habere communia, nomen *fati* non est a fidelibus in usum sumendum, ne videamur illis assentire qui omnia necessitati siderum subiecerunt.

* Cf. init. Comment.

Confirmatur auctoritate Augustini, V *Civitate;* et Gregorii, in homilia Epiphaniae.

III. Circa expositionem definitionis datae a Boetio de fato, considerandum primo quod, cum *dispositio* duo significet, scilicet qualitatem quandam, secundum quod *habitus et dispositio* ponitur prima species qualitatis; et ordinem, qui est *relatio:* fatum dicitur dispositio non secundum quod nomen dispositionis significat qualitatem, sed secundum quod significat ordinem; nam Augustinus * fatum *seriem causarum* nominat, idest, ordinem. Propter hoc dicit Sanctus Thomas, quod in hac definitione *dispositio pro ordinatione ponitur.*

* Loc. cit., cap. VIII. - Cf. Cic. I *de Div.*, cap. LV (Lips. 1890).

Considerandum secundo, quod per *ordinationem divinam in rebus explicatam* duo possumus intelligere: scilicet aut ordinem effectuum divinae providentiae ad ipsam providentiam, secundum quod in rebus effectum est id quod divina providentia ordinavit; aut ordinem causarum secundarum ordinatarum ad aliquos effectus divinae providentiae producendos. Cum ergo inquit Sanctus Thomas ordinationem divinam *secundum quod est rebus impressa,* esse fatum, intendit ordinationem impressam, non quidem ipsis inferioribus effectibus; sed causis mediis, quibus ordine quodam divinae providentiae dispositio ad inferiora descendit, ut patet Prima, q. CXVI, a. 2. Nam fatum habet aliquo modo rationem causae respectu inferiorum effectuum, ratione scilicet ipsarum causarum superiorum ordinatarum; licet ad divinam providentiam comparetur ut eius effectus. Propter quod, ut inquit Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XXXIX, q. II, a. 1, ad 5, dicitur *fatum* quasi *quoddam effatum divinae ordinationis, sicut verbum vocale est quoddam effatum interioris conceptus.*

Considerandum tertio, quod fatum ipsum, sive series et ordo causarum mediarum ad productionem inferiorum effectuum provisorum, secundum seipsum quidem mobile est et variabile ac impedibile: cum corporales effectus in inferioribus fiant a corporibus caelestibus variabiliter et contingenter, et multo magis electiones humanae. Propter hoc inquit Sanctus Thomas dixisse Boetium ipsum *mobilibus inhaerere:* ut ostenderet divinae providentiae ordinem, qui ab ipsa per causas medias ad inferiora pervenit, non auferre contingentiam et mobilitatem a rebus. Secundum autem quod subest divinae providentiae, *immobilitatem et necessitatem sortitur,* ut inquit Sanctus Thomas Prima Parte, qu. allegata, art. 3, *non quidem absolutam, sed ex suppositione,* et secundum modum quo divinae providentiae subest, scilicet ut contingenter et defectibiliter causet; secundum quod in superioribus * dictum est hanc conditionalem esse veram: *Si Deus hoc futurum esse praescivit, hoc erit.* Sed de iis satis dictum est in praecedentibus, et in capite sequenti dicetur.

* Cf. lib. I, cap. LXVII, Comment. num. X sqq.

IV. Attendendum postremo, quod tres modos acceptionis *fati* tangit hoc loco Sanctus Thomas. Unus est secundum quod *ordinatio effectuum in mente divina existens,* quae dicitur providentia, fatum nuncupatur. Sed hoc, ut dicitur Prima Parte, ubi supra *, causaliter dicitur, non essentialiter. – Alter est secundum quod *ipsa ordinatio secundarum causarum ad producendos effectus provisos* dicitur fatum. – Tertius vero est prout fatum *dispositio siderum* dicitur, *cuncta quadam necessitate producens.* Modus autem hic duos illos modos complectitur quos Ioannes Picus, in quarto *adversus Astrologos* libro * ponit. Quorum unus est, ut fatum dicatur *causarum series ordoque nexu necessario cuncta producens.* Alter vero est, ut *ipsa siderum constitutio cum quid aut nascitur aut concipitur aut inchoatur,* fatum nominatur. Horum enim modorum secundum sub primo contineri constat, veluti particulare sub universali et pars in toto continetur: *esse enim siderum constitutionem cum aliquid aut nascitur aut concipitur,* in hoc quod est *esse seriem causarum necessario cuncta producentem,* manifesto comprehenditur.

* Qu. CXVI, a. 2, ad 1.

* Cap. IV.

Praeter modos dictos alium adducit ipse Picus modum fati *, *ex sententia Alexandri ex Aphrodiade in libro de Fato ad Principes Severum et Antonium *: ut ipsa scilicet natura, quae aliud ab electione principium est, fatum dicatur.* In qua significatione dici potest quod *ignis fato calefacit; et sol illuminat; et cum quis, dissoluto corporis temperamento, moritur, quod fato moritur. Cum vero ex equo praecipitatur, vel gladiis occiditur, non moritur fato: in quem modum de Didone Virgilius dicit, ' sed quia nec fato, debita nec morte peribat ' *.*

* Loc. cit.

* Cap. III (Ven. 1549).

* *Aeneis*, IV, 696.

Sed licet quintuplex huius nominis *fatum* significatio sit, usitata tamen apud eos qui fati nomine utuntur, ut praecipue sunt Stoici, significatio est: *Siderum dispositio in qua quisque natus est vel conceptus, cuncta quae homini eveniunt, sive per se, sive per accidens et fortuito, necessario et inevitabiliter producens.* Et ideo, licet Catholicus *fati* nomine ipsam divinam providentiam intelligat, aut dispositionem secundarum causarum ex divina providentia constitutam; ne tamen ad usitatam significationem ipsum nomen fati videatur assumere, etiam ab ipso nomine, iuxta Augustini consilium *, debet abstinere; atque, cum de humanis eventibus sermo inciderit, debet potius dicere cuncta divina providentia regi quam fato.

* Vide text., fin.

CAPITULUM NONAGESIMUM QUARTUM

A 68 v a 6.

DE CERTITUDINE DIVINAE PROVIDENTIAE.

Difficultas autem quaedam ex praemissis suboritur. Si enim omnia quae hic inferius aguntur, etiam contingentia, providentiae divinae subduntur, oportet, ut videtur, vel providentiam non esse certam; vel omnia ex necessitate contingere.

Ostendit enim Philosophus, in VI *Metaphys* *, quod, si omnem effectum ponimus habere aliquam causam per se; et iterum quod, qualibet causa per se posita, necessarium sit effectum poni: sequetur quod omnia futura ex necessitate eveniant. Si enim quilibet effectus habeat causam per se, quod-

* S. Th. l. 3; Did. lib. V, III.

libet futurum erit reducere in aliquam causam praesentem vel praeteritam. Sicut, si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus, huius effectus praecedit causa occursus latronum; hunc autem effectum iterum praecedit alia causa, scilicet quod ipse exivit domum; hunc autem adhuc alia, quod vult quaerere aquam; quam quidem praecedit causa, scilicet sitis; et haec causatur ex comestione salsorum; quod iam est vel fuit. Si ergo, causa posita, necesse est effectum poni, necesse est, si comedit salsa, quod sitiat; et si sitit, quod velit quaerere aquam; et si vult quaerere aquam, quod exeat domum; et si exit domum, quod occurrant ei latrones; et si occurrunt, quod occidatur. Ergo, de primo ad ultimum, necesse est hunc comedentem salsa a latronibus occidi. Concludit ergo Philosophus non esse verum quod, posita causa, necesse sit effectum poni: quia aliquae causae sunt quae possunt deficere. Neque iterum verum est quod omnis effectus habeat per se causam: quia quod est per accidens, scilicet istum volentem aquam quaerere occurrere latronibus, non habet aliquam causam.

Ex hac autem ratione apparet quod omnes effectus qui reducuntur in aliquam causam per se, praesentem vel praeteritam, qua posita necesse sit effectum poni, ex necessitate contingunt. Vel ergo oportet dicere quod non omnes effectus divinae providentiae subdantur. Et sic providentia non est de omnibus. Quod prius* fuit ostensum. – Vel non est necessarium ut, providentia posita, effectus eius ponatur. Et sic providentia non est certa. – Aut est necessarium quod omnia ex necessitate contingant. Providentia enim non solum est in praesenti tempore vel praeterito, sed aeterno: quia nihil potest esse in Deo non aeternum.

* Cap. LXIV.

Adhuc. Si divina providentia est certa, oportet hanc conditionalem esse veram: *Si Deus providit hoc, hoc erit.* Huius autem conditionalis antecedens est necessarium: quia est aeternum. Ergo consequens est necessarium: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cuius antecedens est necessarium; et ideo consequens est sicut conclusio antecedentis; quicquid autem ex necessario sequitur, oportet esse necessarium. Sequitur igitur, si divina providentia est certa, quod omnia ex necessitate proveniant.

Amplius. Sit aliquid esse provisum a Deo, puta quod talis sit regnaturus. Aut ergo possibile est accidere quod non regnet: aut non. Si quidem non est possibile ipsum non regnare, ergo impossibile est ipsum non regnare: ergo necessarium est eum regnare. Si autem possibile est eum non regnare; possibili autem posito, non sequitur aliquid impossibile; sequitur autem divinam providentiam deficere; non est igitur impossibile divinam providentiam deficere. Aut igitur oportet, si omnia sunt provisa a Deo, quod divina providentia non sit certa; aut quod omnia ex necessitate eveniant.

Item. Argumentatur sic Tullius, in Libro *de Divinatione**. Si omnia a Deo provisa sunt, certus est ordo causarum. Si autem hoc verum est, omnia fato aguntur. Quod si omnia fato aguntur, nihil est in nostra potestate, nullum est voluntatis arbitrium. Sequitur igitur quod tollatur liberum arbitrium, si divina providentia sit certa. Et eodem modo sequetur quod omnes causae contingentes tollantur.

* Lib. II, cap. VII sqq. – Cf. eiusd. *de Fato*, cap. XIV; et Aug., *de Civ. Dei*, lib. V, IX.

Praeterea. Divina providentia causas medias non excludit, ut supra* ostensum est. Inter causas autem sunt aliquae contingentes et deficere valentes. Deficere igitur potest providentiae effectus. Non est igitur Dei providentia certa.

* Cap. LXXVII.

Oportet autem, ad horum solutionem, aliqua repetere ex his quae supra posita sunt: ut manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit; et quod ordo divinae providentiae omnino immutari non potest; nec tamen oportet quod ea quae ex providentia divina proveniunt, ex necessitate cuncta eveniant.

Primo namque considerandum est quod, cum Deus sit omnium existentium causa, rebus omnibus conferens esse, oportet quod suae providentiae ordo omnes res complectatur. Quibus enim esse largitus est, oportet quod et conservationem largiatur, et perfectionem conferat in ultimo fine*.

* Cap. LXIV sq.

Cum autem in quolibet providente duo considerari oporteat*, scilicet ordinis praemeditationem, et praemeditati ordinis institutionem in rebus quae providentiae subduntur, quorum primum ad cognoscitivam virtutem pertinet, aliud vero ad operativam: hoc inter utrumque differt, quod in praemeditando ordinem, tanto est providentia perfectior, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest produci. Quod enim nos omnium particularium ordinem praemeditari non possumus circa ea quae sunt disponenda a nobis, ex defectu nostrae cognitionis provenit, quae cuncta singularia complecti non potest, tanto autem in providendo unusquisque solertior ha-

* Cap. LXXVII.

---

1 aliquam... 294 a 26 sibi Ad *deficiunt in* C. 2 Sicut si A *solus*; Si enim D, Si W, Ut si *ceteri.* 4 huius effectus] huiusmodi effectum Pc. occursus] scilicet occursus YPc. 5 iterum EG*b*; *om.* 7 alia *legimus cum* Pc; alius A *casu, et ceteri.* quam EGN*b* Pc; quem. 8 scilicet sitis] scilicet effectus sitis BH. 9 quod] quae Pc. 10 necesse est] necesse A *casu, et* α, necesse est quod YPc. 11 comedit E; comedat. 14 si exit sE; si exierit *b*, si exeat *ceteri, sed* EGN *om* et si exit domum. 15 si occurrunt A *solus*; si occurrant. 18 sit EGW*b*; est. 19 aliquae causae sunt quae possunt A *solus*; aliqua causa est quae potest. 22 scilicet XsN*b*Pc; si EG, ut Z, *om ceteri.* G *pergit:* isti volenti aquam occurrant latrones; E *om* quaerere. 25 Ex hac autem... aliquam causam *hom om* αDWYZpN; sN *abraditur, non tamen complete.* autem *om* GPc. omnes] non omnes Pc. 26 qui reducuntur] reducuntur G, reducantur Pc. 27 praesentem vel praeteritam A *solus*; praeteritam vel praesentem. 28 effectum *post* poni P. contingunt] contingere sY*b*Pc. 30 providentia EGX*b*; divina providentia. 32 ut A *solus;* quod. 34 Aut est] Aut BHNY, Aut non est F, Aut non Z. 37 non] nisi BGNY. 41 hoc erit] ergo erit BH*cd*. 50 Sit aliquid esse A *solus;* Si aliquid est. 52 quod non regnet *om* EG.

5 aliquid pG; aliquod 8 sunt] sint Z*b*Pc. 15 nullum est] et nullum est Y, nullum est ergo Pc. 18 sequetur A *solus;* sequitur. 22 valentes] volentes EGN, potentes P. 23 igitur] enim EGN. 31 eveniant EG; proveniant. 37 conferat *hic* EGX*b*; *post* perfectionem. 44 utrumque] utramque BPc. 51 complecti] compleri GE.

betur, quanto plura singularia praemeditari potest; cuius autem provisio in solis universalibus consisteret, parum de prudentia participaret. Simile autem in omnibus operativis artibus considerari potest. Sed in hoc quod ordo praemeditatus rebus imponitur, tanto est dignior et perfectior providentia gubernantis, quanto est universalior, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem: quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. – Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat: quia ipse est simpliciter et universaliter perfectus, ut in primo libro * [* Cap. XXVIII.] ostensum est. In providendo igitur suae sapientiae meditatione sempiterna omnia ordinat quantumcumque minima videantur: quaecumque vero rerum aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota * [* Cap. LXVII.], et ei obtemperando ministrant, ad ordinem providentiae, ab aeterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus. – Si autem omnia quae agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinae providentiae executionem impediat sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicuius agentis vel patientis: cum omnis virtus activa vel passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata * [* Cap. LXX.]. Impossibile est etiam quod impediatur divinae providentiae executio per providentis mutationem: cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra * [* Lib. I, cap. XIII.] ostensum est. – Relinquitur ergo quod divina provisio omnino cassari non potest.

Deinceps autem considerandum est quod omne agens intendit ad bonum et melius secundum quod potest, ut supra * [* Cap. III.] ostensum est. Bonum autem et melius non eodem modo consideratur in toto et partibus * [* Cap. LXXI.]. In toto enim bonum est integritas, quae ex partium ordine et compositione relinquitur. Unde melius est toti quod sit inter partes eius disparitas, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, quam quod omnes partes essent aequales, unaquaque earum perveniente ad gradum nobilissimae partis: quaelibet autem pars inferioris gradus, in se considerata, melior esset si esset in gradu superioris partis. Sicut patet in corpore humano: dignior enim pars esset pes si oculi pulcritudinem et virtutem haberet; corpus autem totum esset imperfectius, si ei officium pedis deesset. Ad aliud igitur tendit intentio particularis agentis, et universalis: nam particulare agens tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Sicut patet quod generatio feminae est praeter intentionem naturae particularis, idest, huius virtutis quae est in hoc semine, quae ad hoc tendit quod perficiat conceptum quanto magis potest: est autem de intentione naturae universalis, idest, virtutis universalis agentis ad generationem inferiorum, quod femina generetur, sine qua generatio multorum animalium compleri non posset. Et eodem modo corruptio, et deminutio, et omnis defectus, est de intentione naturae universalis, non autem naturae particularis: nam quaelibet res fugit defectum, tendit vero ad perfectionem, quantum in se est. Patet ergo quod de intentione agentis particularis est quod effectus suus fiat perfectus quantumcumque potest in genere suo: de intentione autem naturae universalis est quod hic effectus fiat perfectus tali perfectione, puta perfectione masculi, ille autem perfectione feminae. – Inter partes autem totius universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium * [* Cap. LXXII.]: superiora enim in entibus sunt necessaria et incorruptibilia et immobilia; a qua quidem conditione tanto magis deficiunt, quanto in inferiori gradu constituuntur; ita quod infima corrumpuntur quidem quantum ad esse suum, moventur vero quantum ad suas dispositiones, suos etiam effectus non de necessitate, sed contingenter producunt. Quodlibet igitur agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse et naturali dispositione persistere, et suum stabilire effectum: Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic autem contingenter. Et secundum hoc diversas eis causas adaptat, his quidem necessarias, his autem contingentes. Cadit igitur sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc effectum esse contingenter, alium autem necessario. Et secundum hoc, quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia, non autem omnia necessaria. – Patet ergo quod, etsi divina providentia est per se causa huius effectus futuri; et est in praesenti vel praeterito, magis autem ab aeterno: non sequitur, ut prima ratio procedebat, quod effectus iste sit de necessitate futurus; est enim divina providentia per se causa quod hic effectus contingenter proveniat. Et hoc cassari non potest.

Ex quo etiam patet quod haec conditionalis est vera, *Si Deus providit hoc futurum, hoc erit:* sicut secunda ratio procedebat. Sed sic erit sicut

---

3 prudentia] providentia BHWYZSF*b*. 7 est *hic* A *solus; post* universalior. 15 meditatione X; praemeditatione. 21 omnia *om* EG. 24 possibile] impossibile αW. 27 vel passiva A *solus*; et passiva. 30 mutationem Y; immutationem. 35 secundum quod A *solus*; quod. 37 consideratur EG; considerantur. 38 et DFGWX; et in. 43 unaquaque DENW*b*; unaquaeque. 44 quaelibet... partis *hom om* EpG; gradus *et* esset in gradu... pes si *om b*. 47 pars esset pes (pars *supra* esset *scribitur et* pes *casu ut* peres *vel* pares, *lineola transeunte hastam* p)] esset pars hominis G, esset pars corporis pes sG, esset pars corporis E, pars esset pes hominis Pc. 49 officium *hic* A *solus; post* pedis. 54 autem YP*c*; *om*.

6 perficiat conceptum X: perficit conceptum P, perficiatur conceptus ZsEG*b*. perficiat tempus conceptus Y, perficiat conceptus *ceteri*. 16 agentis *post* particularis BFHNYP*c*. 30 igitur *om* EG, autem NY. 31 quantum EGNX*b*; inquantum. 37 eis *hic* EG*b*, *post* causas. 40 sed hunc effectum esse *hom om* EGW. 45 etsi] si *cum* pADENYZ*b*. est A *solus*; sit. 46 et est in praesenti vel praeterito A *solus*; et (*om b*Pc) est etiam praesentis et (et *om* αN) praeteriti. 47 non A *solus*; tamen *addunt*. 48 iste EGN*b*; *om*. 51 hoc] hic αWY, sic D. potest] possit EGN. 54 Sed] et EG*b*.

Deus providit illud esse futurum. Providit autem illud esse futurum contingenter. Sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario.

Patet etiam quod hoc quod ponitur esse provisum a Deo ut sit futurum, si sit de genere contingentium, poterit non esse secundum se consideratum: sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse. Non tamen est possibile quod ordo providentiae deficiat quin contingenter eveniat. Et sic tertia ratio solvitur. Unde potest poni quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur: non autem si consideretur ut provisum.

Illud etiam quod Tullius obiicit, secundum praemissa frivolum apparet. Cum enim divinae providentiae non solum subdantur effectus, sed etiam causae et modi essendi, sicut ex praemissis patet, non sequitur quod, si omnia divina providentia aguntur, quod nihil sit in nobis. Sic enim sunt a Deo provisa ut per nos libere fiant.

Neque autem defectibilitas causarum secundarum, quibus mediantibus effectus providentiae producuntur, certitudinem divinae providentiae potest auferre, ut quinta ratio procedebat: cum ipse Deus in omnibus operetur, et pro suae arbitrio voluntatis, ut supra* ostensum est. Unde ad eius providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque sinat deficere, quandoque eas a defectu conservet.

* Cap. LXVII et lib. II, cap. XXIII.

Ea vero quae ad necessitatem provisorum a Deo possent assumi ex certitudine scientiae, supra soluta sunt, cum de Dei scientia ageretur*.

* Lib. I, cap. LXIII sqq.

5 esse *hic* A *solus*; *om b, post* provisum *ceteri.* 12 poni] esse EG. 15 etiam EGNX; autem.
1 sicut A *solus;* ut. 2 divina providentia EN*b*; Dei providentia GP*c*, divinae providentiae *ceteri.* 6 Neque autem] Neque etiam EGNYZP*c*, licet etiam (defectibilitates) *b.* 7 providentiae A *solus*; divinae providentiae. 8 divinae A *solus*; *om.* 9 potest *legimus cum* GW; possint D, possunt A *casu et ceteri.* 10 suae *potius quam* suo A; suo omnes. 13 sinat] desinat P*d.* 14 a defectu E; ad defectum *d,* absque defectu P, ad effectum *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas omnia divinae providentiae subdi, vult de ipsius divinae providentiae qualitate determinare*. Circa hoc autem duo facit: primo, agit de ipsius certitudine; secundo, de eius ratione, capite XCVII.

* Cf. Comment. cap. LXIV, init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod divina providentia sit certa; secundo, quod eius certitudo utilitatem orationis non excludit, capite sequenti.

Circa primum tria facit: primo, ponit ea quae videntur difficultatem in hac re facere; secundo, propositum probat*; tertio, ad obiecta respondet**.

* Num. II.
** Num. VIII.

I. Quantum ad primum, tangit quinque quae videntur difficultatem afferre. *Primum est,* quia probat Philosophus, VI *Metaphys.*, quod si ponamus omnem effectum habere causam per se; et quod, qualibet causa per se posita, necesse est effectum poni: sequitur quod omnia futura de necessitate eveniant. Ergo oportet dicere aut quod non omnia divinae providentiae subduntur, cuius oppositum ostensum est supra; aut quod, providentia posita, non est necesse eius effectum poni, et per consequens quod non est certa; aut quod omnia de necessitate contingant, cum providentia sit ab aeterno.

Secundum est, quia tunc haec conditionalis erit vera: *Si Deus hoc providit, hoc erit.* Et per consequens, sicut antecedens est necessarium, cum sit aeternum, ita et consequens necessarium erit: oportet enim omnis conditionalis consequens esse necessarium cuius antecedens est necessarium. Et sic sequetur quod omnia ex necessitate proveniant.

Tertium est. Si provisum est a Deo quod aliquis sit regnaturus, aut possibile est quod non regnet, aut non. Si secundum; ergo impossibile est ipsum non regnare. Ergo necesse est ipsum regnare. Si primum: *Possibili posito in esse, nullum sequitur impossibile**. Sequitur autem divinam providentiam deficere. Ergo hoc non est impossibile. Et sic oportet, si omnia a Deo provisa sunt, aut quod providentia non sit certa; aut quod omnia de necessitate eveniant.

* VIII *Phys.*, v, 4; s. Th. l. 9.

Quartum est quia, ut argumentatur Tullius in libro II *de Divinatione,* si omnia sunt provisa, omnia aguntur fato; et nullum erit voluntatis arbitrium; et, eadem ratione, omnes causae contingentes tollentur.

Quintum est, quia providentia causas medias contingentes et deficere valentes non tollit. Ergo providentiae effectus deficere potest. Ergo etc.

II. Quantum ad secundum*, duae ponuntur conclusiones*. Prima est: *Divina provisio omnino cassari non potest.*

* Vide init. Comment.
* Vide num. VI.

Probatur duobus suppositis, quae in praecedentibus sunt ostensa. Unum est, quod divinae providentiae ordo omnes res complectitur: cum sit omnium existentium causa, omnibus rebus conferens esse; et per consequens omnibus conservationem largiens; et perfectionem in ultimo fine conferens, qui scilicet est assimilari Deo.

Alterum est quod, cum tanto perfectior sit providentia in praemeditando ordinem, quanto magis usque ad minima ordo providentiae potest perduci; in hoc vero quod ordo praemeditatus rebus imponitur, sit dignior et perfectior providentia gubernantis quanto universalior est, et per plura ministeria suam explicat praemeditationem, quia et ipsa ministeriorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet: oportet, cum divina providentia in summo perfectionis consistat, ut in providendo suae sapientiae praemeditatione sempiterna omnia ordinet, quantumcumque minima videantur; quaecumque vero aliquid operantur, instrumentaliter agant ab eo mota, et ei obtemperando ministrent ad ordinem providentiae, ab aeterno, ut ita dicatur, excogitatum, explicandum in rebus.

Adverte quod addit Sanctus Thomas, *ut ita dicatur,* ut det intelligere quod non est proprie dictum ordinem providentiae divinae esse *excogitatum,* cum in Deo non sit virtus cogitativa: sed est impropria locutio, nominando ipsum actum intellectus cogitationem, ex aliqua similitudine cogitativae ad intellectum.

2. Istis suppositis, arguitur sic. Divinae providentiae executio impediri non potest eo quod aliquod agens impediat sibi contrarium agendo: cum omnia quae agere possunt, necesse sit ut ei in agendo ministrent. Neque etiam propter defectum alicuius agentis aut patientis: cum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum divinam dispositionem causata. Neque denique per ipsius providentiae mutationem: cum Deus sit omnino immutabilis, ut supra est ostensum. Ergo divina provisio omnino cassari non potest.

III. Ad huius evidentiam, considerandum est primo, quod aliter loquendum est de divina virtute: et aliter de virtute corporum caelestium, licet utraque sit universalis. Divinae enim virtuti, quia omnibus causis dat virtutem agendi, et omnes causae sunt eius instrumenta, nihil re-

sistere potest in contrarium ipsius virtutis agendo: si enim in contrarium ipsius ageret, iam non esset eius instrumentum, quia non ageret ut motum a Deo. – Similiter sibi non potest deficere virtus activa aut passiva quibus operetur tanquam causis mediis, si Deus velit per causas medias operari: cum ipse infinitate suae potentiae omnibus causis secundis eam quam voluerit possit virtutem tribuere.

Virtuti autem caelesti particulari potest aliqua causa resistere sibi contrarium agendo: puta, si aliqua stella inclinet ad imbrem, potest esse aliqua causa illi resistens ad siccitatem operando. – Universali etiam virtuti caelestis corporis resistere potest liberum arbitrium, quod, ut superius * est ostensum, virtuti caelesti directe non subditur. – Similiter potest deficere virtuti caelesti causa media sufficiens: puta, si inclinet virtus caelestis ad generationem masculi, potest isti influxui deficere in aliqua generatione virtus activa hominis generantis; quando videlicet virtus hominis generantis, qua caelum utitur, fuerit debilis et impotens. – Potest denique virtuti caelesti deficere conveniens dispositio materiae, quam suae actioni praesupponit, cum sit agens corporeum limitatae virtutis.

* Cap. LXXXV.

Ideo ordo virtutis caelestis ad aliquem effectum multipliciter cassari potest et impediri. Ordo autem divinae providentiae cassari non potest. Et propterea iste ordo est certus: ille vero incertus et fallibilis.

2. Considerandum secundo, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. VI, a. 3, quod alia est *certitudo cognitionis:* et alia *certitudo ordinis*. Certitudo enim cognitionis attenditur quantum ad hoc quod *ita existimatur de re sicut est.* Certitudo vero ordinis attenditur in hoc quod *causa infallibiliter suum effectum producat.* Cum ergo dicitur quod *divina providentia est certa,* intelligitur quod effectus quilibet divinae providentiae infallibiliter eveniet. Et hoc significavit Sanctus Thomas cum dixit quod divina provisio *omnino cassari non potest:* dicitur enim ordinatio et provisio aliqua cassari posse, quando impediri potest ne quod ordinatum est eveniat.

IV. Sed occurrit dubium. Videtur enim Sanctus Thomas oppositum eius quod hic dicitur, in QQ. *Verit.*, q. VI, a. 1; et I *Sent.*, d. XL, q. I, a. 2, tenere. Ibi enim tenet quod praedestinatio a providentia in hoc differt quod praedestinatio respicit ordinem salvandorum in beatitudinem, et eventum ordinis: unde non est nisi eorum qui gloriam consequentur. Providentia vero respicit ordinem in finem tantum, non autem eventum ordinis, quia non omnia quae ad finem ordinantur, finem consequuntur: omnes enim homines per divinam providentiam ordinantur ad beatitudinem, et tamen non omnes beatitudinem consequuntur. Ex iis enim videtur velle quod ordo divinae providentiae non est certus et infallibilis: immo, quod cassari potest.

V. Respondetur, et dicitur primo, quod aliter loquendum est de providentia quantum ad communem rationem providentiae, et aliter quantum ad modum aliquem ipsius particularem: sicut aliter loquendum est de animali quantum ad communem rationem animalis, et aliter quantum ad aliquam eius determinatam speciem. Si loquamur de providentia quantum ad communem eius rationem, inquantum absolute providentia est, sic providentia respicit ordinem in finem tantum: non autem eventum, et finis consecutionem. Ideo de intellectu eius nihil aliud est quam ratio ordinis uniuscuiusque rei in suum finem particularem, et in communem finem qui est divina bonitas. – Si autem loquamur de providentia quantum ad aliquem particularem eius modum, sic non inconvenit quod etiam eventum et consecutionem finis respiciat: sicut patet in hoc particulari modo providentiae qui dicitur praedestinatio; et in illo modo providentiae quo res necessariae providentur; ac etiam in illo modo quo vult aliquod contingens finem suum consequi.

2. Dicitur secundo, quod est universaliter verum ordinem divinae providentiae in rebus provisis positum, eo modo quo ad divinam providentiam spectat, certum esse et infallibilem, et cassari non posse: ut hic dicitur, et etiam habetur Prima, q. XXII, a. 2, ad 1, et a. 4; item q. XXIII, a. 6; item q. CIII, a. 7. Cum enim dupliciter aliqua ordinentur in finem a divina providentia: uno modo, quia per divinam providentiam determinatur tantum ut habeant ea quibus ad suum finem pervenire possint; alio modo, quia non solum per ipsam determinatur ut habeant ea quibus ad finem possint pervenire, sed etiam ut ad ipsum finem perveniant, – utroque modo determinatio divinae providentiae est certa et infallibilis. Ea enim quae sic ad finem ordinantur ut non solum habeant ea quibus finem assequi possint, sed etiam ut ipsum finem assequantur, utrumque infallibiliter consequuntur. Ea vero quae solum primo modo ordinantur ad finem, infallibiliter consequuntur ea quibus suum finem assequi possint.

3. Quod ergo hic dicitur, intelligitur ad hunc sensum, quod infallibiliter evenit id quod per divinam providentiam est ordinatum, eo modo quo ordinatum est et provisum. In QQ. autem *de Verit.*, et in I *Sent.*, loquitur Sanctus Thomas de providentia quantum ad id quod convenit sibi secundum communem rationem providentiae. Et intelligitur quod non omnia per divinam providentiam ordinata ad aliquem finem, consequuntur finem suum: sed bene omnes ordinati ad beatitudinem per divinam praedestinationem, beatitudinem consequuntur. Quia aliqua primo modo tantum per providentiam divinam ordinantur ad finem: et sic ordo ille ad finem est fallibilis per comparationem ad causas particulares; non autem per comparationem ad divinam providentiam, quae non ordinavit ut illi qui finem non consequuntur, consequerentur finem, sed hoc tantum ut haberent convenientiam ad assecutionem finis. Constat autem quod non contradicunt, providentiam non respicere exitum ordinis ad finem respectu omnium quae per divinam providentiam aliquo modo ordinantur ad finem, sed respectu aliquorum respicere ordinem in finem tantum, non autem eventum ordinis: et tamen ordinem intentum, eo modo quo est provisum, cassari non posse, sed esse certum et infallibilem.

4. Si autem instetur, quia providentia ad voluntatem consequentem pertinet; voluntas autem consequens semper impletur; et sic videtur quod providentia eventum ordinis in omnibus respiciat; et consequenter quod dicitur *de Verit.*, erit falsum, et retractatum in Prima Parte et hoc loco: – respondetur quod, cum providentia duo includat, scilicet volitionem finis aliquo modo, et volitionem ordinis rerum ad finem; respectu ordinis rerum ad finem, pertinet ad voluntatem consequentem, et sic semper impletur quod est provisum, quia omne quod est provisum ut habeat ordinem ad aliquem finem, illum ordinem consequitur; respectu autem finis, pertinet ad voluntatem antecedentem, quantum ad aliqua provisa, ut vult Sanctus Thomas *Verit.*, et I *Sent.*, per providentiam enim, ut ibi dicitur, omnes homines ad beatitudinem ordinantur, et tamen non omnes beatitudinem consequuntur; licet quantum ad aliqua, etiam ad voluntatem consequentem pertineat. Unde assumptum falsum est quantum ad providentiam respectu finis, si universaliter sumatur.

VI. Secunda conclusio est *: *Ex certitudine et immobilitate divinae providentiae non oportet ut omnia quae ex divina providentia eveniunt, de necessitate eveniant.* * Vide num. II, init.

Ad huius autem probationem, supponit Sanctus Thomas duo. Primum est quod, cum omne agens tendat ad bonum et melius quod potest; et bonum ac melius non considerentur eodem modo in toto et partibus; immo, melius foret parti si ad gradum superioris partis perveniret, melius autem toti est disparitas inter partes, sine qua ordo et perfectio totius esse non potest, ut in corpore humano declaratur: differentia est inter agens particulare et agens universale, quia agens particulare tendit ad bonum partis absolute, et facit eam quanto meliorem potest in genere suo; universale autem agens tendit ad bonum totius. Unde aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem agentis universalis. Declaratur in generatione feminae, et in corruptione et deminutione, quae sunt de intentione naturae universalis, idest virtutis agentis; non autem de intentione naturae particularis, cum quaelibet res fugiat defectum, tendat vero ad perfectionem, quantum in se est.

Secundum suppositum est quod inter partes universi prima distinctio apparet secundum contingens et necessarium. Superiora enim in entibus sunt necessaria, incorruptibilia et immobilia: infima vero corrumpuntur quantum ad esse, moventur quantum ad suas dispositiones, et suos effectus contingenter producunt.

2. Istis suppositis, vult sic arguere. Quodlibet agens quod est pars universi, intendit quantum potest in suo esse et dispositione naturali persistere, et suum stabilire effectum. Deus autem, qui est universi gubernator, intendit quod effectuum eius hic quidem stabiliatur per modum necessitatis, hic vero contingenter; et secundum hoc diversas causas eis adaptat. Ergo cadit sub ordine divinae providentiae non solum hunc effectum esse, sed hunc esse contingenter, alium vero necessario. Ergo quaedam eorum quae divinae providentiae subduntur sunt necessaria, quaedam vero contingentia, et non omnia necessaria. Ergo etc. – Antecedens, pro utraque sui parte, patet ex suppositis. – Prima vero et secunda consequentia ex se est manifesta.

VII. Circa istam propositionem, *Aliquis defectus est praeter intentionem particularis agentis, qui est secundum intentionem universalis agentis,* considerandum primo, quod *intentio,* proprie loquendo, in intellectualibus tantum invenitur: est enim actus voluntatis tendentis in finem. Quia tamen intentio huiusmodi est inclinatio quaedam voluntatis consequens apprehensionem rei per modum finis, transumptum est nomen *intentionis* ad significandum inclinationem formae naturalis in aliquid. Et secundum hoc, dicitur aliquid esse secundum intentionem naturae universalis, quia virtus causae universalis ad illud inclinatur et alia ad ipsum movet: aliquid vero dicitur secundum intentionem naturae particularis, quia virtus causae particularis ad illud inclinationem habet.

Considerandum secundo quod, quia virtus consequitur formam, non autem materiam, agit enim unumquodque secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia: ideo dicitur proprie aliquid esse de intentione naturae quod est secundum formae inclinationem, non autem quod rei convenit ratione materiae; licet et id quod rei convenit ratione materiae, dicatur sibi naturaliter convenire. Corruptio ergo, et defectus et deminutio alicuius rei, non sunt de intentione ipsius rei, quia non est secundum inclinationem formae, cum formae sit dare esse et perficere: sed bene in aliquibus ex necessitate materiae sequuntur. Et propter hoc illi defectus dicuntur naturales: nam et materia natura est, ut patet II *Physicorum* *. Bene ergo hic dicitur quod corruptio et defectus rei est praeter intentionem naturae, sive agentis particularis: licet sit de intentione agentis universalis, intendentis multiplicationem individuorum et conservationem generationis, quod sine aliquarum rerum corruptione esse non potest.

* Cap. 1, 10; S. Th. l. 2.

Considerandum tertio, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. xxxvi, q. 1, a. 1, ad 2, quod non inconvenit aliquid esse praeter primam intentionem naturae particularis, quod tamen est de secunda intentione ipsius: quando scilicet inclinatio virtutis naturalis primo est ad unum, secundario autem, si illud evenire non potest, est ad alterum. Cum ergo hic dicitur feminae generationem esse praeter intentionem agentis particularis, intelligitur de prima tantum intentione, non autem de secunda. Nam licet virtus quae est in semine, prima intentione feratur ad generationem masculi, tamen, si illud, aut ex defectu materiae, aut ex quavis alia causa, evenire non potest, fertur secundario ad generationem feminae, tanquam ad id quod primo intento est propinquum.

VIII. Quantum ad tertium *, respondetur obiectionibus factis. *Ad primam quidem*, negatur ista consequentia: *Divina providentia est causa huius effectus futuri. Et est non solum in praesenti et praeterito tempore, sed ab aeterno. Ergo talis effectus est de necessitate futurus.* – Divina enim providentia est per se causa quod hic effectus contingenter eveniat. Et hoc cassari non potest.

* Vide init. Comment.; e num. 1.

Adverte sensum responsionis huius esse quod non est verum, posita causa per se alicuius effectus, qua posita necesse est effectum poni, oportere effectum evenire necessario absolute: sed verum est oportere effectum evenire *eo modo quo sub causa continetur.* Si enim sit causa effectus quantum ad esse suum absolute, non autem quantum ad modum necessitatis aut contingentiae: utique oportet quod talis effectus de necessitate eveniat absolute. Et ad hunc sensum procedit ratio Aristotelis. – Si autem sit causa effectus non tantum quantum ad esse, sed etiam quantum ad determinatum modum producendi, scilicet necessitatis aut contingentiae: oportet effectum necessario evenire *cum illo modo.*

Quia ergo sub divina providentia continentur res, non secundum esse solum, sed etiam secundum modum producendi, inquantum per divinam providentiam determinatum est quo modo res quaelibet evenire debeat; et non est per ipsam determinatum ut omnia de necessitate eveniant, sed quod quaedam eveniant necessario, ut motus caelorum, quaedam vero contingenter, ut haec inferiora: non sequitur omnia necessario evenire absolute, sed infallibiliter aliqua evenire ex necessitate, aliqua vero contingenter.

2. *Ad secundum* per idem respondetur. Quod scilicet illa conditionalis est vera; et quod illud consequens est necessarium, scilicet, *hoc erit;* sed eo modo quo est provisum. Si enim est provisum quod contingenter eveniat, infallibiliter eveniet contingenter.

Ad tertium dicitur, eodem modo, quod possibile est ipsum non regnare si secundum se consideretur, idest, si consideretur suum esse absolute in ordine ad suam causam proximam: quia provisum est ut contingenter hoc eveniat. Si autem consideretur ut est provisum, idest quantum ad modum eveniendi sibi ex divina providentia taxatum, est impossibile quod contingenter non eveniat.

Adverte quod Sanctus Thomas paucis verbis satisfacit rationi. Quam si ad omnes propositiones assumptas applicare voluerimus, dicendum est: – Cum quaeritur utrum possibile sit hunc non regnare, aut non: dicitur quod possibile est ipsum non regnare absolute, et in se consideratum, in ordine scilicet ad causam particularem; est autem impossibile ipsum non regnare contingenter, ut est provisum. – Cum impugnatur prima pars quia, *possibili posito in esse, nullum sequitur impossibile;* sequitur autem divinam providentiam deficere, et non esse certam: – negatur minor. Quia divinae providentiae non subest quod iste sit regnaturus absolute necessario, sed quod sit regnaturus contingenter. Unde non potest poni in esse quod iste non regnet contingenter, stante ista suppositione quod sit provisum ut contingenter regnet: licet, secundum se consideratus, possit non regnare. Si autem ponatur in esse quod iste non regnet, sequitur non esse provisum quod esset regnaturus absolute: non autem sequitur quod providentia deficiat. – Cum autem impugnatur secunda pars: – conceditur quod necessarium est ipsum regnare contingenter, non autem absolute. – Ex quibus patet illam conditionalem, quae infert scilicet, si omnia sint provisa a Deo, quod aut providentia non est certa, aut omnia ex necessitate eveniant, non sequi ex praemissis, si intelligatur omnia de necessitate evenire absolute. Si autem intelligatur omnia evenire de necessitate eo modo quo provisa sunt, conceditur. Nam altera pars illius consequentis est vera, scilicet secunda pars.

3. *Ad quartum,* negatur consequentia: ut patet ex praemissis. Cum enim providentiae subdantur non solum effectus, sed etiam causae et modi essendi, non sequitur, si omnia providentiae subduntur, quod nihil sit in nobis. Aliqua enim sic sunt provisa ut per nos libere fiant.

Ad quintum, negatur consequentia. Quia, cum Deus in omnibus operetur et pro suae arbitrio voluntatis, ad eius providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque deficere sinat, quandoque a defectu conservet.

Sensus istius responsionis est quod aliquando Deus, producens aliquem effectum mediante causa defectibili, non permittit ipsam deficere; et consequenter ille effectus infallibiliter a divina providentia evenit, licet mediante causa contingenti et deficere potenti. Et ideo infallibilitas et cer-

titudo divinae providentiae non tollit contingentiam quae effectui secundum se convenit, in ordine ad causam proximam.

Ubi attendendum, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. vi, a. 3, quod dupliciter invenimus ordinem respectu alicuius effectus esse certum. Uno modo, ex eo quod una causa particularis suum effectum, ex ordine divinae providentiae, infallibiliter producit. Alio modo, ex eo quod multae causae, quarum quaelibet potest deficere, ad consecutionem unius effectus a Deo ordinantur loco eius quae deficit, vel ne deficiat: sicut videmus perpetuitatem speciei salvari in rebus corruptibilibus, non per unicum individuum, sed per successionem unius ad alterum, divina providentia sic gubernante ut non deficiant omnia, uno deficiente. Si ergo loquamur de effectibus necessariis, illa infallibiliter eveniunt, non tantum in ordine ad divinam providentiam, sed etiam in ordine ad suas causas proximas. Si autem loquamur de effectibus contingentibus, illi infallibiliter eveniunt, non in ordine ad proprias causas, sed in ordine ad divinam providentiam, quae tot adminicula apponit quod illorum propriae causae non deficiunt. Propterea inquit Sanctus Thomas quod ad divinam providentiam pertinet ut causas defectibiles quandoque a defectu conservet.

Ultimo addit Sanctus Thomas: supra, ubi de scientia Dei agebatur, soluta esse ea quae ad necessitatem provisorum possent assumi ex certitudine praescientiae.

IX. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est quod utique difficillimum est certitudinem divinae providentiae cum contingentia causarum et libertate arbitrii concordare, ut de certitudine praedestinationis inquit Sanctus Thomas *Verit.*, q. vi, a. 3: propter imbecillitatem, inquam, humani ingenii non valentis divina sua virtute penetrare. Optimus tamen modus evadendi difficultates quae circa hoc insurgunt, est modus qui hic tangitur: scilicet quod, cum divinae providentiae et effectus et causae subsint non solum secundum esse et secundum operationem, sed etiam secundum modum essendi et secundum modum operandi; non oportet omnia naturalia aut humana absolute evenire ex necessitate, sed evenire ex necessitate suppositionis et immutabilitatis, eo modo quo provisa sunt; scilicet contingenter et libere ea quae determinavit Deus ut libere et contingenter eveniant; necessario autem quae determinavit necessario evenire. Per hoc enim fundamentum, ut patuit, solvit Sanctus Thomas omnes adductas instantias: et per ipsum possunt etiam aliae instantiae solvi.

2. Arguit enim Aureolus, apud Capreolum, I *Sent.*, d. xl, a. 3 *. Primo. Omne quod infallibiliter eveniet, immutabiliter eveniet: quia idem importatur per utrumque. Sed quod est provisum, infallibiliter eveniet. Ergo immutabiliter. Ergo sic eveniet effectus divinae providentiae quod mutari non poterit.

* Pag. 492 sq. (Turon. 1900).

Secundo. Manente conditione immutabili, fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile illa conditione manente. Sed manifestum est quod divina providentia immutabilis permanet; et, stante providentia, id quod est provisum non potest non evenire. Ergo fatuum est conari aut consiliari de eo quod provisum est. Cum ergo omnia sint provisa, sequitur quod omnis conatus et omne consilium sit vanum.

3. Ad primum horum, per hoc fundamentum, dicitur quod omne provisum infallibiliter utique et immutabiliter eveniet *eo modo quo provisum est.* Non tamen omne huiusmodi eveniet infallibiliter et immutabiliter absolute. Aliqua enim sic provisa sunt ut proveniant a causa proxima fallibili et mutabili.

Ad secundum dicitur quod fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile manente conditione immutabili, eo modo quo illud est immutabile illa conditione manente. Modo, dicitur quod, manente divina providentia immutabili, id quod est provisum est immutabile eo modo quo provisum est, non autem absolute. Ideo fatuum est conari ad tollendum quin illud contingenter eveniat quod provisum est ut eveniat contingenter; aut quin necessario eveniat quod est provisum ut eveniat necessario. Non autem fatuum est conari ad tollendum illud absolute. Ideo non est vanus omnis conatus, nec est vanum omne consilium.

4. Non autem approbo responsionem illam quae dicit quod *Deus, ex sua altiori quam cogitare possimus excellentia, sic rebus eventibusque providet ut esse provisum a Deo sequatur aliquid altius quam evitabilitas vel inevitabilitas* *. Hoc enim nihil dictu est. Nam cum *evitabile* et *non evitabile* contradictorie opponantur, sicut *posse non evenire* et *non posse non evenire,* oportet de re provisa alterum illorum dici, scilicet aut quod evitabilis sit, aut quod non sit evitabilis. Et sic remanet eadem difficultas: quia videtur sequi incertitudo divinae providentiae, si ponatur quod sit evitabilis; necessitas autem omnium, si ponatur quod sit inevitabilis. Ideo responsio quae sumitur ex Sancto Thoma hoc loco, convenientior est, et melius satisfacit.

* Caiet. in Primam Part., q. xxii, a. 4, n. viii (Rom. 1888).

X. Sed contra istam responsionem Sancti Thomae posset aliquis sic instare. Accipio aliquem effectum provisum ut eveniat, a causa tamen contingenti. Certum est quod providentia duo respicit: scilicet quod ipse effectus eveniat, et quod eveniat contingenter; puta, Antichristus. Quaero, quantum ad primum: utrum scilicet Antichristus fallibiliter eveniet, ita scilicet quod possit non evenire? An eveniet infallibiliter, ita scilicet quod non possit non evenire? Si dicis quod fallibiliter: ergo providentia non est certa. Si dicis quod infallibiliter: ergo necessario secundum se eveniet; et sic sequitur id quod dicis esse provisum ut contingenter eveniat, necessario evenire absolute.

2. Respondetur quod evenire fallibiliter ab aliqua causa dupliciter potest intelligi. Uno modo quod, posita causa ad agendum disposita, possit non evenire: quod proprie dicitur evenire fallibiliter, nam fallibiliter evenire dicitur in ordine ad causam positam in actu. Et hoc modo, provisum ut eveniat, non evenit fallibiliter a divina providentia, sed infallibiliter: quia divina providentia est efficacissima, et non stant simul quod aliquid sit provisum, et non eveniat, modo quo est provisum. Non tamen propter hoc sequitur quod necessario absolute eveniat: sed tantum quod eveniat necessario ex suppositione, idest, facta hac suppositione quod provisum sit ut eveniat; et eo modo quo provisum est ut eveniat, scilicet contingenter. Sicut necessarium est Sortem moveri, facta hac suppositione quod currat: et tamen absolute contingenter movetur, sicut et contingenter currit. Unde sicut valet, *Si Sortes currit, Sortes movetur. Sed currit. Ergo movetur:* ita valet, *Si hoc est provisum ut eveniat, eveniet. Sed est provisum ut eveniat. Ergo eveniet.* Sed sicut non valet, *Si sortes currit, Sortes movetur. Sed Sortes currit. Ergo movetur necessario et infallibiliter:* ita non valet, *Si hoc est provisum, eveniet. Sed est provisum. Ergo eveniet necessario et infallibiliter absolute.*

Alio modo, quod ipsum secundum se possit non esse et non produci: quod tamen improprie dicitur fallibiliter evenire. Et hoc modo, omnia provisa fallibiliter eveniunt: quia sicut Deus ab aeterno determinavit ut ista ventura essent, ita potuit non determinare, sive determinare oppositum, absolute loquendo, cum ea quae Deus producit, libere producat; et sic quod est nunc provisum, non esset. Non tamen ex hoc sequitur divinam providentiam esse incertam: sed quod de eo cuius est providentia ut sit, potuit non esse huiusmodi providentia absolute, licet, ipsa providentia posita, mutari non possit.

3. Si autem iterum instetur: Iam facta est ista suppositio, quod provisum est ut Antichristus eveniat. Et ista suppositio mutari non potest. Ergo inevitabiliter Antichristus eveniet: – dicitur quod inevitabiliter Antichristus eveniet eo modo quo provisum est, scilicet contingenter: quia contingenter evenire inseparabiliter coniunctum est huic quod est, Antichristum evenire secundum quod est provisum. Nam non est provisum quod Antichristus eveniat nisi cum hac conditione, quod eveniat contingenter. Et ideo per divinam providentiam sunt illi causae contingentes praeparatae, ad hoc ut contingenter eveniat.

XI. Unum postremo dixerim: quod, cum evidenti ratione ostendi possit divinam providentiam esse certam; et experientia videamus nos liberi arbitrii esse, cum pro nostro arbitrio multa faciamus; obscurum autem sit et difficile quomodo certitudo divinae providentiae cum libertate arbitrii nostri stare possit: fatuum est negare nos liberi arbitrii esse, aut divinam providentiam non esse certam, quorum apertam et manifestam notitiam habemus, propter obscuritatem et inevidentiam eius quod nostrum ingenium superat, nostrisque viribus capere non possumus.

Quomodo autem cum certitudine divinae providentiae stet libertas arbitrii, possumus hoc exemplo declarare. Si quis debilem viribus et volentem aliquo proficisci iuvaret sustinendo ne caderet in via, sicque eum ad aliquem destinatum locum absque defectu perduceret, suis tamen pedibus gradientem: diceretur utique quod iste perduxit ad terminum absque defectu eum qui, si sibi relictus fuisset, multoties in itinere cecidisset; et tamen, hoc non obstante, hic suis pedibus ad terminum pervenit, et, quantum est ex se, defectibiliter, cum viribus debilis esset. Simili ratione, cum per divinam providentiam homo ad aliquem finem perducitur, Deo eius voluntatem movente et adiuvante, atque universa removente impedimenta: homo quidem libere et propria voluntate, ac, quantum est ex ipso, defectibiliter operatur; adiutus tamen per divinam providentiam, inquantum huiusmodi, infallibiliter ad illum finem pervenit.

CAPITULUM NONAGESIMUM QUINTUM ET NONAGESIMUM SEXTUM

Cap. xcv: A 69 v a 15. – Cap. xcvi: A 69 v b 20.

QUOD IMMOBILITAS DIVINAE PROVIDENTIAE UTILITATEM ORATIONIS NON EXCLUDIT.

CONSIDERARE etiam oportet quod, sicut providentiae immobilitas necessitatem rebus provisis non imponit, ita etiam nec orationis utilitatem excludit. Non enim ad hoc oratio ad Deum funditur ut aeterna providentiae dispositio immutetur, hoc enim impossibile est: sed ut aliquis illud quod desiderat, assequatur a Deo. Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est quod Deus assentiat, non tanquam desideria nostra moveant immobilem Deum: sed ex sua bonitate procedit ut convenienter desiderata perficiat. Cum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ut supra* probatum est; ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertinet quod esse, et bene esse, omnibus ordine quodam distribuat: consequens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat.

* Cap. III.

Adhuc. Ad moventem pertinet ut id quod movetur, perducat ad finem: unde et per eandem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit. Omne autem desiderium est quidam motus ad bonum. Qui quidem non potest rebus inesse nisi a Deo, qui est per essentiam suam bonus, et fons bonitatis: movens enim omne movet ad aliquid simile sibi. Ad Deum igitur pertinet, secundum suam bonitatem, quod desideria convenientia, quae per orationes explicantur, ad effectum convenientem perducat.

Item. Quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis assequuntur: nam et quae propinquiora sunt igni, magis ab ipso calefiunt. Substantiae autem intellectuales propinquiores sunt Deo quam substantiae naturales inanimatae. Efficacior est igitur impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Corpora autem naturalia in tantum participant de motione divina quod naturalem boni appetitum consequuntur ex eo, et etiam appetitus impletionem, quod quidem fit dum proprios fines consequuntur. Multo igitur magis intellectuales substantiae desideriorum suorum, quae per orationem Deo offeruntur, impletionem consequuntur.

Amplius. De ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum et perfectionem: propter quod dicitur quod *amicorum est idem velle**. Ostensum est autem supra* quod Deus suam creaturam amat; et tanto magis unamquamque quanto plus de eius bonitate participat, quae est primum et principale amatum ab ipso*. Vult igitur impleri desideria rationalis creaturae, quae perfectissime divinam bonitatem participat inter ceteras creaturas. Sua autem voluntas est perfectiva rerum: est enim causa rerum per suam voluntatem, ut supra* ostensum est. Ad bonitatem igitur divinam pertinet ut impleat desideria rationalis creaturae sibi per orationem proposita.

* Sallust., *Catilin.* XX.
* Lib. I, cap. LXXV.
* Ibid. cap. LXXIV.
* Lib. II, cap. XXIII sqq.

2 providentiae A *solus*; providentis W, divinae providentiae *ceteri*. 4 excludit] non excludit Gc*d*. 7 illud] aliud P*d*. 15 pertinet] pertineat P. omnibus *post* quodam GN*b*. 17 orationem] ordinem N; *ita saepius ille et* G *et uterque*; *non notabimus*. 22 in eo] ideo in eo B, in eodem Pc. 23 Qui] Quod GN. 24 rebus inesse] esse in rebus GN*b*. 26 sibi. Ad *finis lacunae in* C; cf. cap. XCIV. 28 desideria A *solus*; nostra *addunt*. 29 orationes A *solus*; orationem.

10 boni *hic* A *solus*; *post* appetitum. 11 ex eo, et etiam A *solus*; ex ea et etiam EGN*b*Pc, et etiam ex ea C, ex ea etiam *ceteri*. impletionem A *solus*; complexioni C, complexionem Pc, completionem *ceteri*. 14 orationem] suam *addunt* BFHYPc. 15 offeruntur X; offerunt. 19 amicorum EXsGP; amicitiae GN, amatorum *ceteri*. 20 amat Z; amet. 21 eius *hic* A *solus*; *om* BFHYPc, *post* bonitate *ceteri*. 26 perfectiva] perfectissima GN *et addito* causa Pc, perfectio Y.

Praeterea. Bonum creaturae derivatum est secundum quandam similitudinem a bonitate divina. Hoc autem maxime commendabile in hominibus apparet, ut iuste petentibus assensum non denegent: ex hoc enim vocantur liberales, clementes, misericordes et pii. Maxime igitur hoc ad divinam bonitatem pertinet, ut pias orationes exaudiat.

* Ps. cxliv, 19.

Hinc est quod dicitur in Psalmo*: *Voluntatem timentium se faciet, et orationes eorum exaudiet, et salvos faciet eos.* Et *Matth.* vii[8], Dominus dicit: *Omnis qui petit accipit, et qui quaerit invenit, et pulsanti aperietur.*

† Cap. xcvi.

† Non est autem inconveniens si quandoque etiam petitiones orantium non admittantur a Deo.

Ea enim ratione ostensum est quod Deus desideria rationalis creaturae adimplet, inquantum desiderat bonum. Quandoque autem contingit quod id quod petitur non est verum bonum, sed apparens, simpliciter autem malum. Non est igitur talis oratio Deo exaudibilis. Hinc est quod dicitur *Iac.* iv[3]: *Petitis et non accipitis, eo quod male petatis.*

Similiter autem ex hoc quod Deus ad desiderandum movet, ostensum est conveniens esse quod desideria impleat. Mobile autem ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Si igitur motus desiderii per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio effectum debitum non sortiatur. Hinc est quod Dominus dicit, *Lucae* xviii[1]: *quoniam oportet semper orare, et non deficere.* Et I *Thess.* v[17], dicit Apostolus: *Sine intermissione orate.*

Rursus. Ostensum est quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium implet inquantum ei appropinquat. Appropinquat autem ei aliquis per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem et firmam intentionem. Illa igitur oratio quae sic Deo non appropinquat, non est a Deo exaudibilis. Unde et in Psalmo* dicitur: *Respexit in orationem humilium;* Iac. i[6]: *Postulet autem in fide, nihil haesitans.*

* Ps. ci, 18.

Item. Ostensum est quod ratione amicitiae, Deus vota piorum exaudit. Qui igitur a Dei amicitia declinat, non est dignum ut eius oratio exaudiatur. Hinc est quod *Prov.* xxviii[9] dicitur: *Qui declinat aurem suam ne audiat legem, oratio eius erit execrabilis.* Et *Isaiae* i[15]: *Cum multiplicaveritis orationes, non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt.*

Ex hac etiam radice procedit quod quandoque aliquis Dei amicus non auditur quando pro his rogat qui non sunt Dei amici: secundum illud *Ierem.* vii[16]: *Tu ergo noli orare pro populo hoc, nec assumas pro eis laudem et orationem, et non obsistas mihi: quia non exaudiam te.*

Contingit autem quandoque quod aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, vel contrarium ei magis expedire: ut medicus infirmanti quandoque negat quod petit, considerans quod non expedit ei ad salutem corporis consequendam. Unde, cum ostensum sit quod Deus ex amore quem ad creaturam rationalem habet, eius desideria impleat sibi per orationem proposita, non est mirandum si quandoque eorum etiam quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem. Propter quod a Paulo stimulum carnis non amovit, quamvis hoc ter peteret, providens hoc ei esse utile ad humilitatis conservationem, ut habetur II *Cor.* xii[8-9]. Unde et *Matth.* xx[22], quibusdam Dominus dicit: *Nescitis quid petatis.* Et *Rom.* viii[26] dicitur: *Nam quid oremus sicut oportet, nescimus.* Et propter hoc Augustinus dicit, in Epistola *ad Paulinum et Therasiam**: *Bonus Dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus attribuat.*

* Ep. xxvi, 1 (P. L. p. 121).

Patet igitur ex praemissis quod aliquorum quae fiunt a Deo, causa sunt orationes et pia desideria. Ostensum est autem supra* quod divina providentia causas alias non excludit: quin potius ordinat eas ad hoc quod ordo quem apud se statuit, rebus imponatur; et sic causae secundae non repugnant providentiae, sed magis providentiae exequuntur effectum. Sic igitur orationes apud Deum efficaces sunt, nec tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt: quia et hoc ipsum quod tali petenti hoc concedatur, sub ordine divinae providentiae cadit. Simile est ergo dicere non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo quia ordo suae providentiae est immutabilis, ac si diceretur quod non est ambulandum ut perveniamus ad locum, nec comedendum ut nutriamur: quae omnia patent esse absurda.

* Cap. lxxvii.

Excluditur ergo ex praemissis duplex error circa orationem. Quidam enim dixerunt nullum esse orationis fructum. Quod quidem dicebant tam illi qui negabant divinam providentiam omnino, sicut Epicurei; quam illi qui res humanas divinae providentiae subtrahebant, sicut aliqui Peripateticorum*; necnon et illi qui omnia quae providentiae subsunt, ex necessitate contingere arbitrabantur, sicut Stoici*. Ex his enim omnibus sequitur quod nullus sit orationis fructus, et per consequens quod omnis deitatis cultus fiat in vanum. Qui quidem error tangitur *Malach.* iii[14]: *Dixistis,* inquit, *Vanus est qui servit Deo. Et quod emolumentum quia custodivimus praecepta eius, et quia ambulavimus tristes coram Domino exercituum?*

* Cf. cap. lxxv fin.; et Comment. ibid., n. viii.

* Cf. cap. lxxiii, fin.

---

10 et Matth. DYP; Matth. 13 Non est *Incipiebat novum capitulum in* A *adiecto titulo* Quod Deus non omnes orationes exaudit; *titulus deletur.* DXY *non dividunt a praecedenti, ceteri dividunt titulosque diversos adscribunt, qui tamen a Tabulis absunt.* 14 etiam A *solus*; *om.* 18 petitur EXP*d*; petit. 20 Deo] a Deo NsEYPc. 35 ei aliquis EGN*b*; aliquis ei CX, quis ei *ceteri.* 39 et in BEG; et DX, in *ceteri.* 40 Iac. Y; Et Iac. 48 orationes] orationem DPc. 50 etiam A *solus*; autem. 51 auditur] exauditur YPc. 55 te *om* EGN.

5 negat] denegat *b*Pc. 9 sibi *hic* A *solus*; post orationem. proposita] propositam CDEWYZ*b*Pc. 17 Dominus dicit] dicitur Pc. 17 Et Rom. viii dicitur Y*b*, Rom. viii, EGNZ, Rom. viii dicitur *ceteri.* 23 aliquorum A *solus*; eorum. 28 non repugnant *hic* A *solus*; *post* providentiae. 31 nec A *solus*; non. 37 est EGN*b*; esset. 44 Epicurei] Epicuri A *et omnes.*

Quidam vero e contrario divinam dispositionem orationibus vertibilem esse dicebant: sicut et Aegyptii dicebant quod fatum orationibus et quibusdam imaginibus, subfumigationibus, sive incantationibus, vertebatur*.

* Greg. Nyss., de *Homine*, VI. *de Fato* (Coloniae 1537); al. *Nemes.*, *de Nat. Hom.*, c. xxxvi (P. G. XL, 745). – Cf. I, P., q. cxvi, a. 3.

Et ad hunc sensum pertinere videntur quaedam quae in Scripturis divinis dicuntur, secundum id quod prima facie apparet ex eis. Dicitur enim *Isaiae* xxxviii[1-5], quod Isaias, ex mandato Domini, dixit Ezechiae Regi, *Haec dicit Dominus: Dispone domui tuae, quia morieris tu, et non vives;* et quod post orationem Ezechiae, factum est verbum Domini ad Isaiam dicens, *Vade, et dic Ezechiae: Audivi orationem tuam. Ecce, ego adiiciam super dies tuos quindecim annos.* – Et *Ierem.* xviii[7,8] dicitur ex persona Domini: *Repente loquar adversus gentem et adversus regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, quod locutus sum adversus eam, agam, et ego poenitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* – Et *Ioelis* ii[13-14]: *Convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus et misericors est. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus?*

Haec autem, si secundum suam superficiem intelligantur, ad inconveniens ducunt. Sequitur enim primo, quod voluntas Dei sit mutabilis. Item, quod aliquid ex tempore Deo adveniat. Et ulterius, quod aliqua quae temporaliter in creaturis sunt, sint causa alicuius existentis in Deo. Quae sunt manifeste impossibilia, sicut ex superioribus* patet.

* Lib. I, cap. xiii sqq.

Adversantur etiam auctoritatibus Sacrae Scripturae, quae infallibilem continent veritatem et expressam. Dicitur enim *Num.* xxiii[19]: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur; nec ut filius hominis, ut mutetur. Dixit ergo, et non faciet? Locutus est, et non implebit?* Et I *Reg.* xv[29]: *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur: neque enim homo est, ut agat poenitentiam.* Et *Malach.* iii[6]: *Ego Dominus, et non mutor.*

Si quis autem diligenter consideret circa praedicta, inveniet quod omnis error qui in his accidit, ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem. Cum enim omnes effectus ordinem ad invicem habeant secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto esse communiorem ordinem, quanto est universalior causa. Unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet aliquem particularem ordinem vel per orationem, vel per aliquem alium modum immutari: est enim extra illum ordinem aliquid quod possit ipsum immutare. Propter quod non est mirum si Aegyptii, reducentes rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, posuerunt fatum ex stellis proveniens aliquibus orationibus et ritibus posse immutari: nam extra caelestia corpora, et supra ea, est Deus, qui potest impedire caelestium corporum effectum qui in istis inferioribus ex illorum impressione secuturus erat. – Sed extra ordinem complectentem omnia, non potest poni aliquid per quod possit ordo ab universali causa dependens everti. Propter quod Stoici, qui in Deum sicut in causam universalem omnium ordinis rerum reductionem considerabant, ponebant quod ordo institutus a Deo nulla ratione potest immutari. Sed in hoc iterum a consideratione universalis ordinis recedebant, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam arbitrarentur voluntates hominum et eorum desideria, ex quibus orationes procedunt, sub illo universali ordine non comprehendi. Cum enim dicunt quod, sive orationes fiant sive non, nihilominus idem effectus sequitur in rebus ex universali ordine rerum, manifeste ab illo universali ordine vota orantium sequestrant. Si enim haec sub illo ordine comprehendantur, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione, aliqui effectus sequentur. Idem ergo erit excludere orationis effectum, et omnium aliarum causarum. Quod si aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit. Valent igitur orationes, non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsae existentes.

Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicuius inferioris causae mutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas, unde sub nulla necessitate ordinis alicuius causae continetur, sed, e converso, omnis necessitas ordinis inferioris causae continetur sub ipso, quasi ab eo institutus. Inquantum ergo per orationem immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum instituto a Deo, propter orationes piorum, dicitur Deus *converti*, vel *poenitere:* non quod aeterna eius dispositio mutetur, sed quia mutatur aliquis eius effectus. Unde et Gregorius dicit* quod *non mutat Deus consilium etsi quandoque mutet sententiam:* non, inquam, illam quae exprimit dispositionem aeternam; sed illam sententiam quae exprimit ordinem inferiorum causarum, secundum quem Ezechias erat moriturus, vel gens aliqua pro suis peccatis evertenda. Talis autem sententiae mutatio dicitur transumptiva locutione Dei *poenitentia,* inquantum Deus ad similitudinem poenitentis se habet, cuius est mutare quod fecerat. Per quem modum dicitur etiam metaphorice *irasci,* inquantum puniendo facit irascentis effectum*.

* *Morat.* lib. XVI, cap. x; ad *Iob* xxii, 16 (P. L. 1127).

* Cf. supra lib. I, cap. xci.

---

2 orationibus *hic* A *solus*; *post* vertibilem. et A *solus*; *om.* 4 subfumigationibus] *om* W, suffragationibus Z, sive fumigationibus *b*, sive subfumigationibus P*d*. 11 quod] quia BFHY, *om* DPc. 16 adversus *hoc loco* EZ, *altero* E, *tertio* GHNZ*b*; adversum. 23 convertatur] convertamur EG. 25 suam EGNX*b*; *om.* 29 quae temporaliter X*b*Pc; temporaliter quae αYW, sint tempora quae D, quae corporaliter EN *et sine* quae G. 33 etiam E*b*; autem. 34 continent] continetur H, (auctoritati... Z) continet ZP. 38 in Israel *in spatio* D, *spat.* X, mirabilis αWZ. 42 quis *om* α, *ante* consideret Y. 52 aliquem *post* ordinem GN. 55 ipsum *om* EGN.

6 impedire *hic* EGN*b*; *post* corporum. 14 potest] potuisset CY, possit *b*Pc, posset *ceteri.* 17 arbitrarentur EGNYZ*b*; arbitremur D, arbitrentur *ceteri.* 22 rerum *vel* eorum A; *om* W, eorum *ceteri.* 26 sequentur GNX*b*; sequuntur. 35 mutari Z; immutari. 44 eius *om* DPc. 45 etsi A *solus;* sed EGNx*b*, quamvis *ceteri.* mutet] mutat EGN. 46 inquam E; inquantum GN, non quidem sG*b*, in αW, *om* DYZ. 50 pro suis peccatis evertenda A *solus;* pro peccatis suis punienda. sententiae mutatio A *solus;* sententiae immutatio *codices et b*, immutatio sententiae (Dei transumpta locutione dicitur poenitentia) Pc. 52 similitudinem *hic* A *solus*; *post* poenitentis. 54 etiam] et DPc.

Commentaria Ferrariensis

* Cap. praec.; et supra cap. LXXII.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

* Vide infra num. 1 *bis*.

Quia ostensum est superius * divinae providentiae immobilitatem necessitatem rebus provisis non imponere, vult Sanctus Thomas ostendere quod nec etiam utilitatem orationis excludit *.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, ostendit quod non est inconveniens si non semper petitiones orantium admittuntur a Deo, capite sequenti *.

I. Quantum ad primum, praemisso quod non ad hoc oratio funditur ad Deum ut aeterna providentiae dispositio immutetur, sed ut quis id quod desiderat assequatur: *arguitur primo sic*. Ad supereminentiam divinae bonitatis pertinet ut esse, et bené esse, omnibus ordine quodam distribuat. Sed omnia naturaliter bonum desiderant. Ergo *conveniens est ut, secundum suam bonitatem, desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat*.

Adverte quod sensus huius rationis est: – Quia ad divinam bonitatem pertinet distribuere esse, et bene esse, omnibus ordine quodam, idest, dare rei unam bonitatem mediante alia, et uti causis mediis ad conferendum bonitatem rebus secundum conditionem suae naturae; ordo autem naturalis uniuscuiusque rei ad bonum est mediante desiderio, quia naturaliter quaelibet res tendit ad bonum suum mediante inclinatione, quae hic vocatur *desiderium:* conveniens est ut Deus det creaturae bonum suum mediante desiderio boni, sicut et mediantibus aliis causis aliquos producit effectus. Hoc autem est *adimplere creaturae desiderium*. Ideo conveniens est ut desiderium creaturae adimpleat. – Creatura autem rationalis suum desiderium per orationem explicat. Ergo conveniens est ut Deus adimpleat creaturae rationalis desideria per orationem explicata.

II. Circa autem ipsam conclusionem, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae II^a II^{ae}, q. LXXXIII, a. 1; et IV *Sent.*, d. XV *, quod oratio, ut hic loquimur de oratione, et de qua theologi multa determinant, *nihil aliud significat quam petitionem quandam quam homo Deo facit. Unde Augustinus, in Libro de Verbis Domini *, ait quod oratio petitio quaedam est; et Damascenus, in tertio libro *, ait quod oratio est petitio decentium a Deo.* Sicut autem *imperare* proprie est actus rationis, quia per imperium applicantur subditi ab imperante ad consecutionem eius quod desideratur, in quo ordinatio quaedam disponentis aliquid per aliud esse faciendum importatur; ita *oratio* ad rationem pertinet; est enim actus rationis ordinantis aliquo modo ut aliquid per alium fiat qui inferior non est, dum illud per ipsum fieri petit.

* Qu. IV, a. 1, qu^a 1.

* Cf. Serm. V, *de Verbis Domini* (Mign. Serm. LXI, P. L. XXXVIII, 409).

* III *de Fide Orth.*, cap. XXIV.

Sed, licet oratio sit formaliter actus rationis, praesupponit tamen desiderium, tanquam principium a quo causatur: est enim *petitio executionis desiderii a Deo*. Ideo oratio vocalis, quae immediate significat actum rationis deprecantis, mediate significat ipsum desiderium voluntatis, sicut principium et originem a quo procedit.

Ex iis sequitur quod idem est dicere *Deum adimplere desideria per orationem explicata*, et *Deum adimplere orantium preces*. Sed, licet idem sint, per primum tamen magis natura orationis explicatur. Propterea Sanctus Thomas, ut magis naturam orationis explicaret, cum proposuerit per immobilitatem providentiae utilitatem orationis non excludi; et per consequens probandum esset Deum aliquando mediantibus orationibus aliqua bona conferre; concludit quod conveniens est *Deum desideria pia, quae per orationem explicantur, adimplere*.

Advertendum etiam quod non dicit Sanctus Thomas absolute conveniens esse ut Deus desideria impleat, sed, *ut pia adimpleat desideria*. Non enim omnia desideria per orationem explicata merentur exaudiri, puta si quis complementum alicuius peccati peteret: sed illa quae sunt de necessariis et utilibus ad salutem, quae *pia desideria* dicuntur.

III. *Secundo*. Omne desiderium est quidam motus ad bonum. Qui non potest rebus inesse nisi a Deo. Ergo etc.

Probatur antecedens quoad secundam partem: quia Deus est per essentiam bonus, et fons bonitatis. Quoad primam vero partem: quia movens omne movet ad aliquid simile sibi. – Consequentia vero probatur. Quia ad moventem pertinet ut illud quod movetur, perducat ad finem. Cuius signum est, quod per eandem naturam aliquid movetur ad finem, et consequitur finem, et in eo quiescit.

Circa istam propositionem, *Motus desiderii ad bonum non potest esse in rebus nisi a Deo*, advertendum quod per hoc non intendit Sanctus Thomas excludere causas proximas desiderii: sed hoc tantum vult habere, quod iste motus est a Deo tanquam a prima et principali causa, inquantum talis motus ad bonum non provenit a libero arbitrio nisi ut movetur a Deo. Si enim sit desiderium naturae, constat quod est a Deo: cum ipse sit omnis naturae auctor. Si vero sit desiderium voluntatis, constat ex praecedentibus * quod ipse solus movet voluntatem et ad operationem applicat interius operando.

* Cap. LXXXVIII.

IV. *Tertio*. Efficacior est impressio divinae motionis in substantiis intellectualibus quam in substantiis aliis naturalibus. Sed naturalia per motionem divinam naturalem appetitum boni consequuntur, et appetitus completionem, assequendo proprios fines. Ergo multo magis intellectuales substantiae. – Probatur maior. Quia quanto aliqua sunt propinquiora moventi, tanto efficacius impressionem moventis consequuntur: ut patet de iis quae ab igne calefiunt. Substantiae autem intellectuales sunt propinquiores Deo quam substantiae naturales inanimatae.

Quarto. Deus creaturam suam amat, et magis eam quae plus de bonitate eius participat, ut ostensum est supra. Ergo vult desideria creaturae rationalis impleri, quae perfectissime divinam bonitatem participant. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia de ratione amicitiae est quod amans velit impleri desiderium amati, inquantum vult eius bonum: unde dicitur quod *amicorum est idem velle*. – Secunda vero probatur. Quia voluntas Dei est perfectissima causa: cum ipse per suam voluntatem sit causa rerum.

Quinto. Est maxime commendabile in hominibus ut iuste petentibus assensum non negent: cum per hoc vocentur liberales, clementes, misericordes et pii. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia bonum creaturae derivatum est per quandam similitudinem a bonitate divina.

Confirmatur auctoritate Psalmi, et *Matth.* VII.

† I *bis*. Quia ex rationibus praecedentis capitis * posset aliquis existimare quod orationes nostrae semper debeant a Deo exaudiri, vult Sanctus Thomas falsam hanc existimationem excludere.

† Comment. Ferrar. ad cap. XCVI.

* Cf. initium Comment. huius cap. XCV-XCVI, *Circa hoc*.

Circa hoc autem tria facit: primo, ostendit quod *non est inconveniens si orantium petitiones non semper admittuntur a Deo;* secundo, ex praemissis colligit principale intentum capituli praecedentis *; tertio, quosdam errores excludit **.

* Num. IV *bis*.

** Num. V *bis*.

II *bis*. Primum ostendit per supradictas rationes discurrendo. *Primo*. Ex prima ratione habetur quod Deus adimplet desideria creaturae rationalis inquantum bonum desiderat. Sed non semper quod petitur est verum bonum, sed apparens, malum vero simpliciter. Ergo talis oratio non est exaudibilis: intellige, *ex misericordia Dei. Quandoque enim exauditur ad vindictam*, ut inquit Sanctus Thomas II^a II^{ae}, q. LXXXIII, a. 16, *dum Deus permittit peccatorem amplius ruere in peccata. Unde Augustinus inquit * quod Deus quandoque negat propitius quod concedit iratus*. Ista ratio tangitur *Iac.* IV.

* Tract. LXXIII *in Ioan.*

Secundo. Ex secunda ratione idem habetur. Quia Deus ad desiderandum movet. Sed mobile ad finem motus non perducitur a movente nisi motus continuetur. Ergo, si desiderii motus per orationis instantiam non continuetur, non est inconveniens si oratio debitum non consequatur effectum. Habetur haec ratio ex *Luc.* XVIII, et I *Thess.* V.

Tertio. Ex tertia ratione habetur idem. Ostensum est enim quod Deus rationalis creaturae decenter desiderium

implet inquantum ei appropinquat. Sed Deo quis appropinquat per contemplationem, et devotam affectionem, et humilem ac firmam intentionem. Ergo, ubi ista desunt, oratio non est exaudibilis: quantum scilicet est ex merito orationis. Ista ratio habetur ex Psalm., et *Iac.* I.

Quarto. Idem ex ratione amicitiae in quarta ratione est ostensum. Ergo qui a Dei amicitia declinat, non est dignus ut eius oratio exaudiatur. Habetur haec ratio *Prov.* XXVIII, et *Isaiae* I. – Ex eadem radice procedit quod aliquis Dei amicus non exauditur: quando scilicet pro iis rogat qui non sunt Dei amici, ut habetur *Ierem.* VII.

Circa istam propositionem, *Qui a Dei amicitia declinat, non est dignus ut eius oratio exaudiatur,* attendendum quod non ideo hoc dicitur quasi nullus peccator exaudiatur a Deo: quia etiam peccatores quandoque exaudiuntur, ut est de mente Augustini, *super Ioan.* *; et Chrysostomi, *super Matth.* *. Sed quia, licet quandoque exaudiatur, hoc tamen est non quasi ex iustitia, sed ex pura misericordia. Unde non dixit Sanctus Thomas quod illius oratio non est exaudibilis, sed quod *non est dignus exaudiri:* quasi diceret quod non meretur exaudiri, licet eum quandoque ex misericordia Deus exaudiat.

* Tract. XLIV.
* *Opus imperfectum,* hom. XVIII.

Quinto. Ex eodem fundamento arguitur. Quandoque aliquis ex amicitia denegat quod petitur ab amico, quia cognoscit hoc ei esse nocivum, et contrarium ei magis expedire, ut patet in medico. Ergo et Deus quandoque eorum quos praecipue diligit, petitionem non implet, ut impleat quod petenti magis expedit ad salutem. Unde stimulum carnis a Paulo non amovit, propter humilitatis conservationem, ut habetur II *Cor.* XII. – Confirmatur auctoritate *Matth.* XX; *Rom.* VIII; et Augustini, *ad Paulinum et Therasiam.*

III *bis.* Ex praemissis rationibus advertendum est quod quatuor tanguntur conditiones orationis, quibus omnibus existentibus, semper exauditur; et quarum aliqua deficiente, non semper oratio habet efficaciam impetrandi. Quae quidem conditiones tanguntur in glossa *Lucae* super illam parabolam, *Quis vestrum habebit amicum* etc. *: scilicet quod *pie, perseveranter, pro se, et quod ad salutem pertinet,* petatur. Nam prima, tertia et quarta ratio ostendit aliquam orationem non exaudiri propter defectum primae conditionis: aut videlicet quia non petitur bonum utile ad salutem, sed contrarium salutis; aut quia deficiunt aliae conditiones ex parte orantis requisitae *inquantum est orans* *, quae in tertia ratione explicantur; aut quia deficit caritas, quod est non pie orare; nam, ut inquit Sanctus Thomas IV *Sent.*, d. XV, q. IV, a. 7, qua 3, ad ult., *hoc quod dicitur pie, includit omnes circumstantias virtutis quibus ordinatur actus ex parte agentis.* – Propter defectum secundae, ostendit secunda ratio quandoque orationem non exaudiri: quia videlicet non petitur perseveranter. – Propter defectum tertiae, ostendit quarta ratio, in secunda sui parte, aliquem non exaudiri: quando scilicet orat non pro se, sed pro alio. – Quinta vero ratio ostendit aliquem non exaudiri propter defectum quartae conditionis: quia videlicet non petitur utile ad salutem, nec tamen petitur quod manifeste saluti est contrarium. – Ubi vero omnes praedictae conditiones affuerint, semper Deus hominem audit, ut inquit Sanctus Thomas in articulo praeallegato, et etiam IIa IIae, q. LXXXIII, a. 15, ad 2: et non solum iustum, sed etiam peccatorem.

* Nic. de Lyra, ad Luc. XI, 5.
* S. Th. in loco proxime citando.

Si autem quaeratur quomodo oratio peccatoris huiusmodi conditiones habere possit, cum non sit in caritate, et consequenter non pie oret: – dicitur ex doctrina Sancti Thomae Quarto ubi supra, ad 1; et IIa IIae, eadem quaest., a. 16, ad 2, quod *peccator non potest pie orare quasi eius oratio habitu pietatis informetur* (quae alio nomine dicitur religio): *potest tamen pie orare in hoc quod petit aliquid ad pietatem pertinens,* quando scilicet petit aliquid quod non contrariatur Deo et saluti, sed aliquid quod in honorem Dei et utilitatem propriae salutis pertinet; sicut etiam dicitur aliquis quandoque iustum velle et operari, licet non ex habitu iustitiae operetur.

IV *bis.* Quantum ad secundum *, confirmatur conclusio praecedentis articuli * ex supra dictis, tali ratione. Eorum quae fiunt a Deo (scilicet aliquorum) causae sunt orationes et desideria. Ergo orationes apud Deum efficaces sunt. Nec tamen ordinem immutabilem divinae providentiae solvunt. Immo, quod tali petenti hoc concedatur, sub tali ordine cadit. – Probatur consequentia. Quia divina providentia causas alias non excludit: immo ordinat eas ad executionem statuti ordinis apud se.

* Vide num. 1 *bis.*
* Cf. initium Comment. huius cap. XCV-XCVI.

Confirmatur. Quia dicere propter illam immutabilitatem non esse orandum ut aliquid consequamur a Deo, est simile ac si diceretur non esse ambulandum ut ad locum perveniamus, nec esse comedendum ut nutriamur. Quae patet esse absurda.

V *bis.* Quantum ad tertium, excluduntur duo errores *. Primus est eorum qui dicebant nullum esse orationis fructum. Qui quidem error erat et negantium omnino divinam providentiam, ut faciebant Epicurei; et subtrahentium res humanas divinae providentiae, ut quidam Peripatetici faciunt, scilicet Averroes, secundum opinionem Sancti Thomae *; et ponentium omnia quae divinae providentiae subsunt, ex necessitate contingere, ut Stoici arbitrabantur. Ex iis enim omnibus sequebatur etiam quod omnis deitatis cultus in vanum fieret. Tangitur hic error *Malachiae* III.

* Vide num. 1 *bis.*
* Cf. supra cap. LXXV, fin.; et Comment. ibid. n. VIII.

VI *bis.* Secundus error est dicentium divinam dispositionem vertibilem orationibus esse. Qui error fuit Aegyptiorum, dicentium fatum orationibus, et imaginibus, et fumigationibus verti.

Huic errori favere videntur quaedam auctoritates Scripturae Sacrae: *Isaiae* XXXVIII, de revocatione mortis Ezechiae; et *Ierem.* XVIII; et *Ioel.* II.

Sed ad ipsas respondet Sanctus Thomas: et dicit primo quod, si secundum superficiem intelligantur, deducunt ad hoc quod voluntas Dei sit mutabilis; quod aliquid (scilicet reale) ex tempore Deo adveniat; et quod aliqua quae in creaturis temporaliter fiunt, sint causa alicuius existentis in Deo. Quae sunt manifeste impossibilia; et auctoritati Sacrae Scripturae adversantur, quae infallibilem continet * veritatem et expressam; scilicet *Num.* XXIII; I *Reg.* XV; et *Malachiae* III.

* Vid. text. et var.

Dicit secundo, quod error qui in iis accidit, ex hoc provenit quod non consideratur differentia inter universalem ordinem et particularem: cum tamen tanto communior sit ordo, quanto causa fuerit universalior. Differentia autem est inter istos ordines, quia nihil prohibet aliquem particularem ordinem immutari per orationem, vel per aliquem alium modum, cum extra illum ordinem aliquid sit quod potest illum immutare: ordo autem ab universali causa, quae est Deus, dependens, mutari non potest, quia extra hunc ordinem non potest aliquid poni per quod possit everti. Quia ergo Aegyptii reducebant rerum humanarum ordinem in corpora caelestia, dicebant fatum, ex stellis proveniens, posse aliquibus orationibus et ritibus immutari: extra enim corpora caelestia, et supra ea, Deus est, qui potest caelestium corporum impedire effectum secuturum. Stoici vero, in Deum sicut in causam omnium rerum ordinem referentes, ponebant ordinem institutum a Deo nulla ratione posse immutari: sed in hoc recedebant a consideratione universalis ordinis, quod ponebant orationes ad nihil utiles esse, tanquam voluntates hominum et desideria sub illo universali ordine non comprehendantur. Si enim comprehendantur sub illo ordine, sicut per alias causas, ita et per haec, ex divina ordinatione, aliqui effectus sequuntur. Unde idem est excludere orationum effectus, et communium aliarum causarum.

Dicit tertio, quod non valent orationes quasi ordinem divinae dispositionis immutantes: sed quasi sub tali ordine existentes.

Dicit quarto, quod per orationis efficaciam particularis ordo inferioris causae immutari potest, Deo faciente, sub quo necessitas ordinis inferioris causae continetur, tanquam ab eo institutus.

Dicit quinto, ad praedictas auctoritates, quod per orationem piorum dicitur Deus *converti* vel *poenitere,* non quasi aeterna eius dispositio immutetur: sed quia per ipsam immutatur aliquid de ordine inferiorum causarum istituto ab ipso. Unde Gregorius ait quod *non mutat Deus*

consilium, quamvis quandoque mutet sententiam: non eam scilicet quae exprimit dispositionem aeternam; sed quae ordinem inferiorum causarum exprimit, secundum quam Ezechias erat moriturus, et gens aliqua pro peccatis punienda *.

* Vid. text. et var.

Dicit sexto, quod haec sententiae mutatio dicitur transumptive *poenitentia*, inquantum ad similitudinem poenitentis se habet: sicut et metaphorice dicitur *irasci*.

2. Circa positionem Stoicorum, adverte quod Sanctus Thomas non reprehendit ipsam in hoc quod ponebat ordinem divinae providentiae immutari non posse: – ut enim patet ex dictis *, hoc est verissimum, et auctoritatibus Sacrae Scripturae comprobatum – sed quantum ad hoc eam reprehendit, quod ponebat orationes ad nihil utiles esse. In hoc enim manifeste errabat: quia sicut sub ordine divinae providentiae continentur aliae particulares causae, inquantum Deus ordinavit se aliquos effectus eis mediantibus producturum; ita et orationes sub ordine divinae providentiae continentur, sicut causae quibus mediantibus Deus aliqua se facturum ordinavit. Unde Gregorius, in libro *Dialogorum* *, ait quod *ea quae sancti viri orando efficiunt, ita praedestinata sunt ut precibus obtineantur.* Ex quibus patet quod valent orationes ad hoc ut ordo divinae providentiae circa aliquos particulares effectus executioni mandetur.

* Cf. supra in hoc num., *Sed ad ipsas.*

* Lib. I, cap. VIII.

Ea vero quae ad immobilitatem divinae voluntatis pertinent, superius in primo libro sunt explanata *. Ideo non oportet circa illa immorari.

* Cap. LXXII. sqq.

CAPITULUM NONAGESIMUM SEPTIMUM

A 70v a 21.

QUOMODO DISPOSITIO PROVIDENTIAE HABEAT RATIONEM.

Ex his autem quae praemissa sunt, manifeste videri potest quod ea quae sunt per divinam providentiam dispensata, sequuntur aliquam rationem.

Ostensum enim est quod Deus per suam providentiam omnia ordinat in divinam bonitatem sicut in finem *: non autem hoc modo quod suae bonitati aliquid per ea quae fiunt accrescat, sed ut similitudo suae bonitatis, quantum possibile est, imprimatur in rebus *. Quia vero omnem creatam substantiam a perfectione divinae bonitatis deficere necesse est, ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus, ut quod perfecte ab uno aliquo repraesentari non potest, per diversa diversimode perfectiori modo repraesentaretur: nam et homo, cum mentis conceptum uno vocali verbo videt sufficienter exprimi non posse, verba diversimode multiplicat ad exprimendam per diversa suae mentis conceptionem. Et in hoc etiam divinae perfectionis eminentia considerari potest, quod perfecta bonitas, quae in Deo est unite et simpliciter, in creaturis esse non potest nisi secundum modum diversum et per plura. Res autem per hoc diversae sunt, quod formas habent diversas, a quibus speciem sortiuntur. Sic igitur ex fine sumitur ratio diversitatis formarum in rebus.

* Cap. LXIV.

* Cap. XVIII sq.

Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I *Phys.* *, de forma loquens, dicit quod est *divinum quoddam et appetibile.* Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est. Unde in formis differentia esse non potest nisi secundum quod una perfectior existit quam alia: propter quod Aristoteles, in VIII *Metaphys.* *, definitiones, per quas naturae rerum et formae significantur, assimilat numeris, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis, ut ex hoc detur intelligi quod formarum diversitas diversum gradum perfectionis requirit. Et hoc evidenter apparet naturas rerum speculanti. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri: nam supra inanimata corpora inveniet plantas; et super has irrationalia animalia; et super has intellectuales substantias; et in singulis horum inveniet diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora, in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso, sicut animalia immobilia sunt similia plantis; unde et Dionysius dicit, VII cap. *de Div. Nom.* *, quod *divina sapientia coniungit fines primorum principiis secundorum.* Unde patet quod rerum diversitas exigit quod non sint omnia aequalia, sed sit ordo in rebus et gradus.

* Cap. IX, 3; S. Th. l. 15.

* S. Th. l. 3; Did. lib. VII, III, 8.

* S. Th. lect. 4.

Ex diversitate autem formarum, secundum quas rerum species diversificantur, sequitur et operationum differentia. Cum enim unumquodque agat secundum quod est actu, quae enim sunt in potentia, secundum quod huiusmodi,

---

2 quod DEGN*b*; ut. 5 enim *hic* A; *post* est. 7 suae bonitati aliquid D; aliquid suae bonitati aliquid α, aliquid suae bonitati WYZ, aliquid divinae bonitati EGN*b*P*c*. 9 quantum A *solus*; inquantum. 11 creatam] creat α, creaturam X; *d legit:* creaturam substantiam constat a perfectione divinae bonitatis deficere, necesse est ut *etc.* 12 ut] ad hoc ut P. 16 repraesentaretur] repraesentarentur αY. 17 et homo EGNsY*b*P*c*; *om.* 26 quod] eo quod αDZ*b*P*d*, in eo quod Y. 30 rerum A *solus*; in rebus EGN*b*P*c* *et ante* sumitur D, *om ceteri.* 32 accedat] accedit G*b*, attendit N. 33 necesse est] necesse A *casu.*

4 vel minus EGN*b*; et minus. 8 secundum DEGNX*b*; per hoc P, *om ceteri.* 16 speculanti] consideranti EG*b*, consideratis N. Inveniet] Invenit GN; *ita et ante* plantas. 19 has] illa Y. irrationalia A *solus*; irrationabilia. 20 has] hoc D, illa Y.

inveniuntur actionis expertia; est autem unumquodque ens actu per formam: oportet quod operatio rei sequatur formam ipsius. Oportet ergo, si sint diversae formae, quod habeant diversas operationes.

Quia vero per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit, necesse est et proprios fines diversificari in rebus: quamvis sit finis ultimus omnibus communis.

Sequitur etiam ex diversitate formarum diversa habitudo materiae ad res. Cum enim formae diversae sint secundum quod quaedam sunt aliis perfectiores, sunt inter eas aliquae in tantum perfectae quod sunt per se subsistentes et perfectae, ad nihil indigentes materiae fulcimento. Quaedam vero per se perfecte subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt: ut sic illud quod subsistit non sit forma tantum, neque materia tantum, quae per se non est ens actu, sed compositum ex utroque.

Non autem possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire nisi esset aliqua proportio inter ea. Si autem proportionata oportet ea esse, necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant. Unde fit ut quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero materiam compositam; et secundum diversas formas, diversam partium compositionem oportet esse, congruentem ad speciem formae et ad operationem ipsius.

Ex diversa autem habitudine ad materiam sequitur diversitas agentium et patientium. Cum enim agat unumquodque ratione formae, patiatur vero et moveatur ratione materiae, oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et minus materiales, agant in illa quae sunt magis materialia, et quorum formae sunt imperfectiores.

Ex diversitate autem formarum et materiarum et agentium, sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Cum enim substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. Rursus, cum ex diversis agentibus sint diversae impressiones in patientibus, oportet quod secundum diversa agentia, diversa sint accidentia quae ab agentibus imprimuntur.

Patet ergo ex dictis quod, cum per divinam providentiam rebus creatis diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes distribuantur, non hoc absque ratione accidit. Hinc est quod Sacra Scriptura rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae divinae attribuit. Dicitur enim *Prov.* III[19,20]: *Dominus sapientia fundavit terram, stabilivit caelos prudentia. Sapientia illius eruperunt abyssi, et nubes rore concrescunt.* Et *Sap.* VIII[1] dicitur de Dei sapientia quod *attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*. Et XI eiusdem dicitur*: *Omnia in mensura, numero et pondere disposuisti:* ut per *mensuram* quantitatem, sive modum aut gradum perfectionis uniuscuiusque rei intelligamus; per *numerum* vero pluralitatem et diversitatem specierum, consequentem ex diversis perfectionis gradibus; per *pondus* vero inclinationes diversas ad proprios fines et operationes, et agentia et patientia, et accidentia quae sequuntur distinctionem specierum. * Vers. 21.

In praedicto autem ordine, secundum quem ratio divinae providentiae attenditur, primum esse diximus divinam bonitatem, quasi ultimum finem, qui est primum principium in agendis; dehinc vero rerum numerositatem; ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis et materiis, et agentibus et patientibus, et actionibus et accidentibus esse. Sicut ergo prima ratio divinae providentiae simpliciter est divina bonitas, ita prima ratio in creaturis est earum numerositas, ad cuius institutionem et conservationem omnia alia ordinari videntur. Et secundum hoc rationabiliter videtur esse a Boetio dictum, in principio suae *Arithmeticae**, *quod omnia quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata*. * Lib. I, cap. II.

Est autem considerandum quod operativa ratio et speculativa partim quidem conveniunt, partim vero differunt. Conveniunt quidem in hoc quod, sicut ratio speculativa incipit ab aliquo principio et per media devenit ad conclusionem intentam, ita ratio operativa incipit ab aliquo primo et per aliqua media pervenit ad operationem vel operatum quod intenditur. Principium autem in speculativis est forma et *quod quid est:* in operativis vero finis, quod quandoque quidem est forma, quandoque aliquid aliud. Principium etiam in speculativis semper oportet esse necessarium: in operativis autem quandoque quidem est necessarium, quandoque autem non; necessarium enim est hominem velle felicitatem ut finem, non necessarium autem velle domus aedificationem. Similiter in demonstrativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis semper, sed tunc solum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut necessarium est volenti aedificare domum quod quaerat ligna, sed quod quaerat ligna abiegna, hoc ex simplici voluntate ipsius dependet, non autem ex ratione domus aedificandae.

Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed hoc non necessario

1 expertia] experitia α, ex parva E, experientia CG, inexpertia Z. 4 si] quod si GNPc, quod (... et quod) Y. 24 diversis formis *post* diversae materiae GN*b*. 25 fit ut quaedam (fit fit ut quaedam ut quaedam A; ut quaedam *altero loco deletur*)] fit quod quaedam EGN. 30 ad operationem Y; per operationem BH, esse D, operationem *ceteri*. 55 sapientia CDP*c*; sua *addunt*. stabilivit P*c*; et stabilivit.

4 numero] et numero XYP*c*; disposuisti] Domine *addunt* P*c*. 7 pluralitatem et diversitatem EGN*b*, diversitatem et pluralitatem (pulchritudinem P). 8 consequentem] consequente A *casu*. 11 agentia A *solus*; ad propria agentia. 23 numerositas] universitas GN. institutionem et conservationem A *solus*; constitutionem et conservationem EGN*b* *et mutato ordine ceteri*. 24 Et... 301 a 21 divinae *om* H. 25 rationabiliter *hic* EGN*b*; *post* videtur esse. 31 partim vero A *solus*; et partim. 35 primo] principio GNWP*c*. 36 pervenit A *solus*; devenit. 39 quidem A *solus*; *om*. 40 quandoque] autem *addunt* EGN*b*. 52 abiegna Z*cd*; abigena C, abietina Y *et ante* ligna P, abienda *ceteri*. 56 hoc] ex hoc P.

sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. – Supposito autem quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum: ex hoc rationem accipit quod sint creaturae diversae. Non autem ex necessitate sequitur quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. – Supposito autem ex divina voluntate quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram: ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Et similiter in consequentibus patet.

Manifestum igitur fit quod providentia secundum rationem quandam res dispensat: et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae.

Sic igitur per praemissa duplex error excluditur. Eorum scilicet qui credunt quod omnia simplicem voluntatem sequuntur absque ratione. Qui est error *Loquentium* in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit*: secundum quos nulla differentia est quod ignis calefaciat et infrigidet, nisi quia Deus ita vult. – Excluditur etiam error eorum qui dicunt causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire*. – Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis.

* *Doctor Perplex.*, Parte III, cap. xxv. (Basil. 1629).

* Cf. supra cap. LXXII sq.; cap. XCIV.

Sunt autem quaedam verba Scripturae quae videntur simplici voluntati divinae omnia attribuere. Quae non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut iam supra dictum est. Sicut est illud Psalmi*, *Omnia quaecumque voluit Dominus, fecit;* et *Iob* XI*, *Quis ei dicere potest, Cur ita facis?* et *Rom.* IX [19], *Voluntati enim eius quis resistit?* Et Augustinus dicit, III *de Trin.**: *Non nisi Dei voluntas causa est prima sanitatis et aegritudinis, praemiorum atque poenarum, gratiarum atque retributionum.*

* Ps. CXXXIV, 6.

* Vers. 16. - Cf. cap. IX, 12.

* Cap. III, IV.

Sic ergo, cum quaeritur *propter quid* de aliquo naturali effectu, possumus reddere rationem ex aliqua proxima causa: dum tamen, sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam. Sicut, si quaeratur, *Quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis?* dicitur, *Quia calefactio est naturalis actio ignis.* Hoc autem: *quia calor est proprium accidens eius.* Hoc autem consequitur propriam formam eius. Et sic inde, quousque perveniatur ad divinam voluntatem. Unde, si quis respondet quaerenti quare lignum calefactum est, *Quia Deus voluit:* convenienter quidem respondet si intendit reducere quaestionem in primam causam; inconvenienter vero si intendit omnes alias excludere causas.

---

4 habeat WY; *om* D, habeant *ceteri.* 5 dependet] dependent DEGN*b*. 17 consequentibus EGN; omnibus. 18 providentia] divina providentia *b*P*d*. 23 simplicem voluntatem] simplici voluntate GN. 24 sequuntur A *solus*; sequantur.

3 Scripturae] Sacrae Scripturae G*b*P*c*. 4 simplici voluntati divinae omnia A *solus*; omnia simplici voluntati (Dei *addit* P). 5 ut ratio EGNX*b*P*c*; et ideo ut D, ut *ceteri.* 8 Sicut est EGN*b*; secundum Y, sicut *ceteri.* 10 ei *post* dicere P*d*. 13 est A *solus*; *om.* 16 naturali *hic* EGN*b*; *post* effectu. 20 Quia] quod P*cd*. 25 calefactum *om* EGN, calidum *b*sG.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de certitudine divinae providentiae, nunc de eius rationabilitate determinat*.

* Cf. Comment. cap. XCIV, init.

Circa hoc autem tria facit. Primo, ostendit quod *ea quae sunt per divinam providentiam ordinata, habent aliquam rationem;* secundo, excludit quosdam errores, ibi, *Sic igitur per praemissa**; tertio, infert unum corollarium, cum dicit, *Sic ergo cum quaeritur**.

* Num. v.

* Num. vi.

Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, ostendit quod, licet sit aliqua ratio divinae providentiae, est tamen aliquid in creaturis quod ex simplici Dei voluntate dependet*.

* Num. IV.

I. Quantum ad primum, probat propositum tali ratione. Ex fine sumitur ratio diversitatis formarum; ex diversitate formarum sumitur ratio ordinis rerum, id est diversitas graduum in naturis rerum; ex diversitate formarum sequitur operationum differentia ac finium, et diversa habitudo materiae ad res; ex hac diversa materiae habitudine sequitur diversitas agentium et patientium; ex diversitate formarum et materiarum et agentium sequitur diversitas proprietatum et accidentium. Ergo, cum per divinam providentiam diversa accidentia, et actiones et passiones, et collocationes (scilicet secundum superius et inferius) distribuuntur, non absque ratione accidit.

2. Prima pars antecedentis probatur. Deus per suam providentiam omnia ordinat in bonitatem suam sicut in finem, ut similitudo illius, quantum possibile est, imprimatur in rebus. Sed non potest divina bonitas ab uno aliquo perfecte repraesentari: cum quaelibet creatura ab eius perfectione deficiat. Ergo, ad hoc ut perfectiori modo repraesentaretur, oportuit esse diversitatem in rebus. Sed res sunt diversae eo quod diversas formas habent, a quibus speciem sortiuntur. Ergo etc. – Probatur prima consequentia per simile in explicatione conceptus mentalis per verbum vocale. Nam cum homo videt mentis conceptum uno vocali verbo sufficienter exprimi non posse, verba ad illum exprimendum multiplicat. – Confirmatur quoque: quia per diversitatem creaturarum divinae perfectionis eminentia considerari potest.

Secunda vero pars antecedentis probatur. In formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una perfectior existit quam alia. Ergo et diversitas rerum, quae est per formam, exigit quod in ipsis sit ordo et gradus. Ergo etc. – Probatur assumptum. Forma nihil aliud est quam similitudo divina participata in rebus: ut patet ex I *Physicorum.* Et quia secundum ipsam res habet esse; per hoc autem quod res habet esse, ad similitudinem Dei accedit; similitudo ad unum simplex considerata, diversificari non potest nisi secundum quod magis et minus est propinqua vel remota; quanto aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est: ergo in formis differentia esse non potest nisi per hoc quod una est perfectior alia. – Confirmatur auctoritate Philosophi in VIII *Metaph.*, assimilantis formas et naturas rerum numeris. – Ostenditur quoque ex ordine inanimatorum, plantarum, irrationalium, et rationalium, in quibus videmus diversitatem secundum quod quaedam sunt aliis perfectiora: in tantum quod ea quae sunt suprema inferioris generis, videntur propinqua superiori generi, et e converso; ut etiam Dionysius, VII cap. *de Div. Nom.*, ait. – Adverte quod loquitur Sanctus Thomas de diversitate quae est in formis, quae dicitur *diversitas formalis,* quae scilicet sumitur ex diversa ratione formae.

Talis enim diversitas exigit ordinem inter illas: scilicet quod una sit superior, et altera inferior.

Tertia pars antecedentis probatur quoad primam partem, sic. Operatio rei consequitur formam eius. Ergo, si sint diversae formae, habent diversas operationes. Probatur antecedens: quia unumquodque agit secundum quod est in actu; est autem in actu per formam. – Quoad secundam partem probatur. Quia per propriam actionem res quaelibet ad proprium finem pertingit. – Quoad tertiam vero partem, probatur sic. Praeter formas per se subsistentes, sunt quaedam quae per se subsistere non possunt, sed materiam pro fundamento requirunt. Ergo oportet inter materias et formas esse proportionem. Ergo necesse est quod diversis formis diversae materiae respondeant: ut scilicet quaedam formae requirant materiam simplicem, quaedam vero compositam; et secundum diversas formas, oporteat esse diversam partium compositionem. Probatur prima consequentia: quia non possent materia et forma ad aliquid unum componendum convenire nisi esset aliqua proportio inter illa.

Quarta pars antecedentis probatur. Unumquodque agit ratione formae, patitur vero ratione materiae. Ergo quorum formae sunt perfectiores et minus materiales, agunt in illa quorum formae sunt imperfectiores, et magis sunt materialia.

Quinta vero pars antecedentis probatur, quoad primam quidem et secundam partem, quia, cum substantia sit causa accidentis, sicut perfectum imperfecti, oportet quod ex diversis principiis substantialibus diversa accidentia propria consequantur. – Quoad tertiam vero partem, quia ex diversis agentibus sunt diversae impressiones in patientibus.

Confirmatur conclusio auctoritate Scripturae, rerum productionem et gubernationem sapientiae et prudentiae attribuentis: ut *Prov.* III; *Sap.* VIII et XI, ubi dicitur: *Omnia in mensura et numero et pondere constituisti.*

3. Ex praedictis infertur rationabiliter esse dictum a Boetio, in primo suae *Arithmeticae*, quod *quaecumque a primaeva rerum natura constituta sunt, ex numerorum videntur ratione esse formata.* In praedicto enim divinae providentiae ordine positum est primam rationem simpliciter esse divinam bonitatem: primam vero rationem in creaturis esse rerum numerositatem, ad quam constituendam necesse est gradus diversos in formis, et materiis, et agentibus et patientibus, et actionibus, et accidentibus esse.

II. Circa istas duas propositiones, *Per divinam providentiam omnia ordinantur in bonitatem divinae, ut similitudo eius, quantum possibile est, imprimatur rebus;* et, *Non potest divina bonitas ab uno aliquo perfecte repraesentari,* adverte quod dupliciter illas possumus interpretari. Primo, quod per ipsas non intendit Sanctus Thomas velle Deum per multitudinem creaturarum suam bonitatem absolute sumptam manifestare et rebus imprimere quantum possibile est, ut ly *tantum* et *quantum* importent adaequationem absolute inter bonitatem divinam repraesentabilem a creatura, et similitudinem creaturarum repraesentantem; neque multitudinem creaturarum perfecte secundum aequalitatem repraesentare divinam bonitatem absolute, quam una creatura perfecte repraesentare non potest; sed loquitur de bonitate divina ut manifestanda *secundum determinationem divinae sapientiae;* sicut enim per suam sapientiam Deus determinavit suam bonitatem secundum quandam similitudinem communicare et manifestare, ita determinavit ipsam secundum aliquos gradus perfectionis communicare. De ista ergo similitudine divinae bonitatis rebus imprimenda, sic per eius sapientiam determinata, loquendo, Deus per suam providentiam determinavit ut, quantum possibile est, imprimatur rebus: idest, ut rebus imprimatur perfectiori modo quo imprimi potest, et tantum quantum creaturae patitur natura. Unde, cum creaturae convenire non possit ut omnes gradus bonitatis divinae, secundum determinationem divinae sapientiae communicandi, in uno aliquo manifestentur et imprimantur, oportuit diversitatem esse in rebus. Similiter una creatura non potest divinam bonitatem repraesentare perfecte, idest secundum omnes gradus secundum quos Deus eam manifestare decrevit: sed bene universitas creaturarum illam repraesentat perfecte, idest secundum omnes illos gradus; licet non perfecte absolute, quia sunt infiniti alii gradus divinae bonitatis secundum quos manifestari posset.

2. Sed quia Sanctus Thomas inferius * videtur accipere tanquam prius in divina voluntate hoc quod est velle communicare bonitatem divinam quantum possibile est, quam hoc quod est velle eam communicare secundum istos determinatos gradus perfectionis: ideo secundo possumus interpretari quod ly *in quantum* non importat adaequationem communicationis bonitatis divinae ad possibilitatem receptionis creaturae absolute, ut sit sensus quod Deus vult ut similitudo bonitatis suae imprimatur rebus secundum omnem gradum qui non repugnat creaturae: – sunt enim multi gradus divinae similitudinis quos non repugnat in creaturis esse, et tamen Deus non determinavit illos creaturis communicare – sed explicat et specificat genus et rationem communicationis et impressionis. Cum enim forma alicuius tripliciter possit intelligi alteri communicari, scilicet secundum eandem rationem et eundem modum essendi; secundum eandem rationem tantum; et solum secundum quandam similitudinis participationem: sensus est quod per divinam providentiam statuitur ut similitudo divinae bonitatis imprimatur rebus, non quidem secundum eandem rationem; neque secundum illum modum essendi quo bonitas divina est in seipsa, quae scilicet unite et indivisibiliter omnem perfectionem continet, quia iste modus non est possibilis creaturae; sed per quandam similitudinis diffusionem; per illum enim modum creaturae potest divina bonitas communicari. Iste autem modus est ut quod unite continetur in divina bonitate, in creaturis multipliciter recipiatur. Et per hunc etiam modum dicitur tota universitas creaturarum perfectiori modo repraesentare divinam bonitatem quam una sola creatura. Unde non intendit Sanctus Thomas, in secunda propositione, quod in uno non possit perfecte repraesentari absolute, in multis autem possit, per acceptionem naturae divinae secundum eandem rationem qua in Deo est: sed quod non ita perfecto modo in uno manifestari potest sicut in multis, secundum acceptionem aliqualis similitudinis bonitatis divinae.

* In hoc cap., *Sic igitur quod.*

III. Circa illam propositionem, *Ex diversitate formarum et materiarum sequitur diversitas proprietatum et accidentium,* advertendum quod ex materia secundum se, inquantum huiusmodi, ut a forma praescindit, non sequuntur aliquae proprietates aut accidentia: cum, ut sic, dicat potentiam passivam. Sed dicuntur aliqua huiusmodi consequi materiam, quia consequuntur formam ut est in materia taliter disposita: secundum enim diversitatem materiae sequuntur ex forma diversa accidentia. Et etiam quia ex natura composita ex forma et materia, secundum diversam conditionem materiae, sequuntur diversa accidentia. Unde quod dicitur hic, ex diversitate formarum et materiarum sequi diversa accidentia, intelligendum est de forma et materia coniunctim, non divisim.

2. Circa illam interpretationem quam hic ponit Sanctus Thomas *mensurae, numeri et ponderis* existentium in rebus, advertendum quod aliter exponit ea hoc loco: et aliter Prima, q. V *; et *Ver.*, q. XXI **. Hic enim exponit ea secundum quod in universitate rerum inveniuntur: in illis vero locis exponit secundum quod inveniuntur in unaquaque re creata. Secundum tamen eadem consideratur in rerum universitate, et in unaquaque re: ut patet conferenti ea quae hic dicuntur, ad ea quae dicuntur in locis praeallegatis.

* Art. 5.
** Art. 6.

3. Circa ipsam conclusionem *, advertendum quod non ideo ponitur divinam providentiam habere rationem, quasi aliquid sit causa ipsius ex parte Dei providentis: sed quia ex parte particularium effectuum providentiae potest assignari aliqua ratio et aliqua causa, cum interrogatur, *Quare hoc est?* Cum enim quaeritur, *Quare est diversitas formarum in rebus creatis?* respondetur finis pro causa: scilicet, *ut manifestetur divina bonitas in rebus, quae per unum manifestari non poterat.* Si vero quaeritur, *Quare in perfectionibus rerum invenitur ordo, ita quod una est*

* Vide init. Comment., *Circa hoc.*

maior et altera minor? redditur pro causa proxima ipse formarum ordo: quia scilicet *formarum una est altera perfectior, alia vero imperfectior.* Et sic de aliis. Et idcirco non potest dici quod Deus absque ratione gubernet creaturas, licet ipse actus divini intellectus providentis causam non habeat.

IV. Secundo ostendit Sanctus Thomas quod ratio secundum quam divina providentia res dispensat, sumitur ex suppositione divinae voluntatis *. Ad huius autem manifestationem, praemittit quod operativa ratio, sive argumentatio aut inquisitio operativa, et inquisitio speculativa, conveniunt quidem in hoc, quod incipiunt ab aliquo principio, et per media ad aliquod intentum deveniunt: sed differunt primo, quia in speculativis principium est forma et *quod quid est;* in operativis vero est finis, qui quandoque est forma, quandoque aliquid aliud. – Secundo, quia in speculativis principium oportet semper esse necessarium: in operativis autem quandoque est necessarium, ut hominem velle felicitatem; quandoque vero non, ut hominem velle domus aedificationem. – Tertio, quia in speculativis semper posteriora ad priora de necessitate sequuntur: non autem in operativis, sed tunc tantum quando ad finem non nisi per hanc viam perveniri potest; sicut ei qui vult domum aedificare, quamvis velit aedificare domum ex sua simplici voluntate, non autem ex ratione domus, necessarium est quod quaerat ligna.

* Vide init. Comment., *Circa primum.*

Isto supposito, probatur intentum sic. Quod creaturae producantur in esse, quamvis ex ratione divinae bonitatis habeat originem, tamen ex simplici Dei voluntate dependet: et similiter quod suam bonitatem secundum hanc vel illam perfectionis mensuram communicare velit, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito tamen quod Deus velit bonitatem suam, secundum quod possibile est, creaturis communicare, ex hoc rationem accipit quod creaturae sint diversae. Et supposito quod Deus hunc numerum rerum, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram statuere velit, ex hoc rationem accipit quod habeat formam talem et materiam talem. Ergo, quamvis providentia divina secundum quandam rationem res dispenset, sumitur tamen haec ratio ex suppositione divinae voluntatis.

Probatur antecedens quoad primam partem. Quia quanvis Deus suam bonitatem necessario amet, non tamen necessario sequitur quod per creaturas repraesentetur: cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Similiter, quamvis Deus velit bonitatem, secundum quod possibile est, communicare creaturis, non sequitur tamen necessario quod secundum hanc aut illam perfectionis mensuram velit communicare: cum videlicet secundum aliam perfectionem manifestari et communicari possit.

2. Circa secundam differentiam inter operativam et speculativam rationem, advertendum quod principium in operativis esse necessarium, accipitur secundum proportionem ad principium necessarium in speculativis. Cum enim intellectus respiciat verum tanquam obiectum, voluntas vero bonum et appetibile, principium ex quo procedit ratio speculativa, scilicet scientifica, quae ad veritatis cognitionem tendit, oportet esse necessarium *necessitate veritatis:* ita scilicet quod necessariam veritatem contineat, et falsum esse non possit. Principium vero rationis practicae, quod non tendit principaliter ad veritatis cognitionem, sed ad operationem alicuius appetiti et amati, quando est necessarium, intelligitur habere *necessitatem appetibilitatis,* ita scilicet quod non appeti non possit. Hoc modo dicimus quod beatitudo, quae est finis hominis, est principium necessarium rationis practicae, quia non potest ipsam voluntas non velle, si in actum exeat circa ipsam. Similiter, cum in divino intellectu et divina voluntate aliquem ordinem ponimus, secundum nostrum modum intelligendi, dicimus bonitatem divinam esse principium necessarium: quia Deus ipsam necessario amat, et ex ratione suae perfectionis habet quod ametur, et quod non possit non amari. Propter quod dixit Sanctus Thomas quod *productio creaturae habet originem ex ratione divinae bonitatis* *: secundum quam videlicet convenit sibi quod necessario Deus eam amet. E contrario autem dicitur in operativis principium non esse necessarium, quando non est necessario appetibile: sicut et in speculativis diceretur principium non necessarium si non contineret veritatem necessariam, sed posset esse falsum. Hoc modo dicimus quod domus aedificanda non est principium necessarium: quia non necessario homo vult aedificare domum, eo quod non conveniat domui aedificandae ex propria ratione ut ametur et desideretur, sed ex libera hominis voluntate proveniat.

* Parag. *Sic igitur quod.*

3. Circa rationem, advertendum quod hunc ordinem in divina voluntate Sanctus Thomas ponit: – ex parte scilicet volitorum, non ex parte ipsius voluntatis – quod, inquam, primo Deus vult bonitatem suam; secundo, vult eam communicare; tertio, vult diversitatem creaturarum esse; quarto, vult ipsam secundum istos determinatos perfectionis gradus communicare creaturis; quinto, vult huic rei dare hanc materiam et hanc formam, illi vero illam. In hoc ordine autem primum est necessario volitum absolute; tertium est volitum ex suppositione secundi; ultimum vero est volitum ex suppositione tertii; sed alia intermedia ex mera libera voluntate divina procedunt; sicut, cum diversis viis potest quis ad aliquem locum tendere, quod istam eligat, ex eius libera voluntate provenit.

V. Quantum ad secundum principale, ex praedictis Sanctus Thomas duos excludit errores*: scilicet et *Loquentium* in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses ait, dicentium omnia simplicem Dei voluntatem absque ratione sequi; et aliorum dicentium causarum ordinem ex divina providentia per modum necessitatis sequi. Et licet, inquit Sanctus Thomas, quaedam verba Sacrae Scripturae videantur omnia simplici Dei voluntati attribuere, ut in Psalm., et *Iob* XI, et *Rom.* IX; et etiam Augustinus, III *de Trin.*, videtur dicere: tamen non dicuntur ad hoc ut ratio tollatur a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur.

* Vide init. Comment., *Circa hoc.*

VI. Quantum ad tertium *, infertur corollarie quod, cum quaeritur *propter quid* de aliquo effectu naturali, possumus reddere rationem ex aliqua causa proxima: dum tamen sicut in primam causam, reducamus omnia in voluntatem divinam. Declaratur exemplariter: cum videlicet quaeritur, *Quare lignum est calefactum ad praesentiam ignis?* Si enim respondeatur, *Quia Deus voluit*: convenienter respondetur, quia reducatur quaestio in causam primam; inconvenienter vero, si aliae excludantur causae.

* Vide init. Comment., *Circa hoc.*

CAPITULUM NONAGESIMUM OCTAVUM

A 71 v a 3.

QUOMODO DEUS POSSIT FACERE PRAETER ORDINEM SUAE PROVIDENTIAE, ET QUOMODO NON.

* Cap. praec.

Ex praemissis* autem accipi potest duplicis ordinis consideratio: quorum unus quidem dependet ex prima omnium causa, unde et omnia complectitur; alius autem particularis, qui ex aliqua causa creata dependet, et continet illa quae causae illi subduntur. Et hic quidem multiplex est, secundum diversitatem causarum quae inter creaturas inveniuntur. Unus tamen eorum sub altero continetur: sicut et causarum una sub altera existit. Unde oportet quod omnes particulares ordines sub illo universali ordine contineantur, et ab illo descendant qui invenitur in rebus secundum quod a prima causa dependent. Huius exemplum in politicis considerari potest. Nam omnes domestici unius patrisfamilias ordinem quendam ad invicem habent secundum quod ei subduntur; rursus, tam ipse paterfamilias, quam omnes alii qui sunt suae civitatis, ordinem quendam ad invicem habent, et ad principem civitatis; qui iterum, cum omnibus qui sunt in regno aliquo, ordinem habent ad regem.

Ordinem autem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare dupliciter: scilicet quantum ad res quae subduntur ordini; et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet. Ostensum est autem in Secundo* quod res ipsae quae a Deo sub ordine ponuntur, proveniunt ab ipso non sicut ab agente per necessitatem naturae, vel cuiuscunque alterius, sed ex simplici voluntate, maxime quantum ad primam rerum institutionem. Relinquitur ergo quod praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, Deus aliqua facere potest: non enim est eius virtus ad has res obligata.

* Cap. XXIII sqq.

Si autem consideremus praedictum ordinem quantum ad rationem a principio dependentem, sic praeter ordinem illum Deus facere non potest. Ordo enim ille procedit, ut ostensum est*, ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat quod non sit ab eo volitum: cum creaturae ab ipso non prodeant naturaliter, sed per voluntatem, ut ostensum est*. Neque etiam est possibile ab eo aliquid fieri quod eius scientia non comprehendatur: cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto. Neque iterum est possibile quod in creaturis aliquid faciat quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem: cum sua bonitas sit proprium obiectum voluntatis ipsius*. Similiter autem, cum Deus sit omnino immutabilis*, impossibile est quod aliquid velit cum prius noluerit; aut aliquid de novo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. Nihil igitur Deus facere potest quin sub ordine suae providentiae cadat: sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur. Potest tamen alia facere quam ea quae subduntur eius providentiae vel operationi, si absolute consideretur eius potestas: sed nec potest facere aliqua quae sub ordine providentiae ipsius ab aeterno non fuerint, eo quod mutabilis esse non potest.

* Cap. praec.

* Vide supra.

* Lib. I, cap. LXXIV sq.

* Ibid. cap. XIII.

Hanc autem distinctionem quidam non considerantes, in diversos errores inciderunt. Quidam enim immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur, extendere conati sunt, dicentes quod omnia necesse est esse sicut sunt: in tantum quod quidam dixerunt quod Deus non potest alia facere quam quae facit*. Contra quod est quod habetur *Matth.* XXVI[53]: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi plus quam duodecim legiones angelorum?*

* Cf. Avic., *Metaph.*, tr. IX, cap. IV.

Quidam autem, e converso, mutabilitatem rerum quae divinae providentiae subiiciuntur, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, de eo carnaliter sapientes quod Deus, ad modum carnalis hominis, sit in sua voluntate mutabilis. Contra quod dicitur *Num.* XXIII[19]: *Non est Deus ut homo, ut mentiatur: nec quasi filius hominis, ut mutetur.*

Alii vero contingentia divinae providentiae subtraxerunt*. Contra quos dicitur *Thren.* III[37]: *Quis est iste qui dixit ut fieret aliquid, Domino non iubente?*

* Cf. cap. LXXV. Comment., n. 8.

---

5 autem *om* DP. causa *om* GN. 9 Unus sE; Unum. 10 et EGN*b*P*c*; *om.* 13 qui invenitur sE; qui inveniuntur EGNP*c*, quae inveniuntur DZ*b*, quae inveniantur αWY. 18 rursus] et rursus *b*, rursus autem P. 21 aliquo A *solus*; aliquem. 35 enim EGN*b*; tamen Z, autem *ceteri.* 36 has A *solus*; vel illas *addunt.* 39 sic] sicut EHZP. 40 ostensum A *solus*; dictum.

1 prodeant EGN; proveniant *b*, procedant *ceteri.* 5 possit] posset αW. 7 sit ordinatum] sic ordinet EGN. 11 cum] quod DWZ*b*P*d*. 17 ea *om* DEGN. 19 nec] non GN*b*. 20 fuerint] fuerunt BGYZP*c*. 24 enim P; vero. 26 sicut sunt EGNWX*b*P*c*; sicut. 29 Contra quod] contra GN. Matth. XXVI] Matth. et Gregorius GN. An non] An putas quia non *b*P*c*. 35 sapientes A *solus*; sentientes. 38 ut homo ... quasi filius hominis] quasi homo ... ut filius hominis *cd et sine* hominis P. 40 contingentia] continentia αW, ex continentia X, contingentiam ZP.

Commentaria Ferrariensis

* Capp. LXIV-XCVII.

Postquam de divina providentia ostensum est quod ad omnia se extendat*, vult Sanctus Thomas ostendere quomodo praeter ipsam Deus agere possit.

* *providentiae?* Sed cf. Comm. cap. sq., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod Deus aliquo modo potest agere praeter ordinem suae sapientiae*, aliquo vero modo non; secundo, ostendit quod potest agere praeter ordinem rebus inditum, capite sequenti.

* Num. II. * Num. IV.

Circa primum tria facit: primo, ponit quasdam distinctiones; secundo, ostendit propositum*; tertio, quosdam errores eliminat*.

I. Quantum ad primum, duas tangit distinctiones. Prima est. Duplex est ordo: unus *universalis,* qui dependet ex prima causa, et omnia complectitur; alius *particularis,* qui scilicet ex aliqua causa creata dependet, et continet ea quae illi causae subduntur. Talis autem est multiplex, secundum causarum diversitatem; et unus eorum sub altero continetur, sicut una causa sub alia; et omnes sub illo universali ordine continentur, et ab illo descendunt, cum inveniantur in rebus secundum quod a prima causa dependent. – Declaratur per exemplum in politicis. Omnes enim domestici unius patrisfamilias ordinem quendam habent secundum quod ei subduntur.

Advertendum quod, cum omnes effectus unius causae ordinem quendam habeant secundum quod ab una causa dependent, ut dixit Sanctus Thomas superius, cap. XCVI, ubi, inquam, plures effectus ab una causa procedunt; secundum quod multiplices sunt causae, ita multiplices sunt ordines effectuum ab illis causis dependentium. Et sicut aliqua est causa universalis, a qua omnia secundum suum esse dependent, aliqua vero particularis, a qua determinati effectus proveniunt, ita duplex est ordo: scilicet universalis, qui omnia complectitur; et particularis, qui aliquos tantum complectitur effectus. Ordo autem qui est inter effectus unius causae, si comparetur ad principium ipsius ordinis, est unus: si autem comparetur ad ipsos effectus sub causa contentos et ab ipsa ordine quodam procedentes, dum unus alium praecedit, alius vero sequitur, habet multiplicitatem secundum effectuum ordinatorum multitudinem. Est etiam unus per comparationem ad principalem finem illius causae: inquantum omnia ad unum finem, qui est a causa intentus, ordinantur. Quia ergo Sanctus Thomas loquitur de ordine rerum per comparationem ad causam et principium ordinis, ideo de ordine contentorum sub una causa loquitur tanquam de uno ordine; et comparat ipsum ad ordinem contentorum sub alia causa, tanquam ad aliquod unum.

2. Secunda distinctio est, quod ordinem universalem, secundum quem omnia ex divina providentia ordinantur, possumus considerare et quantum ad res quae subduntur ordini; et quantum ad ordinis rationem, quae ex principio ordinis dependet.

* S. Th. I. 13; Did. lib. IV, XI, 1. * Al. Quodl. V, a. 19.

Adverte quod per *rationem ordinis* intelligit Sanctus Thomas speciem et naturam ordinis, quae ex principio ordinis sumitur. Cum enim prius et posterius in aliquo ordine dicantur per comparationem ad principium ordinis, ut dicitur V *Metaph.**, et ponit Sanctus Thomas *Quolibeto* V, q. X, a. 1*; et I *Sent.*, d. XX, a. 3: ex ipso principio accipit ordo speciem; sicut aliquis est *ordo secundum locum,* aliquis est *ordo secundum tempus,* inquantum unus accipitur per comparationem ad principium loci, alius vero per comparationem ad aliquod principium temporis. Potest ergo considerari ordo rebus statutus ex divina providentia, aut ex parte rerum quibus imponitur et determinatur ordo; aut ex parte sui principii, ex quo ipse ordo habet ut dicatur ordo divinae providentiae, et divinae voluntatis et scientiae; sicut si diceremus ordinem aliquorum secundum locum posse considerari aut inquantum est ordo talium rerum, aut inquantum est ordo secundum locum. Et iste est sensus huius distinctionis.

* Vide init. Comment., *Circa Primum.*

II. Quantum ad secundum*, ponuntur duae conclusiones. Prima est: *Deus potest aliqua facere praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt, nec est eius virtus ad has vel illas res obligata.* Probatur. Res proveniunt a Deo non per necessitatem naturae vel cuiuscumque alterius, ut ostensum est in secundo libro, sed ex simplici eius voluntate, maxime quantum ad primam rerum istitutionem. Ergo etc.

Adverte quod addit Sanctus Thomas, *vel cuiuscumque alterius,* ut ostendat quod Deus neque per necessitatem naturae agit, neque per necessitatem voluntatis, neque per necessitatem intellectus aut iustitiae: quia, quovis istorum modorum de necessitate ageret, sequeretur quod non posset Deus aliqua facere praeter ea quae sub ordine divinae providentiae cadunt. Unde quidam eorum qui hoc asserebant, movebantur quia dicebant Deum agere de necessitate naturae, et per consequens eius virtutem esse ad certos effectus limitatam; quidam vero quia dicebant Deum agere de necessitate sapientiae et iustitiae suae. Propterea, utroque fundamento destructo ex praecedentibus, relinquit Sanctus Thomas eorum positionem falsam esse.

Adverte etiam quod addit, *maxime quantum ad primam rerum institutionem:* quia, ut in Secundo est ostensum*, licet primi effectus divini ex simplici voluntate divina dependeant, posteriores tamen effectus habent aliquam necessitatem ex suppositione. * Cap. XXX.

2. Secunda conclusio est: *Deus non potest praeter dictum ordinem facere, si consideretur quantum ad rationem a principio dependentem.* Probatur. Ordo ille procedit ex scientia et voluntate Dei omnia ordinante in suam bonitatem sicut in finem. Sed non potest Deus praeter haec facere. Ergo etc.

Probatur minor discurrendo per singula. Non enim potest esse quod fiat aliquid a Deo quod non sit ab eo volitum: cum res ab eo per voluntatem procedant. – Neque quod eius scientia non comprehendatur: cum voluntas non possit esse nisi de aliquo noto. – Neque quod in suam bonitatem non sit ordinatum sicut in finem: cum bonitas sua sit proprium obiectum suae voluntatis. – Similiter, cum Deus sit omnino immutabilis, non potest esse quod aliquid velit quod prius noluerit; aut quod de novo aliquid incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem.

3. Concluditur ergo, utramque conclusionem comprehendendo, quod nihil potest Deus facere quin sub ordine suae providentiae cadat, sicut non potest aliquid facere quod eius operationi non subdatur: licet alia possit facere quam ea quae eius providentiae et operationi subduntur, si absolute consideretur eius potestas. Nec etiam potest facere aliqua quae sub ordine providentiae eius ab aeterno non fuerint: cum sit immutabilis.

III. Ad evidentiam istarum conclusionum, considerandum est quod, cum quaeritur utrum Deus possit facere praeter ordinem suae providentiae, duplex potest esse quaesitum. Primum est, ut fiat comparatio potentiae divinae secundum se, ad providentiam quam Deus habet de rebus, in ordine ad obiecta utriusque: et est sensus, *Utrum potentia divina ad alia obiecta se extendat quam ad illa quae sub divina providentia cadunt?* Et ad hunc sensum posita est prima conclusio: quod sic. Idem enim est dicere, *Deus potest aliqua facere praeter ea quae sub divina providentia cadunt:* et dicere, *Potentia divina ad alia obiecta se extendit quam sint obiecta quae sub divina providentia cadunt.* Quod sane verum est: quia, ut dicitur Prima, q. XXV, a. 5*, *ipsum posse Dei non subiacet praeordinationi divinae, cum sit naturale.* * Ad 1.

Secundo potest esse quaesitum ut fiat comparatio ipsius actualis productionis rerum ad praeordinationem divinam ex scientia et voluntate dependentem: et est sensus, *Utrum possit esse in actu quod operatio divina ad aliquid se extendat ad quod non se extendat divina praeordinatio.* Et ad hunc sensum posita est secunda conclusio. Idem enim est dicere, *Praeter ordinem divinae providentiae, secundum suam rationem a principio dependentem consideratum, Deus non potest facere:* et dicere, *Non potest*

esse quod Deus aliquid actualiter faciat, et illud non sit praeordinatum. Hoc enim verissimum est: quia, ut dicitur loco praeallegato, *ipsum facere Dei subiacet divinae praeordinationi, licet ipsum posse facere illi non subiaceat.*

2. Considerandum secundo, quod ex duobus contingere posset ut aliquid Deus faceret quod non est praeordinatum, et sic ageret praeter ordinem providentiae. Aut videlicet quia illud faceret absque cognitione et voluntate, quae sunt principia illius praeordinationis: sicut dicitur aliquid fieri ab homine praeter eius cognitionem, quando illud quod facit non cognoscit. Aut quia sua praeordinatio mutaretur, ordinando videlicet aliquid quod prius non ordinavit: sicut diceretur hominem posse facere praeter cognitionem quam nunc habet, quia potest habere novam aliquam cognitionem, et secundum illam operari. Utrumque ergo istorum removet Sanctus Thomas a Deo in sua ratione. Primum, cum ait non esse possibile ut Deus aliquid faciat quod non sit volitum, et scientia sua comprehensum, ac in divinam bonitatem ordinatum. Secundum vero, cum ait quod impossibile est ut Deus aliquid velit quod prius noluerit; aut quod de novo incipiat scire, vel in suam ordinet bonitatem. Patet enim omnia ista sensum compositum includere, scilicet quod aliquid prius non sit in divina voluntate et scientia, et postea sit in illis: quod mutationem in Deo ponit.

3. Advertendum quoque, circa id quod addit Sanctus Thomas, *si absolute consideretur eius potestas,* quod dat intelligere vulgatam illam distinctionem de potentia Dei *absoluta,* et *ordinaria**. Si enim potentia Dei absolute consideretur, nullo scilicet habito respectu ad determinationem divinae sapientiae, potest Deus alia facere praeter ea quae eius providentiae et operationi subduntur. Si autem consideretur ut exequitur imperium sapientiae et voluntatis, quibus determinavit Deus hos effectus esse producendos et [non] alios, quo modo considerata nominatur a nobis *potentia ordinaria,* sic non potest Deus alia facere quam ea quae eius providentiae subiiciuntur.

* Cf. Iam P., loc. cit.

IV. Quantum ad tertium *, tres excluduntur errores ex inconsideratione praedictae distinctionis provenientes. Primus est eorum qui dixerunt omnia necesse esse sicut sunt; et adhuc amplius, quod Deus non potest alia facere quam quae facit; immobilitatem divini ordinis ad res ipsas quae ordini subduntur extendentes. Contra quos est auctoritas *Matth.* xxvi, *An non putas* etc.

* Vide init. Comment. *Circa primum.*

Secundus est eorum qui, e contrario, rerum mutabilitatem quae subduntur providentiae, in mutabilitatem divinae providentiae transtulerunt, ponentes Deum, ad modum hominis, esse in sua voluntate mutabilem. Contra quos est auctoritas *Num.* xxiii, *Non est Deus* etc.

Tertius est eorum qui dixerunt divinam providentiam ad contingentia non se extendere. Contra quos est auctoritas *Thren.* iii, *Quis est iste* etc.

Adverte quod primus error et tertius sunt directe contra primam conclusionem; secundus vero est contra secundam.

CAPITULUM NONAGESIMUM NONUM

A 71 v b 8.

QUOD DEUS POTEST OPERARI PRAETER ORDINEM REBUS INDITUM, PRODUCENDO EFFECTUS ABSQUE CAUSIS PROXIMIS.

Restat autem ostendere quod praeter ordinem ab ipso rebus inditum agere possit.

Est enim ordo divinitus institutus in rebus ut inferiora per superiora moveantur a Deo, ut supra* dictum est. Potest autem Deus praeter hunc ordinem facere: ut scilicet ipse effectum aliquem in inferioribus operetur, nihil ad hoc agente superiori agente. In hoc enim differt agens secundum necessitatem naturae, ab agente secundum voluntatem, quod ab agente secundum necessitatem naturae effectus non potest sequi nisi secundum modum virtutis activae: unde agens quod est maximae virtutis, non potest immediate producere effectum aliquem parvum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum; in quo tamen invenitur quandoque minor virtus quam in causa, et sic per multa media tandem a causa suprema provenit aliquis parvus effectus. In agente autem per voluntatem non est sic. Nam agens per voluntatem statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem: artifex enim perfectissimus potest facere opus quale faciat artifex imperfectus. Deus autem operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae, ut supra* ostensum est. Igitur minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate absque propriis causis.

* Cap. lxxxiii; lxxxviii.

* Lib. II, cap. xxiii sqq.

Adhuc. Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares, sicut per supra* dicta patet. Virtus autem activa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest dupliciter. Uno modo, per causam mediam particularem: sicut virtus activa caelestis corporis determinatur ad effectum generationis humanae per virtutem particularem quae est in semine; sicut et in syllogismis virtus propositionis universalis determinatur ad conclusionem particularem per assumptionem particularem. Alio modo, per intellectum, qui determinatam formam apprehendit, et eam in effectum producit. Divinus autem intellectus non solum est cognoscitivus suae essentiae, quae est quasi universalis virtus activa; neque etiam tantum

* Cap. lxvii.

---

2 agere A *solus*; Deus agere. 4 in rebus A *solus*; *om.* 7 facere *om* GN. 9 agente *om* GN, operante sG*b*. 11 quod EGN*b*; quia. 15 parvum] partium GN. 17 quandoque *om* GN, *post* virtus *b*. 18 tandem A *solus*; tendens.
6 propriis A *solus*; secundis. 16 conclusionem *hic* A *solus*; *post* particularem. 19 eam *post* in effectum GN*b*. 22 etiam tantum] iterum EGN.

universalium et primarum causarum; sed omnium particularium, sicut per supra* dicta patet. Potest igitur producere immediate omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

* Lib. I, cap. L.

Amplius. Cum accidentia consequantur principia substantialia rei, oportet quod ille qui immediate substantiam rei producit, possit immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam ipsius consequuntur: generans enim, quod dat formam, dat omnes proprietates et motus consequentes. Ostensum autem est supra* quod Deus, in prima rerum institutione, omnes res per creationem immediate in esse produxit. Potest igitur immediate unamquamque rem movere ad aliquem effectum absque mediis causis.

* Lib. II, cap. XXI.

Item. Ordo rerum profluit a Deo in res secundum quod est praecogitatus in intellectu ipsius: sicut videmus in rebus humanis quod princeps civitatis ordinem apud se praemeditatum civibus imponit. Intellectus autem divinus non est determinatus ad hunc ordinem ex necessitate, ut nullum alium ordinem intelligere possit: cum et nos alium ordinem per intellectum apprehendere possumus; potest enim intelligi a nobis quod Deus hominem absque semine ex terra formet. Potest igitur Deus, praeter inferiores causas, effectum illis causis proprium operari.

Praeterea. Licet ordo rebus inditus a providentia divina divinam bonitatem suo modo repraesentet, non tamen ipsam repraesentat perfecte: cum non pertingat bonitas creaturae ad aequalitatem bonitatis divinae. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum praeter hoc alio modo repraesentari. Repraesentatio autem divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo, ut supra* ostensum est. Non est igitur voluntas divina determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, ut non possit velle effectum aliquem in inferioribus producere immediate absque aliis causis.

* Cap. XIX.

Adhuc. Universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum sit subditum animae eius: nam anima est corpori proportionata ut forma ipsius, Deus autem omnem proportionem creaturae excedit. Ex hoc autem quod anima imaginatur aliquid et vehementer afficitur ad illud, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem absque actione principiorum corporalium quae sunt nata in corpore aegritudinem vel sanitatem causare. Multo igitur magis ex voluntate divina potest effectus aliquis sequi in creaturis absque causis quae natae sunt, secundum naturam, illum effectum producere.

Praeterea. Secundum naturae ordinem, virtutes activae elementorum sub virtutibus activis corporum caelestium ordinantur. Proprium autem effectum virtutum elementarium interdum virtus caelestis efficit absque actione elementi: sicut patet cum sol calefacit absque ignis actione. Multo igitur magis et divina virtus, absque actione causarum creatarum, potest producere proprios effectus earum.

Si autem quis dicat quod, cum ordinem istum rebus Deus indiderit, non potest esse absque mutatione ipsius ut, praeter ordinem ab ipso statutum, operetur in rebus effectus absque propriis causis producendo: ex ipsa rerum natura repelli potest. Ordo enim inditus rebus a Deo, secundum id est quod in rebus frequenter accidere solet, non autem ubique secundum id quod est semper: multae enim naturalium causarum effectus suos producunt eodem modo ut frequenter, non autem ut semper; nam quandoque, licet ut in paucioribus, aliter accidit, vel propter defectum virtutis agentis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens; sicut cum natura in homine generat digitum sextum. Non autem propter hoc deficit aut mutatur providentiae ordo: nam et hoc ipsum quod naturalis ordo, institutus secundum ea quae sunt frequenter, quandoque deficiat, providentiae subest divinae. Si ergo per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter ad id quod est raro, absque mutatione providentiae divinae; multo magis divina virtus quandoque aliquid facere potest, sine suae providentiae praeiudicio, praeter ordinem naturalibus inditum rebus a Deo. Hoc enim ipsum ad suae virtutis manifestationem facit interdum. Nullo enim modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta est voluntati, quam ex hoc quod quandoque ipse praeter naturae ordinem aliquid operatur: ex hoc enim apparet quod ordo rerum processit ab eo non per necessitatem naturae, sed per liberam voluntatem.

Nec debet haec ratio frivola reputari, quod Deus aliquid facit in natura ad hoc quod se mentibus hominum manifestet: cum supra* ostensum sit quod omnes creaturae corporales ad naturam intellectualem ordinentur quodammodo sicut in finem; ipsius autem intellectualis naturae finis est divina cognitio, ut in superioribus* est ostensum. Non est ergo mirum si, ad cognitionem de Deo intellectuali naturae praebendam, fit aliqua immutatio in substantia corporali.

* Cap. XXII.

* Cap. XXV.

---

2 per supra dicta *post* patet GN*b*. 9 ipsius] eius P*c*. quod] qui G*b*. 11 autem *hic* E; *om* G, *post* est *ceteri*. 12 in prima rerum] in prima G, in ipsa N. 13 in esse *hic* EGN*b*; *post* produxit. 14 movere] producere sive movere P*d*. 16 a Deo EGN*b*; *om*. 19 civibus EGN; cuilibet. 21 ex A *solus*; de. 25 ex terra *hic* A *solus*; *om* EGN*b*, *ante* absque *ceteri*. formet] format GYN, formaret EXsG*b*. 29 divinam *hic* A *solus*; *post* bonitatem EGNY*b*, *om ceteri*. 39 velle] ul'ez (*idest* universalem) GN. 53 illum] alium GN.

13 statutum A *solus*; institutum. 16 secundum id est quod] secundum id quod CEG, secundum id quod est DW*b*. 17 secundum] vel secundum P*c*. 18 multae (*ex* multa) A *solus*; multa. 25 autem *om* X, tamen P*c*. 33 divina virtus DWYsE*b*P*c*; divinae providentiae virtus NsG (pG *lac.*), divinae virtutis *ceteri*. 34 suae *hic* A *solus*; *post* providentiae. 40 naturae *hic* A *solus*; *post* ordinem. 42 ab eo A *solus*; a Deo et EGN*b* *et sine* et *ceteri*. 45 se D; Deus EGN, Deus (... se manifestat) sG*b*; Deus suam virtutem sE, Deus se *ceteri*. 48 ordinentur D; ordinantur. 52 immutatio in substantia A *solus*; mutatio in natura.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostenderit Sanctus Thomas quo pacto possit Deus praeter ordinem suae sapientiae * agere, vult ulterius ostendere quomodo agere possit praeter ordinem ab ipso rebus inditum *. Circa hoc autem duo facit: primo, propositum ostendit; secundo, de ipsis rebus a Deo praeter ordinem naturae factis determinat, capite sequenti.

* *providentiae?* Sed cf. Comm. cap. praec., init.
* Cf. ibid.

Circa primum tria facit: primo, propositum probat; secundo, removet quoddam dubium *; tertio, assignat rationem praetermissionis huius ordinis a Deo *.

* Num. IX.
* Num. X.

I. Quantum ad primum, proponit hanc conclusionem: quod *praeter ordinem a Deo rebus inditum, qui est ut inferiora per superiora moveantur, potest ipse facere: effectum scilicet aliquem in inferioribus agendo, nihil ad hoc operante superiori agente,* qui inquam infra Deum sit.

Et arguit primo sic *. Deus operatur per voluntatem, et non per necessitatem naturae. Ergo statim sine medio potest producere quemcumque effectum qui suam non excedat virtutem. Ergo minores effectus, qui fiunt per causas inferiores, potest facere immediate, absque causis secundis.

* Vid. num. III.

Consequentia prima probatur. Tum ex differentia inter agens per necessitatem naturae, et agens per voluntatem: quia videlicet agens naturale maximae virtutis non potest immediate producere aliquem effectum parvum, sed bene agens per voluntatem. Tum exemplo artificis: perfectissimus enim artifex potest facere opus quale facit artifex imperfectus. – Secunda vero relinquitur pro manifesta.

2. Circa consequens primae consequentiae, advertendum quod ista dictio *statim* proprie quidem significat *sine intermissione,* et *tempore immediate sequenti,* sive *parvo interiecto tempore:* sed et ab hoc etiam derivatur ad significandum idem quod *immediate immediatione causalitatis et efficientiae,* quasi dicatur aliquis effectus statim produci ab aliqua causa quia inter causam et talem effectum non cadit duratio alterius producti a tali causa, aut alia causa operans. Cum ergo dicitur quod agens per voluntatem statim sine medio potest producere effectum quemcumque qui suam non excedat virtutem, non accipitur ly *statim* in propria significatione, quia hic non intendit Sanctus Thomas de immediatione durationis inter causam et effectum tractare: sed accipitur transumptive, ut idem est quod *nullo mediante effectu, nullaque intercedente alia causa.* Unde ly *sine medio* est expositio illius termini *statim.*

3. Circa differentiam hic assignatam inter agens per necessitatem naturae et agens per voluntatem, considerandum quod agens per necessitatem naturae agit per formam per quam est in actu: – unde hic dicitur quod ab ipso non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis activae, et modo illius formae – agens vero per voluntatem agit per formam quam concipit. Idcirco oportet effectum causae agentis de necessitate naturae proportionari formae per quam agens est in actu: effectum autem agentis per voluntatem proportionari conceptioni et ordinationi agentis. Ideo bene inquit Sanctus Thomas quod agens naturale quod est maximae virtutis, non potest immediate, hoc est, nulla alia concurrente inferiori causa, producere parvum effectum, sed producit effectum suae virtuti proportionatum: agens vero per voluntatem, sicut artifex perfectissimus, potest facere effectum immediate qualem ipsum facit agens imperfectum. Potest enim perfectissimus artifex opus tale concipere quale imperfectus artifex facit, et facere opus ad similitudinem illius formae conceptae, nullo interveniente imperfecto artifice. Sed agens naturale perfectissimae virtutis necessario agit effectum suae formae naturali similem: et per consequens non potest seipso solo parvum, et eius virtuti improportionatum opus efficere.

II. Occurrit autem in verbis Sancti Thomae dubium. Inquit enim agens maximae virtutis producere immediate effectum suae virtuti proportionatum: et tamen addit quod in tali effectu invenitur quandoque minor virtus quam in causa. Videtur enim esse contradictio quod effectus sit virtuti causae proportionatus, et tamen quod in ipso sit minor virtus quam in causa: nam si in eo est minor virtus quam in causa, iam non est virtuti causae proportionatus.

Respondetur quod dupliciter contingit effectum esse proportionatum causae. Uno modo, per aequalitatem perfectionis, ut patet in iis quae a causa univoca producuntur: homo enim genitus est aequalis perfectionis essentialis cum homine generante. Alio modo, per adaequationem causalitatis et dependentiae: quia videlicet causalitas causae non potest ad aliquid maius se extendere, et ipse effectus est nobilissimum quod ab ipsa dependere potest. Effectum primo modo virtuti causae proportionatum, oportet esse aequalis virtutis ad agendum cum sua causa. Videmus enim quod effectus univocus suae causae, cum ad perfectum venerit, potest omnem effectum producere quem sua causa poterat, quantum est ex conditione formae: licet aliquando ex indispositione materiae impediatur. Et tunc effectum esse proportionatum virtuti causae, et ipsum esse minoris virtutis, contradictionem implicat. – Effectum vero secundo modo proportionatum virtuti causae, non oportet esse aequalis virtutis cum sua causa, ut patet in effectu causae aequivocae: nullus enim solis effectus ab ipso immediate productus est aequalis virtutis cum sole; continetur enim effectus in sua causa aequivoca secundum similitudinem formae excellentioris, ut in plerisque locis inquit Sanctus Thomas *. Et ideo effectum huiusmodi esse proportionatum hoc modo virtuti causae, et ipsum esse minoris virtutis quam sit causa, nullam implicat contradictionem. Hoc secundo modo accipit Sanctus Thomas effectum esse proportionatum virtuti causae, non autem primo modo. Ideo obiectio non sequitur.

* Cf. 1am P., IV, 2; VI, 2.

III. *Secundo* *. Virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares. Estque Deus agens per intellectum, qui est cognoscitivus non solum primarum et universalium causarum, sed omnium particularium. Ergo potest immediate producere omnem effectum quem producit quodcumque particulare agens.

* Vid. num. V.

Probatur consequentia. Quia causa universalis ad particularem effectum producendum determinari potest duplici modo: scilicet et per causam particularem mediam, ut virtus solis ad hominem per virtutem quae est in semine, et virtus propositionis universalis per assumptionem particularis propositionis; et per intellectum, qui determinatam formam apprehendit, et eam in effectum producit.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum quod ad hoc ut una causa possit in effectum alterius causae, requiritur et quod habeat virtutem quae ad illum effectum se extendat; et quod ad illum effectum sit determinata. Quodcumque enim istorum deficeret, non posset ille effectus a tali causa provenire. Ut ergo ostenderet Sanctus Thomas quod Deus habet virtutem se extendentem ad omnes particulares effectus, assumpsit quod virtus divina comparatur ad omnes virtutes activas sicut virtus universalis ad virtutes particulares: virtus enim universalis ad omnem effectum causae particularis se extendit, cum causa particularis agat virtute causae universalis. Ut autem ostenderet quod virtus divina universalis ad omnem effectum particularem determinari potest absque concursu alterius causae particularis, assumpsit quod intellectus divinus est cognoscitivus non solum suae essentiae, quae est tanquam universalis virtus activa, et primarum causarum, sed etiam omnium particularium. Determinatur enim causa universalis agens per intellectum ad particularem effectum, non solum per causam particularem mediam, sed etiam quandoque per solam determinationem intellectus, absque concursu alicuius alterius causae particularis.

IV. Sed videtur ratio haec non valere. Non enim videtur sequi: *Aedificator habet virtutem ad domum producendam se extendentem. Et non solum causas universales domus cognoscit, sed etiam particulares, et particularia instrumenta. Ergo potest immediate domum producere.* Indiget enim certis et determinatis instrumentis, sine quibus domum efficere non potest. – Ergo nec etiam valet: *Deus habet vir-*

tutem se ad omnem particularem effectum extendentem. Et cognoscit omnium particulares causas. Ergo unumquemque effectum potest immediate producere.

Dicitur quod ratio optime concludit si bene intelligatur. Fit enim comparatio virtutis divinae universalis non ad instrumenta aliqua habentia solum rationem instrumenti, quae scilicet non per propriam formam, sed tantum ut mota a principali agente operantur; sed ad causas particulares per proprias formas sibi similes effectus producentes, et causae ipsi universali subordinatas. Tunc enim ratio sic procedit. In omnem effectum potest divina virtus absque propria illius causa, ad quem per suum intellectum determinari potest. Sed ad omnem effectum cuiuscumque agentis particularis potest determinari per suum intellectum. Ergo potest in omnem effectum absque propria causa illius, in quod potest quodcumque agens particulare. – Maiorem supponit ex praecedentibus *, ubi ostensum est divinam voluntatem divinamque scientiam efficacissima esse per se ad agendum quicquid fuerit divino intellectu conceptum tanquam producendum. – Minorem vero probat, quia intellectus divinus intelligit non solum causas universales, sed etiam particulares; et per consequens potest virtutem divinam determinare ad effectus particularium causarum.

* Lib. II, cap. VI sqq.; cap. XXII.

Ex quo patet instantiam contra rationem adductam nullam esse. Tum quia non fit in hac ratione comparatio virtutis divinae ad particulares causas tanquam ad instrumenta praecise, ut fit in instantia adducta. – Tum quia aedificatoris scientia et voluntas non sunt per se efficacia ad domum producendam, sicut divina scientia et divina voluntas.

V. *Tertio.* Deus in prima rerum institutione omnes res per creationem immediate produxit in esse. Ergo potest immediate unamquamque rem producere, sive movere * ad aliquem effectum, absque mediis causis. – Probatur consequentia. Quia, cum accidentia consequantur principia substantialia rei, ille qui immediate substantiam rei producit, potest immediate circa ipsam rem operari quaecumque ad substantiam eius consequuntur, ut patet de generante.

* Vid. text. et var.

2. Adverte quod vis rationis consistit in hoc quod, quamvis inferiores causae habeant essentialem ordinem ad superiores, ut sine ipsis in suas actiones naturales et in naturales effectus non possint, Deo hunc ipsum ordinem statuente, – non enim ignis calefaceret aut generaret alium ignem, si motus caeli cessaret – potest tamen Deus, qui universa immediate creavit, movere unamquamque rem ad suam operationem naturalem, consequentem rei substantiam, absque concursu superioris causae agentis, sicut, cessante motu caeli, posset movere ignem ad calefactionem; quia, cum immediate produxerit rei substantiam secundum suam speciem, potest etiam ipsam rem movere immediate ad omnem operationem naturam rei consequentem; sicut generans, dans formam, dat etiam omnes proprietates et motus consequentes. Similiter, cum immediate omnia per creationem produxerit, constat quod etiam nunc potest unumquemque effectum immediate producere, absque mediarum scilicet causarum concursu. Ex quo patet quod agere potest praeter ordinem rebus ab ipso inditum.

VI. *Quarto.* Ordo rerum profluit a Deo in res secundum quod est in intellectu ipsius praemeditatus. Declaratur per similitudinem in rebus humanis: princeps enim civitatis ordinem apud se praemeditatum cuilibet * imponit. Sed intellectus divinus non est ad hunc ordinem de necessitate determinatus, ut nullum alium intelligere possit. Ergo potest, praeter inferiores causas, effectum illis causis proprium operari. – Probatur minor. Quia et nos possumus alium ordinem rerum intelligere: puta quod Deus hominem ex terra absque semine formet.

* Vid. text. et var.

Quinto. Repraesentatio divinae bonitatis in rebus est finis productionis rerum a Deo: – intellige de fine ipsis rebus intrinseco. Sed potest divina bonitas, praeter hunc ordinem rerum, alio modo repraesentari. Ergo voluntas divina non est determinata ad hunc ordinem causarum et effectuum, quin alium velle possit. Ergo etc. – Probatur minor: quam tamen Sanctus Thomas implicite dumtaxat ponit. Quia ordo rebus inditus non repraesentat divinam bonitatem perfecte. Quod autem non repraesentatur perfecte per aliquod exemplatum, potest iterum alio modo repraesentari.

Circa consequens illatum, advertendum quod dupliciter potest intelligi voluntatem divinam non esse ad hunc ordinem determinatam, et posse alium ordinem velle. Uno modo, ut intelligamus divinam voluntatem posse desinere velle hunc ordinem rerum quem rebus imposuit, et posse aliam volitionem alterius ordinis de novo habere. Et ad hunc sensum non intelligitur. Hoc enim esset ponere mutabilitatem in divina voluntate. – Alio modo, ut intelligamus divinam voluntatem non habere necessariam habitudinem et inclinationem ad hunc ordinem rebus impositum, quasi non potuerit alium ordinem velle ab aeterno, sed necessario hunc ordinem voluerit. Et ad hunc sensum intelligitur: et est verum. Ostensum est enim in superioribus * voluntatem divinam ad nullam rem creatam necessariam habere habitudinem: cum nulla res creata sit talis ut sine ipsa divina bonitas esse non possit. Unde sicut dicimus Deum ab aeterno hunc ordinem rerum voluisse, ita dicimus ipsum potuisse alium ordinem rerum velle; et quod de facto alium ordinem aliquando in aliquibus rebus fore praeter ordinem naturae, ab aeterno voluit; ut patet in iis quae Deus quandoque miraculose operatur, quae non est dicendum non esse a Deo ab aeterno volita et praeordinata, cum divina voluntas sit immutabilis.

* Lib. I, cap. LXXXI.

VII. *Sexto.* Ex hoc quod anima aliquid imaginatur et vehementer ad illud afficitur, sequitur aliquando immutatio in corpore ad sanitatem vel aegritudinem, absque actione principiorum naturalium quae nata sunt sanitatem vel aegritudinem causare. Ergo multo magis ex voluntate divina potest aliquis effectus in creaturis sequi absque causis eius naturalibus. – Probatur consequentia. Quia universa creatura magis est Deo subdita quam corpus humanum animae eius: cum anima sit corpori proportionata ut eius forma, Deus autem omnem proportionem creaturae excedat, et per consequens maiorem virtutem habeat et ampliorem.

Ad evidentiam antecedentis, considerandum est quod illud non sic est intelligendum quasi imaginatio animae per se immediate causet sanitatem vel aegritudinem in corpore, hoc enim negat Sanctus Thomas Tertia, q. XIII, a. 3, ad 3, et inferius capite CIII: sed quia ex imaginatione sequuntur aliquae passiones appetitus, per quas aliquo modo variatur motus cordis et spirituum, ex quibus retractis ad cor, vel ad membra diffusis, quandoque sequitur alteratio in corpore ad aegritudinem vel sanitatem, praecipue quando materia est disposita. Quod vero inquit Sanctus Thomas, quod ab imaginatione fit talis immutatio *absque actione principiorum naturalium quae nata sunt aegritudinem vel sanitatem causare*, intelligitur quod non fit mediantibus omnibus principiis quibus solent huiusmodi alterationes naturali ordine provenire, puta mediante putrefactione alicuius humoris, aut mediante aliqua cibi indigestione in stomacho; sed ex sola causatione passionis ab ipsa imaginatione causatae, ex qua passione, variato motu cordis et spirituum, sequuntur huiusmodi alterationes.

VIII. *Septimo.* Proprium effectum virtutum elementarium interdum virtus caelestis efficit absque actione elementi: sicut cum sol calefacit absque ignis actione. Ergo multo magis divina virtus, absque actione causarum creatarum, potest earum proprios effectus producere. – Patet consequentia. Quia naturae ordine virtutes activae elementorum sub virtutibus corporum caelestium continentur: sicut scilicet omnes aliae virtutes sub divina continentur virtute.

Sed videtur in hac ratione assumere Sanctus Thomas oppositum eius quod in prima ratione assumpsit *. Ibi enim dixit quod ab agente per necessitatem naturae non potest sequi effectus nisi secundum modum virtutis activae, et ideo agens maximae virtutis non potest immediate producere parvum effectum: ex quo sequitur caelum, quod est agens de necessitate naturae et est maximae virtutis, non posse immediate producere calorem qui est ignis effectus, cum parvus effectus sit in comparatione ad virtutem

* Cf. num. I.

caelestem, aut effectum cuiuscumque alterius inferioris. Huius autem oppositum in hac ratione dicit.

Respondetur quod nulla est contradictio. Non enim contradicunt, solem non producere parvum effectum, sive effectum elementi, immediate se solo: et, ipsum quandoque producere effectum elementarem, puta calorem, absque elementi actione. Nam licet absque ignis actione sol quandoque calefaciat aquam aut ferrum, non tamen hoc se solo agit immediate, sed per multa media hic parvus effectus a sole provenit.

Si autem instetur quoniam Sanctus Thomas, in QQ. *de Malo,* q. xvi, a. 9 et 10, inquit debilem effectum ab agente remoto provenire, et dat exemplum de sole immediate causante generationem imperfectorum animalium: – respondetur quod non intendit removere omne medium in huiusmodi causis quae naturaliter operantur, sed tantum *agens univocum cum effectu.* Sensus enim est quod debilis effectus potest provenire ab agente remotiori, nullo agente univoco ad illius productionem concurrente.

* Cf. init. Comment.

IX. Quantum ad secundum, removet quoddam dubium *. Posset enim aliquis contra determinationem factam hac ratione instare. Deus ordinem istum rebus indidit. Ergo non potest esse absque eius mutatione ut praeter hunc ordinem operetur. Sed ipse mutari non potest. Ergo etc.

Respondet Sanctus Thomas negando consequentiam. Quia ordo rebus inditus non est ut ubique vel semper* idem eveniat: sed ut frequenter, et in paucioribus aliter accidat, vel propter defectum virtutis, vel propter materiae indispositionem, vel propter aliquod fortius agens; sicut cum natura generat hominem cum sex digitis in manu. Et utrumque sub divina providentia cadit. Unde in oppositum rationis, arguitur sic. Per aliquam virtutem creatam fieri potest ut ordo naturalis mutetur ab eo quod est frequenter, in id quod est raro, absque mutatione providentiae. Ergo multo magis divina virtus aliquid facere potest sine praeiudicio providentiae suae, praeter ordinem rebus naturalibus inditum.

* Vid. text. et var.

Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est quod, sicut Deus ab aeterno ordinavit ut aliquae causae pro maiori parte suos effectus producerent, ita ordinavit ab aeterno ut pro minori parte deficerent. Et ideo absque providentiae praeiudicio evenit quod quandoque deficiant. Similiter, sicut ab aeterno Deus per suam providentiam ordinavit ut talis ordo et talis cursus in rebus naturalibus esset, ita ab aeterno ordinavit se quandoque facturum praeter hunc ordinem rebus inditum. Et ideo absque mutatione suae providentiae est quod quandoque praeter hunc ordinem institutum operetur.

X. Quantum ad tertium, ostendit Sanctus Thomas propter quid Deus quandoque praeter naturae ordinem agat *. Et dicit ipsum hoc interdum facere ad suae virtutis manifestationem: quia nullo modo melius manifestari potest quod tota natura divinae subiecta sit voluntati, quam per hunc modum, per quem ostenditur quod libera voluntate operatus est Deus rerum ordinem.

* Cf. init. Comment.

Nec debet frivola haec ratio reputari. Quia, cum omnes creaturae corporales ad intellectualem ordinentur; naturae autem intellectualis finis sit divina cognitio: non est mirum si, ad praebendum rationali creaturae cognitionem de Deo, aliqua mutatio in natura corporali fiat.

CAPITULUM CENTESIMUM

A 72r b 47.

QUOD EA QUAE DEUS FACIT PRAETER NATURAE ORDINEM NON SUNT CONTRA NATURAM.

CONSIDERANDUM tamen videtur quod, licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.

Cum enim Deus sit actus purus, omnia vero alia habeant aliquid de potentia admixtum, oportet quod Deus comparetur ad omnia sicut movens ad motum, et activum ad id quod est in potentia. Quod autem est in potentia secundum ordinem naturalem in respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo agente, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formae quae corrumpitur per huiusmodi actionem: cum enim generatur ignis et corrumpitur aer igne agente, est generatio et corruptio naturalis. Quicquid igitur a Deo fit in rebus creatis, non est contra naturam, etsi videatur esse contra ordinem proprium alicuius naturae.

* Lib. I, cap. xiii.

Adhuc. Cum Deus sit primum agens, ut supra* ostensum est, omnia quae sunt post ipsum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ad hoc autem sunt instrumenta instituta ut deserviant actioni principalis agentis, dum moventur ab ipso: unde talis instrumenti materia et forma esse debet ut sit competens actioni quam intendit principale agens. Et propter hoc non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente, sed est ei maxime conveniens. Neque igitur est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo: sic enim institutae sunt ut ei deserviant.

Praeterea. In agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali quem corpus inferius habet secundum proprietatem suae formae: non enim dicimus quod fluxus et refluxus maris sit motus violentus, cum sit ex impressione caelestis corporis, licet naturalis motus aquae sit solum ad unam partem, scilicet ad medium. Multo igitur magis quicquid a Deo fit in qualibet creatura, non potest dici violentum neque contra naturam.

Item. Prima mensura essentiae et naturae cuiuslibet rei est Deus, sicut primum ens, quod est omnibus causa essendi. Cum autem per men-

5 omnia vero alia] alia vero GN. 10 in respectu] respectu ZP. 11 agente EGNX*b*; *om.* 13 huiusmodi *hic* A *solus*; *post* actionem. 22 sunt *post* instrumenta GN.

5 Neque] Non GN*b*. 6 qualitercumque *post* a Deo *b*, qualicumque *ibidem* GN. 9 inferioribus A *solus*; istis inferioribus. 18a Deo] ab eo GN.

suram de unaquaque re sumatur iudicium, oportet hoc dici naturale unicuique rei per quod conformatur suae mensurae. Hoc igitur erit naturale unicuique rei quod ei a Deo inditum est. Ergo et si eidem rei a Deo aliquid aliter imprimatur, non est contra naturam.

Amplius. Omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem, ut ex praemissis* patet. Unde tota natura est sicut quoddam artificiatum divinae artis. Non est autem contra rationem artificii si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei primam formam dedit. Neque ergo est contra naturam si Deus in rebus naturalibus aliquid operetur aliter quam consuetus cursus naturae habet.

* Lib. II, cap. xxiv.

Hinc est quod Augustinus dicit*: *Deus, creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit: quia id est naturale cuique rei quod facit a quo est omnis modus, numerus et ordo naturae.*

* Contra Faustum, XXVI, III.

---

4 ei *om* YZ, *post* est N, *post* a Deo *ceteri.* 5 et si ... aliquid] et si aliquid ... aliquid *casu* A; *delemus* aliquid *primo loco, ubi* adhuc *omnes.* 8 ut A *solus*; sicut.
1 aliter *hic* EG*b*; *om* Y, *post* aliquid *ceteri.* 4 aliquid operetur aliter A *solus*; aliter operetur aliquid. 7 naturarum A *solus*; creaturarum. naturam *om* EGN.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas Deum posse praeter naturae ordinem operari, vult de iis quae sic praeter naturae ordinem a Deo fiunt, determinare *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de ipsis in ordine ad naturam; secundo, in ordine ad rationem miraculi, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Licet Deus interdum praeter ordinem rebus inditum aliquid operetur, nihil tamen facit contra naturam.*

Probatur primo. Deus comparatur ad omnia sicut movens ad motum, et sicut activum ad id quod est in potentia. Ergo quicquid in rebus creatis a Deo fit, non est contra naturam. – Probatur antecedens. Quia Deus est actus purus, omnia vero alia habent aliquid de potentia admixtum. – Consequentia vero probatur. Quia quod est in potentia secundum ordinem naturalem respectu alicuius agentis, si aliquid imprimatur in ipsum ab illo, non est contra naturam simpliciter, etsi sit aliquando contrarium particulari formae quae corrumpitur per actionem huiusmodi. Declaratur in generatione ignis, corrupto aere.

2. Circa probationem antecedentis, advertendum quod, cum omne agens agat inquantum est actu, unumquodque tantum agit quantum est in actu: videmus enim quod ignis, qui est ceteris elementis actualior et formalior, est ipsis etiam magis activus. Similiter unumquodque patitur inquantum est in potentia: et quanto magis aliquid est in potentia, tanto magis est passivum. Ideo quod simpliciter est actus, omnem prorsus potentiam excludens et omnem actualitatem includens, comparatur ad unumquodque quod aliquid habet potentialitatis, sicut activum ad passivum, et sicut motivum ad mobile: tanquam videlicet in se continens actum ad quem unumquodque est in potentia. Propterea optime probavit Sanctus Thomas Deum comparari ad omnia sicut motivum ad mobile, et sicut activum ad id quod est in potentia, ex eo quod ipse est actus purus, nullo scilicet modo per aliquam potentiam contractus aut limitatus, omnia vero alia aliquid habeant potentialitatis admixtum.

3. Circa consequens illatum, considerandum est quod aliquid fieri contra naturam nihil aliud est quam ipsum fieri contra ordinem et inclinationem alicuius naturae. Dicitur ergo aliquid esse simpliciter et universaliter contra naturam, quando est contra omnem ordinem et inclinationem cuiuscumque naturae. Dicitur vero esse contra aliquam naturam particularem, quando est contra illius ordinem et inclinationem. Quod ergo Deus facit in rebus, potest quidem esse contra aliquam naturam particularem, inquantum id quod fit est contra ordinem et inclinationem propriae formae alicuius naturae: non autem potest esse contra naturam simpliciter et universaliter, cum illud fiat secundum ordinem et dispositionem naturae universalissimae, quae est Deus, a quo unumquodque suum ordinem proprium habet suamque propriam actionem. Et ad hunc sensum intelligitur conclusio illata.

4. Ad evidentiam eius quod assumitur ad probationem consequentiae, attendendum est quod dicitur aliquid esse *in potentia secundum ordinem naturalem* respectu alicuius agentis, quando ex natura sua habet ut sit susceptivum alicuius formae a tali agente, aut alicuius motus. Et ideo si aliqua forma aut aliquis motus in ipso a tali agente recipiatur, non dicetur illud fieri simpliciter contra naturam, cum sit secundum ordinem naturalem patientis ad agens: licet possit esse contra naturalem inclinationem formae illius. Sicut, in exemplo Sancti Thomae, cum ex aere ab igne per ipsius aeris corruptionem generatur ignis, non dicitur huiusmodi generatio, neque huiusmodi corruptio, simpliciter contra naturam esse: immo est naturalis, eo quod, secundum naturalem ordinem, aer natus sit ab igne corrumpi, et natus sit ut ex ipso per actionem ignis possit ignis generari. Est tamen talis corruptio aliquo modo contra naturam, inquantum est contra inclinationem formae aeris: in quo sensu dicitur II *Caeli* *, quod *corruptio, et senium, et defectus omnis contra naturam est.*

* Cap. vi, 3; S. Th. l. 9.

II. *Secundo.* Omnia quae sunt post Deum, sunt quasi quaedam instrumenta ipsius. Ergo non est contra naturam cum res creatae moventur qualitercumque a Deo. – Antecedens probatur. Quia Deus est primum agens. – Consequentia vero: quia, cum instituta sint instrumenta ut deserviant actioni principalis agentis, non est contra naturam instrumenti ut moveatur a principali agente.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Quarto, d. I, q. I, a. 4 *; et d. IV, q. I, a. I, et in plerisque aliis locis *, quod de ratione agentis instrumentalis est esse movens motum; et omnis causa quae non movet nisi mota, habet rationem instrumenti. Ideo, cum causa secunda non moveat nisi mota a prima, consequens est quod habeat rationem instrumenti respectu primae. Propterea optime probat Sanctus Thomas quod omnia quae sunt sub Deo, sunt tanquam ipsius instrumenta, eo quod est primum agens.

* Qᵃ I.
* Cf. *de Verit.*, q. XXVII, a. 4.

2. Sed videtur ista ratio non concludere. Posset enim aliquis dicere: Licet omnis causa secunda sit instrumentum causae primae, non tamen sequitur quod non moveatur contra naturam qualitercumque moveatur: quia, cum diversa instrumenta sint diversis effectibus proportionata, si quis utatur instrumento ad aliquid cui non sit proportionatum, est contra naturam talis instrumenti quod sic moveatur.

Respondetur quod instrumentum, inquantum est instrumentum alicuius principalis agentis, semper proportionatur actioni quam ipsum principale agens intendit: unde hic dicit Sanctus Thomas quod materia et forma talis esse debet ut sit competens actioni principalis agentis. Unde si aliquis vellet uti instrumento alicuius artis ad aliquid cui proportionatum non esset, iam non esset instrumentum respectu illius agentis, utpote ipsi non deserviens. Omnia autem sic Deus creavit ut sint sibi instrumenta, et deserviant actioni quam in creaturas exercere determinavit, sive

frequenter sive raro aliquid in ipsis efficere determinaverit. Et ideo, qualitercumque a Deo moveantur res creatae, non sunt improportionatae illi motioni: cum ad hoc institutae a Deo sint ut ab ipso quandoque taliter moveantur, et naturam talem sortitae sint a Deo ut taliter ab ipso moveri possint. Idcirco nihil a Deo in ipsis fit quod sit simpliciter contra naturam: licet, ut dicebatur, sit quandoque contra propriam inclinationem formae alicuius.

Unde ad argumentum dicitur quod, licet res diversae, quae sunt instrumenta divinae virtutis, sint diversis actionibus et motibus propriis secundum inclinationem propriae formae proportionatae, et una res sit improportionata actioni alterius; inquantum tamen unaquaeque est instrumentum divinae virtutis, nulla est improportionata actioni et motioni quam Deus in ea intendit efficere.

III. *Tertio.* Motus qui sunt in inferioribus corporibus ex impressione superiorum, non sunt violenti neque contra naturam: ut patet in fluxu et refluxu maris. Ergo multo magis quod fit a Deo in quacumque creatura, non potest dici violentum aut contra naturam.

2. Advertendum hoc loco quod, sicut omnia creata comparantur ad Deum sicut instrumenta, ita et inferiora corpora sunt instrumenta superiorum, inquantum non movent neque operantur nisi a superioribus mota. Unde huiusmodi inferiora corpora dupliciter considerari possunt: uno modo, inquantum sunt talia corpora, habentia talem formam et talem naturalem inclinationem; alio modo, inquantum sunt instrumenta corporum caelestium, nata ab ipsis moveri secundum eorum intentionem. Quod ergo fit in ipsis a corporibus caelestibus, est naturale ipsis inquantum sunt caelestium corporum instrumenta: naturale est enim instrumento ut a principali agente moveatur. Potest tamen esse innaturale inquantum sunt corpora talia, habentia talem formam et talem inclinationem, quae est ad oppositum. Sicut dicimus de motu fluxus et refluxus maris: hic enim est naturalis aquae maris inquantum est instrumentum a corpore caelesti motum; est autem sibi contra naturam inquantum est corpus grave naturaliter ad medium tendens.

3. Attendendum etiam quod Sanctus Thomas fluxus et refluxus maris nullam aliam causam assignat nisi impressionem corporis caelestis, quia in hac parte secutus est opinionem Albumasar, II libro *Maioris Introductorii,* et Commentatoris in III *Caeli,* qui nullam aliam praeter hanc assignant causam. – Alii tamen alias causas assignant. Nam Adelandus quidam, ut refert Picus, tertio
* Pag. 488 (Basil. 1557). *adversus Astrologos* libro, cap. xv *, ex opinione Saracenorum, dicit huiusce motus causam esse quod, cum ipsa sibi maris brachia obviare atque confluere impetu concito properent, obiectu montium, aut etiam terrae situ, ab ipso naturali motu deficientes, ad superius, unde moveri
* Apud Picum ibid. incipiunt, referantur. – Alii * hunc accessum et recessum maris in vapores et ventos exsuscitatos in aqua referunt, quorum motu atque impulsu tumultuat aqua atque calescit, ac idcirco locum quaerit ampliorem quo se diffundat, adiuvantibus etiam superioribus ventis, qui aquae summa ad infernas partes propellentes, interno statui obviant, atque ab ipsis ad superna propelluntur, quo fit ut eructans aqua abundet tumescatque. Ubi autem vis illa spirituum dissolutis vaporibus conflaccescit, subsidunt aquae et, in angustiis se contrahentes, ab occupatis locis abscedunt.

Advertendum quoque inter eos qui hunc maris accessum recessumque caelorum impressionibus tribuunt, differentiam esse. Sunt enim quibus placeat augmentum et decrementum luminis in luna esse huiusce rei causam. – Aliis vero, et etiam Divo Thomae in Tractatu *de Occultis Operibus Naturae* *; et *Potentia,* q. VI, a. 1, ad 17, visum * Opusc. XXXIV (Rom. 1570).
est hoc ipsum esse in lunae motum referendum: ut scilicet ipsa ascendente, ascendat et aqua; descendat autem, ipsa descendente.

4. Circa id quod inquit Sanctus Thomas, *motum aquae naturalem esse solum ad unam partem, scilicet ad medium,* occurrit dubium. Videtur enim experientia in oppositum. Nam, cum effoditur terra aquae vicina, videmus ipsam aquam ascendere, et consequenter a medio recedere. Quod quidem videtur naturale esse aquae: sicut et grave naturaliter, remoto impediente, descendit.

Respondetur quod ascensus illius aquae non est naturalis, sed ab aliquo propellente ipsam fit: sive sit alia aqua, sive aliquid aliud. Cuius signum est quod, si a lateribus declivior defodiatur locus, statim in illum descendit.

IV. *Quarto.* Id est naturale unicuique per quod conformatur suae mensurae. Sed prima mensura cuiuscumque naturae est Deus. Ergo unicuique rei naturale est quod est ei a Deo inditum. Ergo etc. – Maior probatur. Quia de unaquaque re per suam mensuram sumitur iudicium. – Minor vero: quia Deus est primum ens, quod est omnibus essendi causa.

Quinto. Non est contra rationem artificii si artifex aliter aliquid operetur in suo artificio, etiam postquam ei suam formam dedit. Ergo neque contra naturam est si aliquid Deus aliter in rebus naturalibus operetur quam consuetus naturae cursus habeat. – Probatur consequentia. Quia omnes creaturae comparantur ad Deum sicut artificiata ad artificem.

Confirmatur conclusio auctoritate Augustini, XXVI *contra Faustum.*

Advertendum quod istae duae ultimae rationes concludunt ad sensum praecedentium: scilicet quod non est contra naturam simpliciter et universaliter si aliquid Deus in rebus naturalibus aliter operetur quam consuetus cursus naturae habeat; non autem quod non sit contra naturam alicuius particularis formae, modo prae-exposito *. * Num. 1.

CAPITULUM CENTESIMUM PRIMUM

A 72v b 5.

DE MIRACULIS.

Haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, *miracula* dici solent: *admiramur* enim aliquid cum, effectum videntes, causam ignoramus. Et quia causa una et eadem a quibusdam interdum est cognita et a quibusdam ignota, inde contingit quod videntium simul aliquem effectum, aliqui mirantur et aliqui non mirantur: astrologus enim non miratur videns eclipsim solis, quia cognoscit causam; ignarus autem huius scientiae necesse habet admirari, causam ignorans. Sic igitur est aliquid mirum quoad hunc, non autem quoad illum. Illud ergo simpliciter mirum est quod habet causam

2 in rebus] rebus EGN. 3 fiunt] fiant EGN. 7 ignota A *solus*; incognita.
4 scientiae] sciēs (sciens) A, *casu profecto pro* sciē, *quod omnes.* 6 quoad illum DEGWY; quantum ad illum.

simpliciter occultam: et hoc sonat nomen *miraculi,* quod scilicet sit *de se admiratione plenum,* non quoad hunc vel illum tantum. Causa autem simpliciter occulta omni homini est Deus: probatum enim est supra* quod eius essentiam nullus homo in statu huius vitae intellectu capere potest. Illa igitur proprie miracula dicenda sunt quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter observatum in rebus.

* Cap. XLVII.

Horum autem miraculorum diversi sunt gradus et ordines. Nam summum gradum inter miracula tenent in quibus aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: sicut quod duo corpora sint simul, quod sol retrocedat aut stet, quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Et inter haec etiam ordo attenditur. Nam quanto maiora sunt illa quae Deus operatur, et quanto magis sunt remota a facultate naturae, tanto miraculum maius est: sicut maius est miraculum quod sol retrocedat quam quod mare dividatur.

Secundum autem gradum in miraculis tenent illa in quibus Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem. Opus enim naturae est quod aliquod animal vivat, videat et ambulet: sed quod post mortem vivat, post caecitatem videat, post debilitatem claudus ambulet, hoc natura facere non potest, sed Deus interdum miraculose operatur. Inter haec etiam miracula gradus attenditur, secundum quod illud quod fit, magis est a facultate naturae remotum.

Tertius autem gradus miraculorum est cum Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque principiis naturae operantibus: sicut cum aliquis a febre curabili per naturam, divina virtute curatur; et cum pluit sine operatione principiorum naturae.

---

2 quod A *solus*; ut. 3 vel illum BEGN*b*; illum D, vel quoad illum P*c*, vel ad illum *ceteri.* 5 enim *post* est DWYZ*b*P*c*. eius *om* EGN. 7 proprie A *solus*; simpliciter. 8 observatum A *solus*; servatum. 14 quod sol A *solus*; et quod sol.
10 etiam] autem EN, *om* G. 11 secundum quod XZP*c*; secundum. fit *om* EGN; *cf. var. praeced.* 15 principiis *hic* A *solus*; *post* naturae. 17 divina *hic* GN; *post* virtute.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de iis quae a Deo fiunt praeter solitum cursum naturae in ordine ad naturam, nunc determinat de ipsis quantum ad rationem miraculi*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, de ipsis miraculis determinat; secundo, ostendit quibus conveniat miracula facere, capite sequenti.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quae possint dici miracula; secundo, ponit miraculorum gradus et ordines*.

* Num. II.

I. Quantum ad primum, inquit quod *illa simpliciter* dicenda sunt miracula quae divinitus fiunt praeter ordinem communiter servatum in rebus.* – Hoc autem declarat: quia *miraculum* dicitur quasi *de se admiratione plenum.* Illud autem simpliciter mirum est, quod habet causam simpliciter occultam. Causa autem simpliciter occulta Deus est.

* Vid. text. et var.

Ad evidentiam secundae propositionis, notat quod, cum tunc admiremur aliquid cum, effectum videntes, causam ignoramus; aliquid quidem est mirum quantum ad hunc hominem tantum, non autem simpliciter, quando alicui causa apparentis effectus est ignota, non est autem ignota omnibus; ut patet in eo qui, videns eclipsim solis, admiratur. Aliquid vero est simpliciter mirum quando causa alicuius effectus est simpliciter omnibus occulta.

2. Ad huius evidentiam considerandum est, ex doctrina ipsius *Potentia*, q. VI, a. 2; et II *Sent.*, d. XVIII*, 3, quod ad rationem miraculi simpliciter et proprie dicti duo requiruntur, secundum quod duo ad admirationem pertinent, ut haberi potest ex I *Metaphysicae**. Unum est *causa secundum se nobis occulta,* qualis est Deus: ut scilicet illud quod miraculum est, sit a solo Deo productum aut factum. Alterum est, *ut in re sit unde videatur aliter debere evenire.* Sicut resuscitatio mortui est a solo Deo; et corpus mortuum in se habet ut perpetuo careat vita, et sic habet in se unde non debeat in ipso vita causari; et idcirco miraculum dicitur. Ubi altera istarum conditionum deficiat, non est proprie miraculum. Utraque conditio hoc loco tangitur: prima, dum dicitur illa simpliciter dicenda esse miracula *quae divinitus fiunt;* secunda, cum dicitur *praeter ordinem communiter servatum in rebus,* ex hoc enim quod aliquid praeter talem ordinem fit, constat quod *in re est unde aliter fieri debeat.*

* Qu. I.

* Cap. II, 8; s. Th. l. 3.

3. Propter defectum secundae conditionis, creatio universi non est miraculosa: quia non est in re unde aliter esse debeat. Immo naturali ordine sic esse debet: cum solus Deus sit totius esse auctor. – Similiter animarum creatio non est miraculosa: quia non potest aliter anima habere esse; et consuetus ordo productionis est ut, homine materiam disponente, a Deo creetur in materia. Si tamen Deus aliquam animam crearet absque opere hominis materiam disponentis, talis creatio esset miraculosa, utpote praeter consuetum modum eveniens. – Eadem ratione, non est miraculosa iustificatio impii quae communiter fit: quia anima rationalis, cum sit ad imaginem Dei facta, secundum naturam suam capax est Dei per gratiam; et a solo Deo iustificatio fieri potest, et propterea non est praeter ordinem naturae creatae. Licet enim voluntas impii tendat in malum, et sic videatur habere ordinem ad oppositum iustificationis, secundum iustitiae exigentiam; quia tamen iustificatio non fit praeter ordinem propriae causae, quae est Deus, cuius solius est iustificare, idcirco non est miraculosa; sicut nec calefactio aquae ab igne est miraculosa, licet sit contra inclinationem formae aquae. Aliqua tamen iustificatio potest esse miraculosa: si scilicet fiat praeter consuetum cursum iustificationis, sicut fuit iustificatio Pauli, qui statim quandam perfectam iustitiam accepit*.

* Act. IX.

Advertendum tamen quod licet, proprie loquendo, creatio et iustificatio non sint miracula, quia completam rationem miraculi non habent; improprie tamen et imperfecte dici possunt miracula, quia sunt magna opera, et a solo Deo fieri possunt, qui est causa nobis occulta. Et ideo quandoque a Doctoribus inter opera miraculosa connumerantur. Unde Sanctus Thomas I[a] II[ae], q. CXIII, a. ult., inquit quod, si in operibus miraculosis consideretur quod sola virtute divina fieri possunt, *quantum ad hoc creatio et iustificatio, et universaliter omne opus quod a solo Deo fieri potest, miraculosum dici possunt.*

II. Quantum ad secundum, enumerat Sanctus Thomas gradus miraculorum*. Et ponit tres gradus. Supremus est, quando aliquid fit a Deo quod natura nunquam facere potest: ut cum duo corpora sunt simul, et similia. Et in hoc gradu etiam ordo est: quia quanto aliqua maiora sunt et magis a facultate naturae remota, tanto maiora miracula sunt. – Secundus est, quando Deus aliquid facit quod natura facere potest, sed non per illum ordinem: sicut cum homo post mortem redit ad vitam. Et in hoc etiam gradu quod est magis a facultate naturae remotum, maius miraculum est. – Tertius est, quando Deus facit quod consuetum est fieri operatione naturae, tamen absque naturae principiis operantibus.

* Cf. init. Comment.

Ad evidentiam huius distinctionis, considerandum est, ex Prima Parte, q. cv, a 8, quod ad supremum gradum pertinent illa quae sunt omnino supra naturam *quantum ad substantiam facti:* ita videlicet quod id quod fit a Deo, nullo modo potest a natura fieri. – Ad secundum gradum pertinent illa quae a natura quidem fieri possunt, sed *non in hoc:* sicut vita a natura quidem fieri potest, sed non in corpore animalis mortui. Unde quod hic ait Sanctus Thomas, quod non possunt a natura fieri *per illum ordinem,* intelligitur non de ordine actualis productionis formae, sed de ordine et sequela formae productae ad conditionem subiecti: exemplificavit enim Sanctus Thomas de ambulatione claudi post debilitatem, de vita alicuius post mortem, et de visione post caecitatem. – Ad tertium gradum pertinent illa quae excedunt facultatem naturae, *quantum ad ipsum ordinem faciendi et modum operandi:* puta quia fiunt statim, et non secundum consuetum cursum et ordinem naturae; sicut cum quis statim a febre curatur, et cum aer statim, absque naturalibus causis, condensatur in pluvias.

2. Circa magnitudinem miraculorum, considerandum est quod non est idem dicere aliquid esse *maius opus Dei* altero eius opere, et illud esse *maius miraculum.* Potest enim esse maius opus Dei, et tamen erit minus miraculum. Nam dicitur maius opus Dei quod est nobilius et excellentius, et magis divinam virtutem manifestat: dicitur autem maius miraculum quod magis rationem miraculi participat, quae consistit in hoc quod aliquid a Deo fiat, et quod in re sit aliquid ex quo videatur quod aliter fieri debeat. Non inconvenit autem quod aliquid sit excellentius altero, et magis divinam virtutem manifestet, et tamen minus habeat de ratione miraculi: ut puta, quia non est in natura creata unde debeat aliter evenire, cum ad illud nullum ordinem habeat natura activa creata, sed ipsum sit supra ordinem omnium producibilium a natura. Sic dicimus creationem universi, et iustificationem impii, esse maiora opera divina quam sit sanatio subita alicuius a febre, licet ista sanatio sit maius miraculum, utpote magis de ratione miraculi habens. Propter hoc inquit Sanctus Thomas I^a II^{ae}, articulo praeallegato, ad 1, quod *quaedam miraculosa opera, licet sint minora quam iustificatio impii quantum ad bonum quod fit, plus tamen habent de ratione miraculi:* intellige, quia habent quicquid ad rationem miraculi pertinet; iustificatio autem hoc tantum habet de ratione miraculi quod a Deo fit, qui est causa secundum se nobis occulta.

III. Circa dicta autem duplex occurrit dubium. Primum est, quia dictum est quod primum gradum inter miracula tenent quae, quantum ad substantiam facti, natura nunquam facere potest. Huic enim videtur contradicere id quod dicitur Prima Parte, quaestione supra allegata, art. 7, ad 1, ubi dicitur quod *creatio et iustificatio non dicuntur proprie miracula, quia non sunt nata fieri per alias causas.* Ex hoc enim sequitur quod ea facta a Deo quae natura facere non potest, non solum non sunt suprema miracula, sed nec proprie sunt miracula. Quod est oppositum eius quod hic dictum est.

* Vide num. v. Secundum dubium est*, quia inter suprema miracula enumerat Sanctus Thomas quod mare divisum transeuntibus iter praebeat. Hoc enim non videtur verum: immo nec videtur miraculum. Quia posset fieri virtute angeli, quae est virtus in natura creata: nam secundum doctrinam ipsius, materia corporalis obedit angelis quantum ad mo-
* I^a P., cx, 3. tum localem*: constat autem quod talis divisio maris potest per motum localem aquae fieri. Ergo etc.

IV. Ad primum horum dupliciter responderi potest. Primo, ex doctrina Sancti Thomae *de Potentia Dei* et
* Num. I, 2. II *Sent.*, locis allegatis*, quod dictum in Prima Parte intelligitur quando nec etiam est in re unde aliter esse debeat. Quia enim tunc solum miramur de aliquo quando videtur nobis quod aliter esse debeat, illa quae nullo modo, quantum ad substantiam facti, a natura fieri possunt, nec est in ipsis unde oppositum esse debeat, proprie miracula dici non possunt: quia in seipsis non habent admirationis causam. Et hoc modo creatio et iustificatio impii, proprie loquendo, miracula non sunt: quia non sunt nata fieri ab alia causa quam a Deo, et non habet in se res unde sic non debeat esse. Non est ergo contradictio. Quia hic ponuntur in supremo gradu miraculorum ea quae nullo modo natura facere potest, et in re est unde aliter debeat evenire: de iis autem non loquitur Sanctus Thomas in loco praeallegato Primae Partis, sed tantum de iis quae a natura fieri non possunt, nec etiam est in re unde oppositum esse debeat.

2. Secundo potest responderi, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. xvii, a. 5*; et I^a II^{ae}, articulo praeallegato, * Qu. I, a. 5, qu^a 1.
quod dictum Primae Partis intelligitur quando in recipiente est naturalis ordo ad recipiendum talem effectum a solo Deo, et a nullo alio. Hoc enim significant illa verba, *non sunt nata fieri per alias causas,* quasi diceretur: Ideo creatio et iustificatio non sunt miracula, quia susceptiva creationis passivae et iustificationis, secundum naturae ordinem, sunt huiusmodi effectus susceptiva a solo Deo, non autem a quacumque causa creata. Talia enim non fiunt, ut sic, praeter ordinem naturae: cum fiant ut eorum naturalis ordo exigit. Et ideo proprie miracula non sunt. Illa enim quae sunt miracula, non habent in recipiente ordinem naturalem ad illum effectum a solo Deo immediate recipiendum; sive, non sunt ex se nata illum effectum a solo Deo immediate recipere; et ideo, cum fiunt, non fiunt secundum ordinem suae naturae, sed praeter eorum naturalem ordinem.

Ex hoc patet nullam esse in dictis Sancti Thomae contradictionem. Nam cum hic ponuntur inter suprema miracula ea quae a natura nullo modo fieri possunt, intelligitur de illis effectibus ad quos suscipiendos a solo Deo immediate non est consuetus ordo naturae. Cum vero dicitur in Prima Parte illa non esse miracula quae non sunt nata fieri per alias causas, intelligitur de iis et quae per alias causas fieri non possunt, et quorum susceptiva habent naturalem ordinem et aptitudinem ad hoc ut illos effectus immediate a solo Deo recipiant.

3. Sed tunc remanet dubium: quomodo, inquam, in anima recipiente gratiam per iustificationem, sit ordo naturalis ad gratiam; cum sit donum Dei supernaturale, sicut et gloria.

Dicitur quod dupliciter potest ordo alicuius susceptivi ad aliquam formam dici naturalis. Uno modo, quia consequitur naturam susceptivi per comparationem ad aliquod agens creatum, quod hoc loco vocatur *agens naturale.* Et sic non intelligitur ordinem animae ad gratiam esse naturalem. – Alio modo, quia natura susceptivi est capax illius formae; et ad hoc est instituta a Deo et ordinata ut ab ipso solo talem formam suscipiat, et non ab alio; nec talis natura in se habet aliquid illi formae repugnans. Talis enim potentia potest dici *obedientialis* aliquo modo, inquantum est ad formam a solo Deo suscipiendam: potest etiam dici aliquo modo *naturalis,* inquantum natura subiecti est a Deo ad illam formam secundum institutionem divinam ordinata, et facta est illius formae secundum se capax. Et hoc modo in anima est ordo naturalis ad gratiam. Hominem enim Deus a principio instituit ut esset secundum animam gratiae et beatitudinis capax, eamque, nisi sibi ipsi impedimento esset, nancisceretur a Deo. Ad hunc sensum intelligitur dictum Augustini, in libro *de Praed. Sanct.**, quod *posse habere* * Cap. v.
fidem, sicut et caritatem, naturae est hominum. Talis autem ordo naturalis non invenitur in operibus miraculosis quae a solo Deo fiunt. Non enim sol est secundum naturam suam a Deo ordinatus ad retrocessionem, sed magis ut continue procedat: licet praeter hunc ordinem consuetum, tempore Iosue, fecerit eum Deus retrocedere*. * *Ios.* x, 12 sqq. – Cf. IV *Reg.*, xx, 11.
Similiter est in aliis.

V. Ad secundum dubium* posset, primo, dici quod * Num. III.
talis divisio maris Rubri qualis fuit tempore Pharaonis*, * *Exod.* xiv, 21
non potest fieri virtute aliqua creata. – Et cum probatur quia materia corporalis obedit angelis quantum ad motum localem: – diceretur quod illud habet veritatem ubi non immutatur ordo naturae a Deo institutus. Unde inquit Sanctus Thomas *de Malo,* q. xvi, a. 9, ad 2, quod *dae-*

mones non possunt humani corporis lineamenta in bestialia veraciter commutare, quia hoc est praeter ordinem a Deo naturae inditum. Et art. 10, ad ult., ait quod *daemones, licet possint movere aliquam partem terrae, non tamen possent movere totam terram: quia non est proportionatum naturae eorum ut mutent ordinem elementorum mundi.* In ista autem maris Rubri divisione mutaretur aliquo modo ordo naturae institutus a Deo: instituit enim Deus mare continuum, et instabile ac fluidum, sicut et totam terram immutabilem fecit. Et sic accipitur ipsum mare, propter magnam aquarum copiam, tanquam totum elementum aquae: ut, sicut non posset virtus angelica totam terram scindere in partes, ita non possit ipsum mare illo modo dividere.

Secundo responderi potest quod Sanctus Thomas exemplum illud ponit secundum mentem illorum philosophorum qui posuerunt quod substantiae separatae movent tantum corpora caelestia immediate, non autem possunt haec inferiora nisi mediante motu caeli movere: quam opinionem tenere videtur Aristoteles*. Nam voluit Sanctus Thomas exemplificare non tantum secundum fidei veritatem, sed etiam secundum philosophorum opinionem, dans exemplum in iis quae etiam philosophi a virtute creata fieri non posse concederent.

* Cf. I^am^ P., q. cx, art. 3.

CAPITULUM CENTESIMUM SECUNDUM

A 73 r a 5.

QUOD SOLUS DEUS FACIT MIRACULA.

Ex praemissis autem ostendi potest quod miracula facere solus Deus potest.

Quod enim est sub ordine totaliter constitutum, non potest supra ordinem illum operari. Omnis autem creatura constituta est sub ordine quem Deus in rebus statuit. Nulla ergo creatura potest supra hunc ordinem operari. Quod est miracula facere.

Item. Quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem determinatur, non est miraculum: licet possit esse mirum alicui qui illam virtutem non comprehendit; sicut mirum videtur ignaris quod magnes trahit ferrum, vel quod aliquis parvus piscis sit retinens navem*. Omnis autem creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Quicquid igitur virtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest dici miraculum proprium, etsi sit mirum virtutem illius creaturae non comprehendenti. Quod autem fit virtute divina, quae, cum sit infinita, de se incomprehensibilis est, vere miraculum est.

* De pisciculo *Remora*, vide Plin., N. H., lib. XXXII, 1 (Lips. 1897).

Amplius. Omnis creatura in sua actione requirit subiectum aliquod in quod agat: solius enim Dei est ex nihilo aliquid facere, ut supra* ostensum est. Nihil autem quod requirit in sua actione subiectum, potest agere nisi illa ad quae subiectum illud est in potentia: hoc enim agens in subiectum aliquod operatur, ut educat illud de potentia in actum. Nulla igitur creatura, sicut nec creare potest, ita nec agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Fiunt autem multa miracula divinitus dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei: sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul. Haec igitur miracula nulla virtute creata fieri possunt.

* Lib. II, cap. xvi, xxi.

Adhuc. Subiectum in quod agitur, ordinem habet et ad agens quod reducit ipsum de potentia in actum, et ad actum in quem reducitur. Sicut ergo subiectum aliquod est in potentia ad aliquem determinatum actum, et non ad quemlibet, ita non potest reduci de potentia in actum determinatum nisi per agens aliquod determinatum: requiritur enim agens diversimode ad reducendum in diversum actum; nam, cum aer sit potentia ignis et aqua, alio agente fit actu ignis, et actu aqua. Similiter etiam patet quod materia corporalis in actum aliquem perfectum non reducitur a sola virtute universali agente, sed oportet esse aliquod agens proprium, per quod determinetur impressio universalis virtutis ad determinatum effectum; in actum autem minus perfectum potest reduci materia corporalis sola virtute universali, absque particulari agente: animalia enim perfecta non generantur ex sola virtute caelesti, sed requiritur determinatum semen; ad generationem vero quorundam imperfectorum animalium sola virtus caelestis sufficit, sine semine. Effectus igitur qui in his inferioribus fiunt, si sint nati fieri a causis superioribus universalibus sine operatione causarum particularium inferiorum, non est miraculum si sic fiant: sicut non est miraculum quod animalia ex putrefactione sine semine nascantur. Si autem non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur ad eorum complementum causae inferiores particulares. Cum autem aliquis effectus producitur ab aliqua causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum. Nullo igitur modo virtute superiorum creaturarum aliqua miracula fieri possunt.

Amplius. Eiusdem rationis esse videtur quod aliquid operetur ex subiecto; et quod operetur

2 miracula facere solus Deus potest A *solus*; solus Deus potest facere miracula (miracula facere D). 4 supra] praeter pA *et omnes*. 5 constituta *hic* A *solus*; *post* est. 6 Deus in rebus] Deus rebus EN*b*, de rebus G. 11 possit GN*b*; posset. 13 vel quod] vel GN. 16 determinatum *post* effectum GN. vel ad] vel GN. 17 igitur EXY*b*; ergo GPc, enim D, *om ceteri*. 18 proprium A *solus*; proprie. 19 virtutem illius creaturae A *solus*, creaturae virtutem illius. 25 enim] autem G*b*Pc. 28 illud *om* pGPc. 31 nec agere GWXZ; et nec agere αENY *et addito* potest Pc, nec et agere D, etiam nec agere *b*. 35 quod... quod A *solus*; *altero loco* et quod Z, *utroque ceteri*.

12 actum *hic* EGN*b*; *post* aliquem. 17 reduci *om* P*d*. 19 non EGNW*b*; non solum. 20 requiritur A *solus*; ad hoc requiritur. 24 superioribus universalibus E; universalibus superioribus DGN*b*Pc, superioribus et universalibus *ceteri*. 28 nascantur] causantur E, creantur GN.

id ad quod est in potentia subiectum; et quod ordinate operetur per determinata media. Nam subiectum non fit in potentia propinqua ad ultimum nisi cum fuerit actu in media: sicut cibus non est statim potentia caro, sed cum fuerit conversus in sanguinem. Omnis autem creatura necesse habet subiecto ad hoc quod aliquid faciat: nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia, ut ostensum est. Ergo non potest facere aliquid nisi subiectum reducat in actum per determinata media. Miracula igitur, quae sunt ex hoc quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest, virtute creaturae fieri non possunt.

Adhuc. Inter species motus ordo quidam naturalis attenditur: nam primus motuum est motus localis, unde et causa aliorum existit; *primum enim in quolibet genere causa invenitur eorum quae in illo genere consequuntur**. Omnis autem effectus qui in his inferioribus producitur, per aliquam generationem vel alterationem necesse est ut producatur. Oportet igitur quod per aliquid localiter motum hoc proveniat, si fiat ab aliquo agente incorporali, quod proprie localiter moveri non possit. Effectus autem qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi: corpora enim non operantur nisi naturaliter. Non igitur substantiae creatae incorporeae possunt aliqua miracula facere propria virtute. Et multo minus substantiae corporeae, quarum omnis actio naturalis est.

* Vide cap. LXXXII, *Amplius. Primum.*

Solius igitur Dei est miracula facere. Ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cuius providentia totus hic ordo fluit. Eius etiam virtus, cum sit omnino infinita, non determinatur ad aliquem specialem effectum; neque ad hoc quod effectus ipsius producatur aliquo determinato modo vel ordine.

Hinc est quod in Psalmo* dicitur de Deo: *Qui facit mirabilia magna solus.*

* Ps. CXXXV, 4.

---

4 media] medio ZP. 5 potentia] in potentia EGNP*c*. 7 subiecto] subiectum Y*b*, uti subiecto P*c*. 10 reducat] reducatur EGN.
2 aliquid] aliquem GN. 8 creatae incorporeae NsG; creatae in corpore EG, creatae corporeae D *et inverso ordine* W, incorporeae creatae *ceteri*. 15 etiam EGN*b*P*c*; igitur. 17 ipsius A *solus*; illius.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quae sint illa opera quae miracula sunt, vult ulterius quibus conveniat miracula facere manifestare *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod solus Deus miracula facere potest; secundo, quod aliae substantiae spirituales aliqua mira operantur, quae vera miracula non sunt, capite sequenti.

I. Quia autem haec propositio, *Solus Deus potest miracula facere,* duas habet exponentes, scilicet, *Deus potest miracula facere,* et, *Nullus alius a Deo hoc potest,* utramque in hoc capite probat Sanctus Thomas. Et primo, secundam; secundo, primam *.

* Num. XV.

Arguit igitur primo sic. Omnis creatura est constituta sub ordine quem Deus in rebus statuit. Ergo nulla creatura potest supra hunc ordinem operari: quod est miracula facere. – Probatur consequentia. Quia quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter illum ordinem operari.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. CX, a. 4, quod *ad rationem miraculi non sufficit quod aliquid sit praeter ordinem et inclinationem alicuius particularis virtutis creatae, sed requiritur quod sit praeter ordinem totius virtutis creatae:* idest, quod nulla virtus creata illum effectum, cum omnibus eius conditionibus, possit efficere. Constat autem quod particularis virtus creata non potest operari praeter ordinem totius naturae creatae: cum operetur secundum ordinem et inclinationem suam, qui ordo continetur sub universali ordine universitati creaturarum a Deo imposito, sicut pars continetur in suo toto. Et ideo nulla virtus creata potest miracula facere. Et secundum hoc procedit haec ratio.

Unde et illa propositio quam assumit Sanctus Thomas, scilicet, *Quod est sub ordine totaliter constitutum, non potest praeter illum ordinem operari,* intelligitur ad hunc sensum, quod, si aliquid secundum omnem suam virtutem sub aliquo totali ordine tanquam pars illius ordinis contineatur, illud non potest praeter illum totalem ordinem operari. Oppositum enim implicat contradictionem. Si enim aliquid sua virtute operetur praeter aliquem totalem ordinem, sequitur ut secundum suam virtutem extra totum illum ordinem sit: cum operetur id ad quod nulla virtus in illo ordine contenta se potest extendere. Et sic, si ponatur aliquid in aliquo toto ordine contentum praeter totum illum ordinem operari, ponitur idem secundum suam virtutem in aliquo ordine esse, et non esse in illo ordine.

II. *Secundo.* Omnis creaturae potentia est limitata ad aliquem determinatum effectum, vel ad aliquos. Ergo quicquid virtute cuiuscumque creaturae fiat, non potest proprie miraculum dici: sed bene quod fit divina virtute, quae infinita est, et idcirco incomprehensibilis. – Probatur consequentia. Quia quando aliqua virtus finita proprium effectum operatur ad quem est determinata, non est miraculum.

Ad huius evidentiam considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae loco praeallegato, ad 2; et q. CXIV, a. 4; item II *Sent.*, d. XVIII, q. 1, a 3; et IV *Sent.*, d. XVII, q. 1, a 5 *, quod aliquid miraculum potest dupliciter dici: uno modo, quoad nos tantum; alio modo, simpliciter. Quoad nos dicitur miraculum, cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae nobis notae, per virtutem creatam nobis ignotam, licet in se cognoscibilis et comprehensibilis sit ab intellectu creato. Simpliciter autem miraculum dicitur quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, per virtutem secundum se a quocumque intellectu creato incomprehensibilem. Quia ergo quaecumque virtus finita, qualis est omnis virtus creata, est ab aliquo intellectu creato comprehensibilis, et per consequens non est causa simpliciter occulta; virtus autem infinita est incomprehensibilis, et per consequens omnino occulta: ideo optime inquit Sanctus Thomas illa quae fiunt a virtute finita, non esse simpliciter miracula, sed posse esse mira illi qui huiusmodi virtutem ignorat, et per consequens miracula quoad illum, sicut mirum est apud ignorantem virtutem magnetis quod per ipsam attrahatur ferrum, et ignoranti virtutem piscis cuiusdam mirum videtur quod navem detineat; illa vero quae a virtute fiunt infinita, qualis est divina virtus, vere et simpliciter miracula esse, – intellige, si adsint et aliae conditiones in praecedenti capite expositae.

* Qu^a 1.

III. *Tertio.* Nulla creatura potest agere in aliqua re nisi quod est in potentia illius rei. Ergo sunt multa miracula quae nulla virtute creata fieri possunt. – Probatur antecedens. Quia, cum solius Dei sit creare, omnis creatura in sua actione requirit subiectum. Nihil autem tale potest agere nisi illa ad quae subiectum est in potentia: cum non operetur nisi ut subiectum educat de potentia

in actum. – Consequentia vero probatur. Quia fiunt multa miracula divinitus dum in re aliqua fit divina virtute quod non est in potentia illius rei: sicut quod mortuus reviviscat, quod sol retrocedat, quod duo corpora sint simul.

Adverte quod in ista ratione per *potentiam subiecti* intelligitur potentia naturalis simpliciter, quo modo dicitur subiectum esse in potentia ad formam de eius potentia per agens naturale educibilem. Non autem intelligitur potentia *obedientalis*, secundum quam dicitur aliquid in potentia ad quodcumque Deus in ipsum efficere voluerit: quia sic omnia miracula, in quacumque re facta, sunt in potentia illius rei.

Adverte etiam quod ista ratio non probat universaliter nulla miracula virtute creata fieri posse, sed quaedam. Nam etiam Deus quandoque miraculose operatur in re id ad quod est in potentia naturali, licet alio modo illud efficiat: sicut cum aliquem a febre statim ad sanitatem reducit. Et ideo ex hoc quod virtus creata non agit in re nisi id ad quod est in potentia naturali, non poterat concludi universaliter nulla miracula per virtutem creatam fieri posse.

IV. *Quarto:* et est confirmatio praecedentis rationis. Effectus secundum quos subiectum reducitur de potentia in actum, aut nati sunt fieri per solas causas superiores, aut non. Sed nullo illorum modorum est miraculum. Ergo nullo modo virtute superiorum causarum aliqua miracula fieri possunt.

Maior probatur. Quia, cum subiectum in quod agens agit, habeat ordinem et ad agens per quod reducitur ad actum, et ad actum in quem reducitur, sicut est in potentia ad determinatum actum, ita ad determinatum agens. Ostenditur hoc ex eo quod agens diversimode requiritur ad reducendum in diversum actum: idque exemplis declaratur.

Minor vero probatur, quantum ad primam partem, exempliter. Non enim est miraculum cum animalia ex putrefactione sine semine generantur. – Quoad secundam vero partem: quia ad complementum effectuum qui non sunt nati fieri per solas causas superiores, requiruntur causae inferiores particulares. Cum autem effectus producitur a causa superiori mediantibus propriis principiis, non est miraculum.

2. Circa probationem maioris, advertendum quod Sanctus Thomas ordinem subiecti ad formam et ad agens sumit ex definitione potentiae passivae posita V *Metaph.* *. Definitur enim quod est *principium transmutandi ab alio inquantum aliud.* Ex hoc autem habetur quod subiectum de cuius potentia aliquis actus educitur, dicit ordinem non solum ad actum in quem per transmutationem educi potest, sed etiam ad agens a quo habet transmutari et in actum reduci. Ex hoc autem ulterius sequitur quod, cum naturalitas potentiae sit modus ipsius; et potentia passiva in sua ratione dicat ordinem ad actum et ad agens: quod dicetur potentia naturalis illa sola quae respicit actum qui non est supra ordinem naturalium actuum, et habet pro proprio activo aliquod agens quod in ordine agentium naturalium contineatur. Sicut enim potentia passiva in communi sumpta habet definiri per actum et per agens, ita potentia passiva naturalis habet definiri per actum naturalem et per agens naturale: quemadmodum et violenta potentia dicitur quae est susceptiva actus violenti, idest sibi repugnantis, ab agente in ipsam per violentiam.

* S. Th. l. 14; Did. IV, xii, 2.

Ex quo patet error Scoti in I *Sent.*, q. I Prologi *, tenentis quod finis noster, qui est visio divinae essentiae, sit naturalis animae nostrae, sed supernaturaliter acquisibilis. Patet enim hoc esse falsum. Quia nulla virtute creata potest anima in actum illius finis educi. Et per consequens anima ad illum non habet naturalem potentiam simpliciter, sed tantum obedientalem: licet in illa aliquid naturalitatis sit, ut dictum est in praecedentibus *, inquantum natura eius constituta est capax illius beatitudinis, et est ad illam a prima sua institutione a Deo ordinata.

* Fol. 3 v b (Ven. 1497).

* Comment. cap. praec., num. IV, 3.

Potest autem opinio Scoti sustineri si per talem potentiam naturalem intelligatur nuda capacitas potentiae, et non-repugnantia ad talem actum: ut videtur velle in *Quolibetalibus,* quaestione XIV *.

* Fol. 33 v b (Ven. 1497).

3. Advertendum quoque quod ista ratio procedit ex eodem fundamento ex quo praecedens processit, scilicet ex hoc quod nulla creatura potest in aliquo efficere nisi quod est in potentia subiecti. Huic enim fundamento si adiungatur quod superius * dictum est, scilicet quod miraculum est praeter ordinem totius creaturae, optime procedit ratio. Si enim a creatura id solum fieri potest quod de subiecti potentia educitur; quod autem de potentia subiecti educitur, aut natum est educi in actum ab universalibus causis tantum, aut ab illis mediantibus causis propriis: necesse est ut omne quod fit a creatura, altero illorum modorum fiat. Sed quod fit eo modo et eo ordine quo natum est fieri, non est miraculum: cum sit secundum naturae ordinem, non praeter ordinem naturae. Nihil igitur quod fit a superioribus creaturis, est miraculum.

* Num. I.

V. *Quinto,* ex eodem fundamento arguitur. Omnis creatura necesse habet uti subiecto * ad hoc quod aliquid faciat. Nec potest facere nisi ad quod subiectum est in potentia. Ergo non potest aliquid facere nisi subiectum reducat in actum per determinata media. Ergo etc.

* Cf. text. et var.

Probatur prima consequentia. Quia eiusdem rationis videtur esse quod aliquid operetur ex subiecto; et quod operetur id ad quod subiectum est in potentia: et ordinate per determinata media, quia subiectum non fit in potentia propinqua ad ultimum nisi cum fuerit actu in medio *. Declaratur in cibo in carnem transmutando. – Secunda vero probatur. Quia miracula sunt ex eo quod aliquis effectus producitur non illo ordine quo naturaliter fieri potest.

* Cf. text. et var.

2. Circa primae consequentiae probationem, considerandum est quod subiectum quod est in potentia ad plures actus, illos non confuse, sed ordine quodam respicit, ut in secundo libro * est ostensum. Oportet enim ipsum prius actuari per actum priorem via generationis, et postmodum per actum posteriorem: quia actus prior est potentialis respectu actus posterioris, et per ipsum disponitur subiectum ad susceptionem actus posterioris, ut patet in generatione carnis ex cibo, quem oportet prius in sanguinem converti quam in carnem; et in generatione hominis ex sanguine menstruo, in qua oportet prius transmutari materiam ad vegetativum et sensitivum quam ad intellectivum. Quia ergo virtus quae necessario in sua actione requirit subiectum, non facit nisi id ad quod subiectum est in potentia, et eo modo quo est in potentia, necesse est ut ipsum subiectum reducat in actum secundum ordinem actuum ad quos est in potentia. Et ideo non potest ipsum in ultimum actum reducere nisi prius ad priores actus reducat. Quod est ordinate per determinata media operari. Et hoc est fundamentum illius consequentiae.

* Cap. LXXXIX.

VI. *Sexto.* Motus localis est causa omnium aliorum motuum. Ergo effectus qui in istis inferioribus fit ab agente incorporali, qui proprie localiter moveri non potest, oportet ut per aliquid localiter motum proveniat. Ergo substantiae incorporeae creatae virtute propria miracula facere non possunt. Ergo multo minus substantiae corporeae. Ergo etc.

Probatur antecedens. Quia motus localis est primus motuum. *Primum autem in quolibet genere est causa sequentium.* – Prima vero consequentia probatur. Quia effectus qui in inferioribus producuntur, scilicet ab agente creato, necesse est ut per aliquam generationem vel alterationem producantur. – Secunda probatur. Quia effectus qui fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non sunt miraculosi: cum corpora non operentur nisi naturaliter *. – Tertia vero: quia omnis actio substantiae corporeae est naturalis, – scilicet, aperte et manifeste, loquendo de propria actione.

* Vid. num. XIV.

Adverte, cum inquit Sanctus Thomas agens incorporeum non posse proprie localiter moveri, quod idcirco addidit *proprie,* quia, sicut substantiae incorporeae improprie sunt in loco, – sunt enim in loco quia in loco operantur, non autem quia circumscribantur loco – ita et improprie possunt dici localiter moveri: quia videlicet successive sua virtute diversa loca contingunt; non autem quia diversa loca occupent successive per continentiam a loco.

VII. Licet de motu angeli incidenter occurrerit mentio, quia tamen materia haec in doctrina Sancti Thomae dif-

ficillima est, non erit ab re si paucula quaedam explicavero. Tria enim in Prima Parte, quaestione LIII, dicuntur, quae difficultatem afferre videntur.

Primum est quod, praeter motum localem angeli discontinuum, potest etiam esse aliquis motus ipsius continuus: quia videlicet *potest successive dimittere locum divisibilem in quo prius operabatur,* successive ac per partes alium
* Art. 1. locum occupando *.

Secundum est, quod talis motus fit in tempore continuo
* Art. 3. *quod a tempore mensurante motus caeli distinguitur* *.

Tertium est, quod nullus motus angeli, neque inquam
* Ibid. continuus neque discretus, potest in instanti esse *.

2. Circa enim primum dictum dubium occurrit. Ipse enim Divus Thomas, in primo articulo illius quaestionis, motum localem angeli describens, inquit quod *necesse est ut motus localis angeli nihil aliud sit quam diversi contactus diversorum locorum successive, et non simul.* Ex hoc enim arguitur sic. Motus localis angeli nihil aliud est quam diversi contactus diversorum locorum successive. Sed diversi contactus angelici sibi succedentes secundum diversas operationes fiunt. Ergo motus localis angeli diversas eius operationes circa locum requirit. Sed diversae operationes angeli non sunt continuae: cum unaquaeque suo instanti mensuretur. Ergo motus angeli continuus esse non potest.

Confirmatur. Quia ipsemet Divus Thomas, hac motus ratione, I *Sent.*, d. XXXVII, q. IV, a. 1, angeli motum tenet *non esse continuum.*

* Vid. num. IX, XI. 3. Circa secundum, dubium occurrit primo *, quia *Quo-*
* Al. *Quol.* II, qu. III, art. 5. *libeto,* III, a. 5 *, ostenditur quod, *quia omnes motus continui conveniunt in uno genere inquantum sunt mensurabiles, ideo possunt habere unam mensuram communem. Et idcirco omnium motuum continuorum potest esse unum tempus commune.* Si ergo ponatur motus aliquis angeli esse continuus, non inconvenit quod eodem tempore continuo cum aliis motibus mensuretur.

Secundo. Cum dicitur motus angeli esse continuus, aut nomine *motus* intelliguntur ipsae operationes immanentes in angelo, quibus effectus exterior imperatur et producitur; aut effectus per tales operationes in loco producti; aut aliae operationes transeuntes. Non primum. Quia operatio quaelibet immanens in angelo tota simul producitur; et instanti temporis discreti tanquam in mensura adaequata mensuratur; sicque plures eiusmodi operationes non possunt continuo tempore mensurari. – Si secundum: sic non inconvenit operationes angelicas tempore mensurante motum caelestem mensurari. Effectum enim angelicae operationis tali tempore mensurari non inconvenit, sicut neque effectum divinum. – Si tertium: cum actio transiens sit idem quod suus terminus, actio qua angelus movet caelum, erit idem quod ipse motus caeli; et sic, cum motus caeli tempore mensuretur, et ipsa actio angeli mensurabitur tempore communi; et sic motus angeli erit in tempore communi.

* Vid. num. XII. 4. Circa tertium etiam dubitatur *. Nam illa mutatio per quam terminus a quo totus simul abiicitur, et terminus ad quem totus simul acquiritur, est instantanea mutatio. Patet enim hoc in generatione substantiali, et in illuminatione, quae instantaneae mutationes dicuntur.
* Vid. num. XIII. Patet etiam ratione *. Nam quod movetur in tempore, oportet ut partim sit in termino a quo et partim in ter-
* Cap. IV; s. Th. l. 5. mino ad quem, ut habetur VI *Physicorum* *. Hoc autem non invenitur ubi totus unus terminus simul abiicitur, et alius totus simul acquiritur. Ergo etc. – Sed in motu discreto angeli unus totus locus simul deseritur, et alius totus simul occupatur. Ergo motus discretus angeli est in instanti: licet motus eius continuus sit in tempore, sicut et motus corporum.

VIII. Ad evidentiam primi dubii, considerandum primo quod, *cum angelus non definiatur ad locum per operationem secundum quod ab eius egreditur essentia, sed secundum quod terminatur ad operatum in loco,* ut inquit Sanctus Thomas I *Sent.*, d. XXXVII, q. IV, a. 2; ad videndum quomodo angelus de loco ad locum continue aut discrete moveatur, ad ipsas operationes respiciendum est secundum quod ad operatum circa diversa loca operatur. Et quia in Prima Parte, q. LIII, proportionaliter ad motum localem corporis de motu continuo angeli loquitur, ex motu corporis oportet in cognitionem motus angelici devenire.

2. Considerandum secundo quod, cum motus localis corporis, secundum quod successivus est, ad divisionem magnitudinis dividatur, et secundum magnitudinis continuationem continuitatem habeat; sicut magnitudo est una quidem continuitate, sed tamen plures habet partes, quarum una non est alia; ita motus corporis super magnitudine est quidem unus continuitate, sed tamen plures habet partes, quarum quaelibet est motus, diversis partibus magnitudinis correspondentes. Unde potest dici quod in transitu corporis super unam magnitudinem est unus totalis motus, sed plures motus partiales, ex quibus ipse totalis motus integratur: sicut et magnitudo totalis ex pluribus partibus, quarum quaelibet est magnitudo, constituitur. Sic ergo, proportionaliter de motu locali angeli loquendo, cum angelus motu continuo movetur priorem locum successive deserendo, et posteriorem successive secundum ordinem partium occupando, oportet ut ibi sit unus contactus, unaque operatio totalis secundum continuitatem, sicut et ipsa loca in quibus continue movetur, continuitatem habent: sed tamen iste contactus, istaque operatio, plures habet partes, secundum quod pluribus partibus magnitudinis applicatur per aliquod operatum in ipsis. Et ideo potest dici quod in tali motu continuo est unicus quidem contactus totalis, sed multi partiales.

Utrum autem, secundum quod operatio egreditur ab essentia, in tali motu continuo sint multi contactus partiales? – Dicendum videtur quod, si solo imperio et actu voluntatis angelus in corpora operetur, ita quod executio ab imperio non distinguatur realiter, non est possibile ut sit pluralitas aliqua in ipso contactu. Non enim potest ibi esse unum velle continuitatem habens ex pluribus partibus sibi succedentibus integratum: cum omnis operatio immanens angeli sit tota simul et indivisibilis. Non etiam possunt esse plura imperia, pluribus locis quae in motu continuo pertranseuntur ab angelo correspondentia: quia, cum loca pertransita ab angelo in tali motu sint infinita, sicut et in motu corporis, oporteret dicere quod in fine motus angelus infinitos actus volendi elicuisset. Quod manifeste est impossibile: *infinitum enim pertransiri non potest* *. – Si autem in corpora angelus per aliquam opera- * I *Poster.*, XXII, 2; s. Th. l. 33.
tionem vere et formaliter transeuntem operetur, dicendum est quod eodem modo in tali contactu ut egreditur ab essentia, est unitas totalis et pluralitas partialis, sicut et in ipso ut terminatur ad operatum in loco. Nam, cum talis contactus et operatio sit idem quod operatum, sicut et in actionibus corporalibus motus et actio est idem quod terminus motus; sicut ipsum operatum successionem et divisibilitatem habet, ita et ipsa actio successive et partibiliter ab ipso angelo operante progreditur.

3. Ex istis facile patet ad dubium responsio. Dicitur enim quod in motu etiam continuo angeli sunt plures contactus aliquo modo, secundum quod ad operatum terminantur: nam est ibi unus contactus totalis, sunt vero plures partiales contactus. Et hoc sufficit ad intentionem Sancti Thomae.

Cum autem instatur, quia diversae operationes angeli non continuantur: – dicitur quod hoc verum est de operationibus immanentibus ut egrediuntur ab essentia angeli. Verum est etiam de operationibus transeuntibus totalibus. Sed falsum est de operationibus partialibus. Potest enim, ut dictum est, una operatio angeli, ut ad operatum terminatur, successionem habere et partibilitatem; et sic ex pluribus partibus integrari, quarum quaelibet potest dici partialis operatio, secundum quod per ipsam pars magnitudinis pertransitae attingitur.

4. Ad confirmationem respondetur quod, si dicta Sancti Thomae in I *Sent.*, voluerimus tanquam non retractata per dicta in Prima Parte sustentare, dupliciter possumus utrumque dictum concordare. Primo, quod in I *Sent.* loquitur de motu angeli quo plura loca pluribus operationibus totalibus et omnino distinctis attingit: in Prima vero

Parte loquitur universaliter de motu quo plura loca pluribus quomodocumque attingit operationibus, sive inquam sint totales et omnino distinctae, sive sint partiales.

Secundo, quod in I *Sent.* loquitur de natura motus angelici quantum est ex parte angeli: nam, cum ipse sit extra magnitudinem, non convenit sibi continuitas in suo motu ex parte substantiae suae. In Prima vero Parte loquitur de natura motus angelici tam ex parte angeli, quam ex parte magnitudinis in qua operatur, et super quam dicitur localiter moveri. Et ideo posuit aliquem motum eius posse esse discretum, aliquem vero posse esse continuum: ex eo quod potest et unum locum totum simul dimittere; et potest locum in quo prius erat, secundum partes successive deserere, et alium eodem modo successive occupare.

IX. Quantum ad secundum dubium *, attendendum est primo, ex doctrina Aristotelis X *Metaphys.*, textu 4 et deinceps *, quod mensura propria alicuius debet esse *cognata*, sive eiusdem naturae cum mensurato, non solum secundum convenientiam in natura communi et generica, sed etiam secundum convenientiam in natura speciali, quantum ad id secundum quod aliquid mensurabile est: oportet enim lineam linea mensurari, superficiem superficie, pondus pondere, et sic de aliis. Et ideo sicut aliqua in natura conveniunt aut distinguuntur inquantum mensurabilia sunt, sic possunt aut non possunt una mensura mensurari. Quae enim in una ratione particulari sive specifica conveniunt inquantum mensurabilia sunt, una specifica mensura mensurari possunt; quae autem una ratione generica participant sed non una specifica, una mensura generica possunt mensurari, non autem una secundum speciem; quae vero in una ratione tantum analoga conveniunt, possunt una mensura analoga mensurari, non autem una generica et univoca. – Loquimur autem de mensura per se et propria: non autem de mensura per accidens, aut excedente.

* Num. VII, 3.

* S. Th. l. 2: Did. IX, 1, 13.

2. Considerandum secundo quod, cum motus sit alterius rationis quam tempus etiam in ratione quanti, non convenit motui mensurabili secundum se totum ut primo mensuretur tempore, sed oportet ut motu alio mensuretur, primo scilicet et simplicissimo in genere motuum. Mediante autem ipso primo motu, potest mensurari tempore: ex eo quod tempus est *numerus primi motus.* Et ideo, si sint aliqui motus qui ad primum motum ordinem et dependentiam habeant tanquam ad exemplar suum, et tanquam ad perfectissimum et simplicissimum sui generis, tempore numerante primum motum mensurari possunt. Si autem sint aliqui motus qui talem ordinem ad primum motum non habeant, tempore illum motum mensurante non habent mensurari.

3. Quia ergo motus localis angeli non est eiusdem rationis cum motu corporis cuiuscumque, sed aequivoce dicuntur moveri localiter angelus et corpus: ideo motus localis angeli a motu caeli non dependet neque mensuratur, et consequenter neque mensurari habet tempore qui est numerus motus caeli. Et haec est ratio propter quam tenet Sanctus Thomas tempus mensurans motum angelicum *non esse idem cum tempore motum caeli et alios motus corporales mensurante.*

Attendendum tamen quod dupliciter potest angelus dici localiter moveri: uno modo, per se; alio modo, per accidens. Per se dicitur continuo motu moveri quando sua operatione successive diversa loca immediate contingit, unum per partem post partem relinquendo, et alium eodem modo occupando. Per accidens vero, quando unum corpus motu continuo movet, per cuius motum successive ad diversa loca praesentiam habet, ex eo quod corpus ab ipso motum successive diversa occupat loca: sicut cum movet corpus ab eo assumptum, aut lapidem unum, de loco ad locum. Quod ergo dictum est angeli motum non mensurari communi tempore, intelligendum est de motu eius per se, non autem de motu per accidens. In motu enim per accidens semper est in eodem loco per se, licet per accidens moveatur: sicut ille qui sedet in navi et ad motum navis movetur, est in eodem loco per se, sed per accidens movetur ad motum navis.

X. Sed circa dicta dubium occurrit. Nam, licet alia sit ratio motus localis angeli, et alia ratio motus localis corporum, conveniunt tamen uterque motus in eadem ratione continuitatis: nam uterque a continuitate magnitudinis continuitatem habet. Cum ergo habeat motus mensurari tempore caeli motum mensurante ratione continuitatis suae, videtur quod uterque eodem tempore mensuretur, non obstante quod dicantur aequivoce motus locales. Et sic ratio Sancti Thomae non videtur concludere.

2. Respondetur: et dicitur primo quod, licet ab aliquo eodem isti motus continuitatem habeant, scilicet a magnitudine, non est tamen eadem ratio continuitatis in eis. Nam continuitas motus localis corporum est continuitas aut locorum successive circumscribentium ipsum corpus motum; aut diversorum *ubi*, quae in corpore moto successive recipiuntur; et ulterius eius continuitas non solum provenit ex continuitate magnitudinis super quam fit motus, sed etiam ex continuitate corporis quod movetur. Continuitas autem motus angeli est continuitas diversorum contactuum partialium, quibus angelus diversa loca contingit; et eius continuitas ex continuitate sola magnitudinis super quam fit motus provenit, non autem ex aliqua continuitate eius quod movetur.

Dicitur secundo, quod ex communi ratione continuitatis non habent aliqua ut una mensura specifica mensurentur, alioquin et longitudo, et superficies, et motus, et pondera una mensura mensurari deberent: sed ex particulari continuitatis ratione. Et ideo, licet una quaedam sit communis ratio continuitatis in omnibus motibus tam angelicis quam corporalibus, quia tamen alia et alia ratio particularis continuitatis est in ipsis, ideo alia et alia propria mensura mensurantur: licet illae propriae mensurae in communi ratione temporis continui conveniant.

3. Utrum autem motus continuus angeli sit in genere quantitatis? – Videtur dicendum quod, si ipsa operatio angeli nihil aliud sit quam eius imperium, ut videtur velle Sanctus Thomas *Quolib.* VI, a. 2 *; et *Malo*, q. XVI, a. 1, ad 14; et *Spiritualibus*, a. 6, ad 8, ipse motus angeli, quantum est ex parte operationis, non est de genere quantitatis, cum sit actio immanens: sed ex parte effectus producti, non inconvenit ut sit in praedicamento quantitatis per accidens, sicut et alii motus. – Si autem operatio ipsa sit operatio vere transiens, quae est idem realiter cum termino operationis, sic non videtur inconveniens quod et ipsa in genere quantitatis sit per accidens: tanquam scilicet a magnitudine continuitatem habens, et similiter tempus, quod talem operationem continuam mensurat.

* Al. *Quol.* II, qu. II, a. 2.

Quamvis posset etiam fortassis dici quod, licet ipsa operatio, ut accidens quoddam rei quantae, sit quanta per accidens quantitate de genere *quantitatis;* ut tamen operatio et motus continuus angeli, non est in genere quantitatis, sed est continua *continuitate transcendente.* Sicut enim successio operationum immanentium in angelo, quae motum eius discretum constituunt, non ponitur in genere quantitatis; nec tempus motus mensurans huiusmodi motum est in genere quantitatis, sed est numerus transcendens: ita motus continuus angeli non est in genere quantitatis, sed transcendens, et tempus ipsum mensurans est tempus transcendens. Quantitas enim quae est praedicamentum, non nisi in rebus materialibus invenitur. – Sed haec sint probabiliter dicta.

XI. Ad argumenta autem superius * adducta respondetur. Ad primum quidem dicitur primo, quod fortassis Sanctus Thomas ibi tenuit nullum motum angeli esse continuum; et propter hoc dixit omnes motus continuos uno tempore mensurari. Sed in Prima Parte tenuit aliquem motum angeli esse continuum. Ideo, sequendo determinationem eius in Prima Parte, non est tenendum quod alibi dixit. Quae enim dicit in Summa, sunt tenenda.

* Num. VII, 3.

Dicitur secundo, sustinendo dicta in praefato Quolibeto, quod ibi loquitur de motibus continuis qui univoce dicuntur motus: non autem de iis qui dicuntur motus aequivoce, cuiusmodi sunt motus angeli et motus corporum.

Dicitur tertio quod, sicut isti motus aliquo modo proportionaliter analogice dicuntur motus, ita tempore uno

unitate analogiae et proportionis mensurantur. Omnes enim mensurantur tempore continuo: licet alia ratio sit huius temporis, et alia ratio illius.

2. Ad secundum dicitur primo, quod nomine *motus angelici* intelligimus non ipsam operationem immanentem inquantum immanens est: sed aut effectum ad quem ipsa operatio immanens terminatur, inquantum dictam terminat actionem; aut aliquam actionem angeli vere transeuntem et continuitatem habentem.

Cum instatur contra primum, quia non inconvenit effectum talem communi tempore mensurari: – dicitur quod, licet non sit inconveniens aliquem effectum operationis angelicae tempore communi mensurari, inconvenit tamen effectum de quo loquimur, ut terminat successive operationem angeli, et ut est motus quo per se dicitur angelus moveri, tali mensurari tempore: cum, ut sic, sit alterius rationis a motu caeli.

Cum vero instatur contra secundum, quia, cum ipsa actio transiens sit idem cum termino actionis, actio qua angelus motu continuo movet caelum, mensurabitur tempore communi, sicut et ipse motus caeli: – dicitur quod ratio supponit falsum, scilicet quod, dum angelus movet caelum, dicatur ipse per illum motum continue per se moveri. Hoc enim falsum est. Nam, si ponatur angelus immediate suam virtutem applicare toti caelo, constat quod angelus per illum motum non mutat locum, neque secundum se totum neque secundum partem, cum ipsum caelum secundum se totum non mutat locum: et consequenter per talem motum angelus localiter non movetur. – Si autem – quod verius videtur, et conformius doctrinae Aristotelis VIII *Physicorum* * – angelus movet caelum applicando virtutem suam partibus sibi succedentibus in oriente, tunc motus ille angeli non est continuus, sed discretus. Non enim sic tangit successive quod priorem partem successive deserat, et successive aliam partem attingat: sed uni parti alicuius quantitatis applicat suam virtutem, et, illam simul totam deserendo, alteri parti toti eiusdem quantitatis, aut etiam maiori vel minori, simul applicatur, secundum quod multae partes ad orientem perveniunt. Et sic, licet caelum continue moveatur, ipse tamen angelus, movendo caelum, non continuo motu, sed discreto movetur. – Si vero poneretur angelus affixus determinatae parti orbis, et rotari cum illa parte ad motum orbis, tunc illo quidem motu per accidens moveretur. Et sic non esset inconveniens dicere, iuxta praedicta, quod in tempore communi moveretur. Sed nos de motu eius per se, non autem de motu per accidens loquimur.

* Cap. x, 7; s. Th. l. 23.

XII. Ad evidentiam tertii dubii *, considerandum primo quod, cum motus sit transitus quidam de termino a quo ad terminum ad quem; transitus autem iste nihil aliud dicat quam recessum ab uno termino et accessum ad alium: nihil aliud est mutationem aliquam in instanti aut in tempore esse, quam ipsum recessum ab uno termino et accessum ad alium mensurari tempore, aut instanti. Unde, cum quaeritur, *Numquid motus localis angeli sit in instanti?* nihil aliud quaeritur quam, an transitus angeli de loco ad locum, sive, an recessus eius ab uno loco et accessus ad alium locum, in instanti fiat.

* Num. vii, 4.

2. Considerandum secundo, conformiter ad doctrinam Sancti Thomae IV *Sent.*, d. xi, q. i, 3°, qu^a 2, ad 3, quod quando in aliqua transmutatione datur ultimum esse termini a quo, quia scilicet datur aliquod instans in quo mobile est in ipso ita quod immediate post illud instans in ipso non erit; et etiam datur primum esse termini ad quem, quia scilicet datur aliquod instans in quo verum est dicere mobile nunc est in isto termino et immediate ante hoc non erat: tunc illa duo instantia ad ipsam mutationem, sive ad illum transitum de termino ad terminum, pertinent, unum scilicet sicut principium durationis eius, alterum vero sicut finis. Cum enim aliquid de albo per medios colores transit in nigrum, instans in quo ultimo fuit sub albedine, est talis alterationis principium, instans vero in quo primo est sub nigro, est eius finis: neque enim aliud habet principium, neque alium finem intrinsecum suae durationis. Unde duo habet utrumque instans: primum enim est finis quietis praecedentis, et initium motus sequentis; secundum vero est finis motus praecedentis, et principium sequentis quietis. – Quando autem non datur ultimum esse termini a quo, quia videlicet non datur ultimum instans in quo mobile est sub ipso, transitus de uno termino in alium terminum non includit duo instantia, sed unum tantum, in quo videlicet mobile primo est sub termino ad quem et primo non est sub termino a quo: in toto enim tempore praecedenti fuit in termino a quo, et in illo instanti primo non est in eo. Unde illius transmutationis, si per se solam sumatur, ut scilicet ab omni alio motu distinguitur, idem instans est principium et finis. Et propter hoc tales mutationes dicuntur *instantaneae:* quia videlicet in eodem instanti incipiunt et terminantur. Patet hoc in generatione ignis ex aere, quae ponitur terminus alterationis ad formae substantialis introductionem ordinatae. Nam quia in toto aliquo tempore materia est sub forma aeris, et non datur ultimum instans in quo sub ipsa fuerit; in ultimo autem instanti illius temporis est sub forma ignis: ideo, seclusa praecedenti alteratione sumptus, transitus materiae de forma aeris ad formam ignis unum duntaxat instans includit, in quo est principium et finis ipsius transitus. Et propter hoc generatio substantialis ignis dicitur mutatio instantanea.

Ex hoc apparet necesse esse id quod saepenumero dicit Sanctus Thomas, ut videlicet huiusmodi mutationes instantaneae alicuius motus sint termini. Nam si in tempore praecedente instantaneam introductionem formae substantialis in materia, quievisset materia sub forma praecedenti, non posset in ultimo instanti illius temporis primo abiici praecedens forma et sequens primo introduci, ut in eodem instanti esset principium et finis mutationis. Quia quod quiescit in aliquo toto tempore, in eadem dispositione est in ultimo instanti illius temporis in qua fuit in toto tempore praecedenti. Unde oportet quod aut in eodem instanti materia sit sub utraque forma, quod est omnino impossibile: aut quod mobile non quieverit sub termino a quo in tempore praecedente ipsum instans, sed motum sit ab ipso per maiorem appropinquationem ad terminum ad quem. Et sic oportet quod illa subita introductio termini ad quem, et desitio termini a quo, aliquem motum consequatur.

3. Considerandum tertio, quod angelus, dum localiter movetur motu discontinuo, pluribus scilicet contactibus plura loca successive secundum se tota contingendo; quia unusquisque istorum contactuum est instantaneus, utpote uno instanti temporis discreti mensuratus: oportet dicere quod in tali motu detur ultimum instans in quo fuit in loco a quo recedit, et detur etiam primum instans in quo est in termino ad quem accedit; quae enim durant dumtaxat per instans, habent et primum esse suum et suum ultimum esse. Hoc autem habet proprium motus angeli discontinuus, quia mensuratur tempore discreto, in quo unum instans alteri instanti immediate succedit, ut terminus a quo non solum habeat ultimum instans sui esse, sed etiam habeat primum instans sui non esse: in instanti enim in quo primo est terminus ad quem, terminus a quo primo non est. Quod in iis quae per instans tantum temporis discreti durant, non invenitur: licet enim habeant ultimum instans sui esse, non tamen habent primum instans sui non esse. Ideo, ut ex praecedentibus constat, motus discretus angeli non unum tantum instans includit, sed duo, in quorum uno est ultimo in loco a quo recedit, in alio vero est in loco ad quem accedit. Non enim angelum localiter moveri est ipsum unum locum occupare, hoc enim sibi convenit etiam in primo instanti quo primum contingit locum: sed est recedere ab uno loco et ad alium locum accedere, sive unum locum deserere et alium occupare; hoc autem duo includit instantia in motu angeli.

4. Ex iis sequitur quod male Capreolus concedit Gregorio, in II *Sent.*, d. vi, q. 1 *, angelum in eodem praecise instanti recedere a termino a quo, in quo est in termino ad quem. Si enim recessus a termino a quo accipiatur ut accessum ad terminum ad quem concomitatur, constat quod iste recessus non est in uno dumtaxat instanti, sed in duobus instantibus, in quorum uno dicitur

* In resp. ad 1 arg., p. 415 (Turon. 1902).

recedere per positionem de praesenti et negationem de futuro, in alio vero dicitur recessisse per negationem de praesenti et positionem de praeterito. Et sic talis recessus est in tempore: sicut et in motu continuo recessus a termino a quo, coniunctus accessui ad terminum ad quem per totum motum, non mensuratur aliquo instanti, sed tempore mensurante motum. – Sed si nomine *recessus* velimus accipere tantum primum non-esse termini a quo, utique verum esset quod in instanti in quo est in termino ad quem, recedit: sed hoc est impropric dictum; non enim dicitur *recedere* angelus a termino a quo in instanti in quo primo est in termino ad quem, sed dicitur tunc *recessisse*. – Quod si per recessum a termino a quo intelligatur instantanea derelictio termini a quo, magis dicendum est quod recedit in instanti in quo est in ipso termino a quo, quam in instanti in quo est in termino ad quem. Nam ubi datur ultimum esse termini a quo, recessus a termino est per positionem de praesenti, non per negationem: ut in omnibus motibus continuis apparet. Cum enim corpus aliquod movetur a loco ad locum, verum est dicere quod in primo instanti sui motus recedit a loco in quo erat secundum se totum; quia verum est dicere, « Hoc corpus in hoc instanti secundum se totum est in hoc loco. Et immediate post hoc, non erit in ipso secundum se totum. Ergo nunc recedit ab hoc loco ». Non autem dicitur recedere in aliquo instanti in quo primo non sit: cum illud non inveniatur. Similiter idem invenitur in motu alterationis et aliis motibus.

* Apud Capreol. loc. cit., p. 393. Cum autem suum propositum probat Gregorius * quia, *quando aliquid simul deserit aliquod totum, simul deserit ipsum et deseruit:* – dicitur quod illud verum est quando illud quod deseritur, habet primum sui non-esse, sed non ultimum esse, sicut cum materia simul deserit unam formam substantialem et simul aliam totam accipit: tunc enim dicitur deserere quando primo non est in illo. Non est autem verum ubi res quae deseritur, habet ultimum sui esse et primum sui non esse: quia tunc dicitur primo deseri quando ultimo est, non autem quando primo non est.

5. Considerandum postremo quod, cum instans dicat aliquod indivisibile temporis, ubi plura instantia sibi succedentia inveniuntur, ibi necesse est tempus inveniri: quia ibi est *numerus prioris et posterioris in motu*, in quo ratio temporis consistit *. Sed hoc aliter invenitur in tempore continuo, et aliter in tempore discreto. Nam ubi sunt plura instantia temporis continui, ibi necesse est esse tempus, non quidem ex ipsis instantibus tanquam ex partibus constitutum, sed intra ipsa instantia tanquam intra terminos suos contentum: omne enim tempus finitum intra duo instantia continetur, sicut et omnis motus continuus intra duo mutata esse, sive intra duo indivisibilia motus. Ubi autem sunt plura instantia temporis discreti, ibi necesse est esse tempus, non quidem intra ipsa instantia contentum, sed ex ipsis instantibus tanquam ex suis partibus constitutum: sicut enim motus discontinuus angeli ex indivisibilibus constat, ita et tempus quo mensuratur.

* IV *Phys.*, XI, 5: S. Th. l. 17.

XIII. Ex istis sequitur quod Divus Thomas, ex consideratione eorum quae in mutationibus corporalibus inveniuntur, ingeniose, tam in Prima Parte, q. LIII, quam in I *Sent.*, d. XXXVII*, et *Quolib.* XI et IX**, conclusit motum angeli non esse in instanti, sed in tempore. *Ubi enim*, inquit *, *plura sunt instantia sibi succedentia, ibi necessario est tempus, cum ibi sit numeratio prioris et posterioris in motu.* Sed in motu angeli sunt multa instantia sibi succedentia. Igitur motus angeli est in tempore. – Probatur minor ex superius dictis. Quia videlicet, ubi datur ultimum esse termini a quo et primum esse termini ad quem, ibi oportet esse plura instautia ad tempus mensurans illum motum pertinentia, ut est ostensum.

* Qu. IV, art. 3. ** *Quol.* IX, a. 9; *Quol.* XI, a. 4. * Iª P., LIII, 3.

* Num. VII, 4. Ad rationem autem in oppositum adductam * respondetur quod, si motus localis angeli dicatur unius loci occupatio quomodocumque, utique conceditur quod in instanti potest esse. Nam etiam si angelus nullibi fuisset, et inciperet operari in aliquo loco, diceretur locum occupare in instanti quo sua operatio mensuraretur. Et sic conceditur maior, et totum argumentum. Sed ista est impropria acceptio motus localis, nec sic accipimus motum localem angeli.

Si autem motus localis angeli dicatur *transitus eius de loco ad locum*, sive *recessus ab uno loco et accessus ad alium locum*, quae est propria acceptio motus localis, negatur maior assumpta. Quod enim terminus a quo totus simul deseratur et terminus ad quem totus simul acquiratur, non sufficit ad hoc ut motus sit instantaneus: sed praeter hoc requiritur quod non detur ultimum esse termini a quo, sicut in generatione substantiali et in illuminatione non datur. Si enim mobile in uno instanti deserat totum locum per positionem de praesenti et negationem de futuro, in alio vero instanti totum alium locum simul acquirat, hoc arguit motum esse discontinuum, non autem arguit ipsum esse in instanti: ut patet ex praedictis.

Ad probationem dicitur quod esse partim in termino a quo et partim in termino ad quem, requiritur ad motum continuum, non autem ad motum discretum, sicut nunc loquimur de motu angeli. Nam de motu eius continuo non est dubium quin sit in tempore.

XIV. Circa rationem qua probatur effectus factos a substantiis incorporeis per corporea instrumenta non esse miraculosos, quia videlicet corpora non operantur nisi naturaliter *, dubium occurrit. Aut enim ly *naturaliter* accipitur ut distinguitur contra *supernaturaliter*, ut idem sit naturaliter operari quod operari secundum ordinem naturae creatae: aut ut distinguitur contra *voluntarium*, ut sit idem naturaliter operari quod operari ex necessitate naturae, non autem libere et ex electione. Quocumque modo intelligatur, posset aliquis dicere illam rationem sufficientem non esse. Nam si primo modo accipiatur, dicetur quod, licet corpora non operentur nisi naturaliter inquantum virtute propria operantur, possunt tamen, inquantum sunt instrumenta agentis incorporei, supernaturaliter, et per consequens miraculose operari. – Si autem secundo modo intelligatur, dicetur quod, licet corpora non operentur nisi naturaliter, nihil tamen prohibet quin possint esse instrumentum agentis incorporei ad miracula facienda. Nam et Deus per corpora aliquando miraculose operatur tanquam per instrumenta: sicut cum ad tactum ossium Elisei cadaver revixit, ut habetur IV *Regum*, XIII capite *.

* Num. VI.

* Vers. 21.

2. Respondetur quod hic accipitur *naturaliter* ut distinguitur contra *supernaturaliter*, et *praeter naturae ordinem*. Dicuntur enim agentia corporea naturaliter tantum operari, quia operantur secundum ordinem et inclinationem naturae, et nihil praeter naturae ordinem operantur.

Sed considerandum, ex doctrina Sancti Thomae *Potentia*, q. VI, a. 3, quod ea quae fiunt mediantibus actionibus naturalibus, miracula proprie non sunt: quia ea dumtaxat vere miracula sunt quae absque naturalibus actionibus a causa supernaturali fiunt. Unde licet aliqui mirabiles effectus fiant a substantiis separatis mediantibus virtutibus corporeis naturalibus, in quos virtus corporea secundum se non potest, sicut in operibus artis aliquos effectus mirabiles fieri videmus per aliqua instrumenta quos ipsa instrumenta per se facere non possunt: illi tamen effectus miracula non sunt, eo quod mediante actione virtutis naturalis fiant.

Considerandum ulterius quod dupliciter potest intelligi corpus esse instrumentum agentis incorporei: uno modo, per actionem propriae virtutis cooperando ad eius effectum; alio modo, deferendo tantum virtutem agentis incorporei, et eam praesentando materiae in qua fit effectus. Primo modo, corpus habet proprie rationem instrumenti, non autem secundo modo (licet et sic possit aliquo modo instrumentum dici): quoniam, ut dicitur Iª P., q. XLV, a. 5, *causa instrumentalis non participat actionem causae principalis nisi inquantum per aliquid sibi proprium dispositive operatur ad effectum principalis agentis.*

3. Cum ergo dicitur quod corpora possunt praeter ordinem naturae operari inquantum sunt instrumenta agentis incorporei: negatur, loquendo de agente incorporeo creato. Huius enim agentis incorporei corpus non potest esse instru-

mentum ad agendum aliquem effectum in istis inferioribus nisi primo modo tantum. Quia, ut tenet Sanctus Thomas in capite sequenti, et in plerisque aliis locis, substantiae separatae non possunt transmutare materiam corporalem ad formam nisi mediantibus actionibus naturalibus: quando autem aliquid fit ab agente incorporeo mediante naturali actione agentis corporei, illud non est praeter ordinem naturae, etiam si per sola agentia corporea fieri non possit. Habet enim naturae ordo ut aliquid fiat per actionem corpoream inquantum ipsa utitur agens incorporeum, quod sine agente incorporeo fieri non posset: sicut per instrumentum, inquantum agit in virtute principalis agentis, potest aliquid fieri ultra virtutem instrumenti absolute consideratam; fit enim lectus virtute artis per serram, qui sola virtute serrae non fieret.

4. Cum dicitur secundo, quod Deus aliquando miraculose operatur per corpora: — hoc utique conceditur: quia Deus quandoque utitur corpore tanquam deferente suum imperium ad res, ut *de Potentia*, quaest. allegata, a. 4; et II[a] II[ae], q. CLXXVIII, a. 1 *, haberi potest, quo solo imperio miraculose operatur. Non autem utitur corpore tanquam co-agente per propriae virtutis actionem ad opus miraculosum. Et si Deus aliquid in rebus efficeret mediante naturae actione, illud non esset miraculum: sicut si per appositionem medicamenti naturalis aliquem sanaret. Non sic autem est de agente incorporeo creato, ut dictum est.

* Ad. 1.

Ex his patet optime probari ea quae fiunt a substantiis incorporeis per corporea instrumenta, non esse miracula, hac ratione, quia corpora non operantur nisi naturaliter. Ut enim ostensum est, ea quae fiunt mediantibus actionibus naturalibus, non sunt praeter ordinem naturae: quia ordo naturae sic habet ut ista tali modo fiant.

XV. Secundo loco probat Sanctus Thomas alteram exponentem, scilicet: *Deus miracula facere potest* *.

* Cf. num. 1, init.

Probat autem per oppositas conditiones factas in superioribus rationibus. Quia videlicet ipse est superior ordine universi, utpote a cuius providentia totus hic ordo fluit: cuius oppositum dicebatur de creatura in prima ratione. Et quia virtus eius, utpote infinita, non est determinata ad aliquem specialem effectum, aut ad aliquem determinatum modum vel ordinem producendi: cuius oppositum in aliis rationibus de virtute creata dicebatur.

CAPITULUM CENTESIMUM TERTIUM

A 73 v a 23.

QUOD SUBSTANTIAE SPIRITUALES ALIQUA MIRABILIA OPERANTUR, QUAE TAMEN NON SUNT VERE MIRACULA.

Fuit autem positio Avicennae quod substantiis separatis multo magis obedit materia ad productionem alicuius effectus, quam contrariis agentibus in materia. Unde ponit quod ad apprehensionem praedictarum substantiarum sequitur interdum effectus aliquis in istis inferioribus, vel pluviarum, vel sanitatis alicuius infirmi, absque aliquo corporeo agente medio.

* *De Anima*, sive *Sextus. Naturalium*, Part. IV, cap. IV, fol. 20 v (Ven. 1508).

Cuius quidem signum ab anima nostra accepit *, quae cum fuerit fortis in sua imaginatione, ad solam apprehensionem immutatur corpus: sicut cum quis ambulans super trabem in alto positam, cadit de facili, quia imaginatur casum ex timore; non autem caderet si esset trabs illa posita super terram, unde casum timere non posset. Manifestum est etiam quod ad solam apprehensionem animae calescit corpus, sicut accidit in concupiscentibus vel iratis; aut etiam infrigidatur, sicut accidit in timentibus. Quandoque etiam immutatur ex forti apprehensione ad aliquam aegritudinem, puta febrem, vel etiam lepram. Et per hunc modum dicit quod, si anima sit pura, non subiecta corporalibus passionibus, et fortis in sua apprehensione, obedit apprehensioni eius non solum corpus proprium, sed etiam corpora exteriora: adeo quod ad eius apprehensionem sanetur aliquis infirmus, vel aliquid huiusmodi aliud accidat. Et hoc ponit esse causam fascinationis: quia scilicet anima alicuius vehementer affecta in malivolentia, habet impressionem nocumenti in aliquem, maxime puerum, qui propter corporis teneritudinem est facile susceptivus impressionum. Unde vult quod multo amplius ad apprehensionem substantiarum separatarum, quas ponit animas vel motores orbium, sequantur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis.

Haec autem positio satis consona est aliis suis positionibus *. Ponit enim quod omnes formae substantiales effluunt in haec inferiora a substantia separata; et quod corporalia agentia non sunt nisi disponentia materiam ad suscipiendam impressionem agentis separati. Quod quidem non est verum secundum Aristotelis doctrinam, qui probat in VII *Metaphys.* *, quod formae quae sunt in materia, non sunt a formis separatis, sed a formis quae sunt in materia: sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum.

* Avic. *Metaphys.*, Tract. IX, cap. v, f. 105.

* S. Th. l. 7; Did. lib. VI, VIII, 5.

Exemplum etiam quod sumitur de impressione animae in corpus, non multum adiuvat eius intentionem. Non enim ex apprehensione sequitur aliqua immutatio corporis nisi apprehensioni adiuncta fuerit affectio aliqua, ut gaudii vel timoris, aut concupiscentiae, aut alterius passionis. Huiusmodi autem passiones accidunt cum aliquo de-

5 materia A *solus*; natura. 11 fortis EGNbPc; *om.* 12 immutatur] immutat WsGb. 15 trabs DNWXYb; trab' E, trabis G, trabes *ceteri.* 17 est etiam DNYZb; etiam est αE, est C, est autem GPc. 23 sit *post* pura GN. 25 obedit A *solus*; quod obedit. 28 huiusmodi aliud E; huiusmodi Gb, aliud huiusmodi *ceteri.*

1 fascinationis] alicuius facinoris GN, alicuius fascinationis sGb. scilicet EGN; sic sH, *om* YPc, si *ceteri.* 5 facile] maxime EGNb. 11 aliis *om* EGNb. 13 effluunt A *solus*; effluant. 15 nisi *om* GNb. 18 VII Z, VIII. 22 etiam] autem GNb. 27 aut *pr. loco* EGNb, vel *ceteri*; *alt. loco* vel BFZ.

terminato motu cordis, ex quo consequitur ulterius immutatio totius corporis, vel secundum motum localem, vel secundum alterationem aliquam. Unde adhuc remanet quod apprehensio substantiae spiritualis non alterat corpus nisi mediante motu locali*.

* Cf. cap. praec., *Adhuc. Inter.*

Quod autem de fascinatione inducit, non ob hoc accidit quod apprehensio unius immediate immutet corpus alterius: sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus coniunctum; cuius immutatio pervenit ad oculum, a quo infici potest aliquid extrinsecum, praecipue si sit facile immutabile; sicut etiam oculus menstruatae inficit speculum*.

* *De Insomniis*, cap. II; s. Th. *de Somniis*, l. 3.

Substantia igitur spiritualis creata propria virtute nullam formam inducere potest in materiam corporalem, quasi materia ad hoc sibi obediente ut exeat in actum alicuius formae, nisi per motum localem alicuius corporis. Est enim hoc in virtute substantiae spiritualis creatae, ut corpus obediat sibi ad motum localem. Movendo autem localiter aliquod corpus, adhibet aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos: sicut etiam ars fabrilis adhibet ignem ad mollificationem ferri. Hoc autem non est miraculosum, proprie loquendo. Unde relinquitur quod substantiae spirituales creatae non faciant miracula propria virtute.

Dico autem *propria virtute*: quia nihil prohibet huiusmodi substantias, inquantum agunt in virtute divina, miracula facere. Quod etiam ex hoc videtur, quod unus ordo angelorum specialiter deputatur, ut Gregorius dicit, ad miracula facienda*. Qui etiam dicit* quod quidam sancti *miracula interdum faciunt ex potestate,* non solum ex intercessione.

* Cf. supra cap. LXXX, *Assignat.*
* II *Dial.*, cap. XXXI.

Considerandum tamen est quod, cum res aliquas naturales vel angeli vel daemones adhibent ad aliquos determinatos effectus, utuntur eis quasi instrumentis quibusdam, sicut et medicus utitur ut instrumentis aliquibus herbis ad sanandum. Ex instrumento autem procedit non solum suae virtuti correspondens effectus, sed etiam ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis: serra enim, aut securis, non posset facere lectum nisi inquantum agunt ut motae ab arte ad talem effectum; nec calor naturalis posset carnem generare nisi virtute animae vegetabilis, quae utitur ipso quasi quodam instrumento. Conveniens est igitur quod ex ipsis rebus naturalibus proveniant aliqui altiores effectus ex hoc quod spirituales substantiae eis utuntur quasi instrumentis quibusdam.

Sic ergo, licet tales effectus simpliciter miracula dici non possint, quia ex naturalibus causis proveniunt, mirabiles tamen nobis redduntur dupliciter. Uno modo, ex hoc quod per spirituales substantias tales causae modo nobis inconsueto ad effectus proprios apponuntur: unde et ingeniosorum artificum opera mira redduntur cum ab aliis non percipitur qualiter operantur. – Alio modo, ex hoc quod causae naturales appositae ad effectus aliquos producendos, aliquid virtutis sortiuntur ex hoc quod sunt instrumenta spiritualium substantiarum. Et hoc magis accedit ad rationem miraculi.

---

1 consequitur A *solus*; sequitur. 4 substantiae A *solus*; *om.* 19 obediat] obviat α, obiāt X. 21 adhibet (*ex* adhibere potest; *mutatio ductibus calami fit tenuibus sed indubiis*); adhibere potest *omnes.* 22 sicut ... b 1 intercessione *om* H. 26 faciant] faciunt GNZ*b*P*c*. 28 substantias] *addunt* falsas C, spirituales YP*c*, separatas Z. in virtute CEGXZ; virtute. 32 miracula *hic* B; *om* E, *post* interdum *ceteri et secundo scriptor* B.

6 sicut et A *solus*; sicut. 9 correspondens] corrumpens α, corporeus Z. 11 aut A *solus*; et. 12 posset] possent FZ, possunt GNY*b*P*c*. 13 ad talem effectum nec EZ; et ad talem effectum nec (ne *d*, *om* P). 22 nobis *hic* N; *om* G, *post* redduntur *ceteri.* 25 unde et] unde etiam *b*, unde P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit solum Deum posse miracula facere, vult Sanctus Thomas ostendere quod, licet substantiae separatae non possint aliquid quod vere miraculum sit efficere, possunt tamen aliquos effectus mirabiles nobis facere*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, de mirabilibus quae per artem magicam fiunt, determinat, capite sequenti.

Circa primum tria facit: primo, removet quandam Avicennae opinionem, per quam posset ad ultimam rationem superioris capitis responderi; secundo, rationem supra positam declarat et confirmat*; tertio, propositum declarat**.

* Num. IV.
** Num. V.

I. Quantum ad primum, ait quod Avicenna, ponens multo magis obedire materiam substantiis separatis quam contrariis agentibus in natura*, posuit ad earum apprehensionem aliquos effectus in istis inferioribus, vel pluviarum vel sanationis, interdum sequi, absque aliquo corporeo agente medio.

* Vid. text. et var.

Hoc autem a signo sic ostendit. Ad apprehensionem animae nostrae, cum fuerit fortis in sua imaginatione, immutatur corpus aut ad motum localem, cadendo scilicet ex alta trabe; aut ad calorem, ut in concupiscentibus vel iratis; aut ad frigiditatem, ut in timentibus; aut ad febrem quandoque aut ad lepram. Et non solum corpus proprium obedit apprehensioni animae nostrae, sed etiam, si anima fuerit pura, non subiecta corporalibus passionibus, et fortis fuerit in sua apprehensione, corpora exteriora illi obediunt, ut per fascinationem ostenditur. Ergo multo magis ad apprehensionem substantiarum separatarum, quae sunt animae vel motores orbium, sequuntur aliqui effectus in istis inferioribus absque actione alicuius corporalis agentis.

Consonat autem, inquit Sanctus Thomas, haec positio aliis Avicennae positionibus: videlicet huic, quod omnes formae substantiales in haec inferiora a substantia separata effluant; et huic, quod agentia corporalia materiam solum ad suscipiendam impressionem agentis separati disponunt.

Advertendum, ut ostendit Sanctus Thomas *Potentia,* q. VI, a. 3, quod haec Avicennae positio, scilicet quod absque agente corporeo substantiae separatae formas quandoque imprimere possint, ex illa positione qua tenet formas a substantia separata in materiam effluere, agentia vero corporalia materiam tantum disponere, hac deductione sequitur. *Materia obedit substantiae separatae ad receptionem formae substantialis. Ergo non erit inconveniens si etiam obediat ad recipiendum dispositiones ad formam: cum hoc minoris virtutis sit. Ergo, praeter ordinem corporalium agentium, aliquas formas solo imperio imprimere potest.*

II. Contra autem hanc opinionem arguit Sanctus Thomas, inquiens illam opinionem ex qua haec originatur, non esse veram, secundum doctrinam Aristotelis, qui VII *Metaphy*-

sicae probat formas quae sunt in materia, non esse a formis separatis, sed a formis existentibus in materia: sic enim invenitur similitudo inter faciens et factum.

Ad signum autem assumptum ex anima nostra, inquit falsum esse quod ex sola apprehensione animae aliqua corporis immutatio fiat. Immo hoc non fit nisi mediante motu locali: cum non sequatur ex apprehensione corporis immutatio nisi apprehensioni fuerit adiuncta affectio aliqua; huiusmodi autem affectiones et passiones cum aliquo determinato motu cordis accidunt, ex quo sequitur ulterius totius corporis immutatio.

Ad id quod inducit de fascinatione, respondet hoc non esse quia apprehensio unius immediate immutet corpus alterius: sed quia, mediante motu cordis, immutat corpus coniunctum, cuius immutatio ad oculum pervenit, a quo infici potest aliquod extrinsecum, praecipue si sit facile immutabile; sicut oculus menstruatae inficit speculum.

III. Circa impugnationem opinionis Avicennae ab Aristotele sumptam, VII et VIII *Metaphysicae**, contra Platonis ideas arguente, et hic a Divo Thoma breviter tactam, advertendum est quod sic arguit Aristoteles ibidem. Quod fit, simile est facienti. Sed id quod proprie fit, non est forma vel materia, sed compositum. Ergo agens quod facit res naturales per generationem existere, non est forma a materia separata, sed compositum ex materia et forma. Maior probatur: quia omne agens agit sibi simile. Minor vero: quia eius est fieri cuius est esse; compositum autem est quod proprie est, forma vero est id quo aliquid est.

* S. Th. lib. VII, l. 7; VIII, l. 3. - Didot VI, viii, 5; VII, cap. iii.

In hac autem ratione attendendum primo, circa maiorem propositionem et eius probationem, quod ibi est sermo de faciente immediato reducente formam de potentia in actum.

Attendendum secundo, quod illa similitudo inter faciens et factum quod est compositum, intelligitur ad hunc sensum, iuxta doctrinam Sancti Thomae Prima, q. cx, a 2; et q. cxvii, a. 3, quod agens ipsum *vel est compositum, sicut ignis generans ignem; vel ipsum totum compositum, quantum ad formam et materiam, virtute continet, quod est proprium Dei.* Unde quod dicitur materiam non obedire substantiae separatae ad susceptionem formae ita quod immediate possit formam in materiam inducere, intelligitur, ut dicitur *de Potentia*, loco praeallegato, *de substantia separata creata, cuius virtus et essentia est ad determinatum genus limitata: non autem de substantia increata, cuius virtus est infinita.*

2. Circa id quod de fascinatione dicitur, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae ubi supra, q. cxvii*, quod *ex vehementi commotione animae ad malitiam,* quae fit cum aliquo inordinato motu cordis, *ut maxime in vetulabus contingit, immutantur spiritus vitales, praesertim in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt. Oculi autem,* talium spirituum exhalatione, *aerem inficiunt continuum usque ad determinatum spatium.* Et sic per aspectum inficitur aliquod corpus, *praesertim tenerum et facile impressionis susceptivum, quale est corpus pueri. Et hoc modo etiam specula, si fuerint nova et munda, ex aspectu mulieris patientis menstrua quandam contrahunt impuritatem, ut dicitur in libro de Somno et Vigilia**.

* Art. 3, ad 2.

* Al. *de Somniis*, s. Th. l. 3. - Didot *de Insomniis*, cap. ii.

IV. Secundo, rationem praedictam praecedentis capitis declarat et confirmat*: inquiens quod in virtute substantiae spiritualis est ut corpus sibi obediat quantum ad motum localem, per quem adhibere potest aliqua naturaliter activa ad effectus aliquos producendos, sicut ars fabrilis ignem ad mollificationem ferri adhibet: – supple, *et nullo alio modo potest materiam immutare.* Hoc autem proprie miraculosum non est. Ergo substantiae spirituales creatae miracula propria virtute facere non possunt: licet hoc possint ut in virtute divina agunt; ut patet ex Gregorio ponente unum ordinem angelorum miraculis faciendis deputatum esse; et aliquos sanctos ex potestate facere miracula, non solum ex intercessione.

* Cf. init. Comment.

2. Ad evidentiam huius ultimo dicti, considerandum est quod duos modos tangit Sanctus Thomas, de mente Gregorii in secundo libro *Dialogorum**, quibus miracula sancti efficiunt. Unus est per intercessionem: dum scilicet sua oratione expressa impetrant a Deo miracula fieri. Alius est per potestatem illis a Deo concessam; sicut lora quibus rusticus ligatus tenebatur, ad Sancti Benedicti aspectum extemplo sunt soluta, ut Beatus Gregorius narrat*.

* Cap. citato in textu.

* Ibid.

Dupliciter autem exponit Sanctus Thomas sanctos miracula facere ex potestate. Nam *de Potentia Dei**, exponit hoc esse per quandam virtutem aliquibus sanctis supernaturaliter infusam, *non quae in ipsis sit per modum habitus aut formae permanentis, quia sic miracula facerent quandocumque vellent: sed quae est per modum formae intentionalis, quae non remanet nisi ad praesentiam agentis, sicut lumen in aere, et motus in instrumento.*

* Qu. vi, a. 4.

Secunda vero Secundae, q. clxxviii, a. 1, ad 1, ponit hoc esse inquantum, *non praecedente manifesta oratione, ad nutum hominis Deus miraculose operatur: sicut cum Petrus Ananiam et Sapphiram mentientes increpando morti tradidit**. Secundum enim hanc interpretationem, videtur dicendum sanctos aliquando miracula facere ex potestate: non proprie quidem quasi in seipsis habeant aliquam virtutem faciendi miracula; sed secundum similitudinem, inquantum ad eorum nutum Deus quandoque miraculum facit absque manifesta oratione ipsorum qua miraculosum opus exposcant; sicut ad nutum regis fiunt ea quae vult fieri, propter potestatem in ipso existentem. – Potest tamen ista secunda Sancti Thomae interpretatio ad primum sensum etiam accipi: ut dicatur Deus ad nutum alicuius sancti miraculose operari, inquantum, ipso manifeste non rogante, Deus illi virtutem faciendi miraculum per modum intentionalis formae infundit.

* *Act.* v.

3. Quare autem substantiis separatis conveniat corpora posse localiter movere, licet non possint ea ad formam transmutare, ostendit Sanctus Thomas Prima, q. cx, a. 3; et *Potentia Dei,* ubi supra*; et *de Malo,* q. xvi, a. 10, hac ratione, quia motus localis est primus motuum, et ideo sibi convenit ut alii motus a substantia spirituali ipso mediante proveniant.

* Qu. vi, art. 3.

V. Tertio, ostendit a substantiis separatis aliquos effectus nobis mirabiles provenire*. Hoc autem duobus suppositis ostendit. Primum est quod, cum angeli vel daemones res naturales ad aliquos determinatos effectus adhibent, eis quasi quibusdam instrumentis utuntur. – Secundum, quod ex hoc deducitur, est quod conveniens est ut ex rebus naturalibus aliqui altiores effectus proveniant inquantum eis tanquam instrumentis spirituales utuntur substantiae: quia ex instrumento procedit effectus non solum suae virtuti correspondens, sed etiam ultra propriam virtutem, inquantum agit in virtute principalis agentis; ut patet in serra, et in securi, et calore naturali.

* Cf. init. Comment.

Istis suppositis, inquit Sanctus Thomas huiusmodi effectus, qui inquam a substantiis spiritualibus adhibitis causis naturalibus fiunt, reddi nobis mirabiles dupliciter. Uno modo, inquantum a substantiis spiritualibus naturales causae modo nobis inconsueto ad proprios effectus apponuntur: quo modo artificiosorum artificum opera miramur. – Alio modo, ex eo quod naturales causae, ad effectus aliquos producendos appositae, aliquid sortiuntur virtutis ex hoc quod spiritualium substantiarum sunt istrumenta. Et hoc magis ad miraculi rationem accedit.

2. Advertendum quod primus modus quo substantiae spirituales aliquos effectus operantur qui nobis mirabiles sunt, est quando operantur effectus corporalium causarum tantum. Quos miramur aut quia adhibent propria activa modo nobis occulto: sicut, si videremus secari lignum et serram occulte appositam non videremus, miraremur. Aut quia aliquas causas adhibent quarum nos virtutem ignoramus: sicut si, adhibito magnete, miraremur quod ferrum attraheretur, virtutem magnetis ignorantes. Aut quia celerius adhibent causas naturales quam nos adhibere possimus. Aut quia eas adhibent illis horis in quibus virtus caelestis, quam certius hominibus cognoscunt, ad effectus intentos magis cooperatur.

Ad secundum autem modum pertinent effectus qui virtute corporea per se produci non possunt, sed tantum ut ipsa tanquam instrumento virtus utitur incorporea. Haec autem ad rationem miraculi magis dicuntur accedere, quia

tales effectus sunt magis supra naturam virtutis creatae nobis cognitae, quae est virtus corporea. Quanto enim magis aliquid est supra facultatem naturae nobis cognitae, tanto magis de ratione miraculi participat: cum de ratione miraculi sit quod sit supra facultatem naturae aliquo modo, ut superius * patuit.

* Cap. ci.

CAPITULUM CENTESIMUM QUARTUM

A 74r a 31.

QUOD OPERA MAGORUM NON SUNT SOLUM EX IMPRESSIONE CAELESTIUM CORPORUM.

FUERUNT autem quidam dicentes quod huiusmodi opera nobis mirabilia quae per artes magicas fiunt, non ab aliquibus spiritualibus substantiis fiunt, sed ex virtute caelestium corporum *. Cuius signum videtur quod ab exercentibus huiusmodi opera stellarum certus situs consideratur. Adhibentur etiam quaedam herbarum et aliarum corporalium rerum auxilia, quasi ad praeparandam inferiorem materiam ad suscipiendam influentiam virtutis caelestis.

* Cf. Aug., *de Civ.*, X, cap. xi, versus fin.

Hoc autem expresse apparentibus adversatur. Cum enim non sit possibile ex aliquibus corporeis principiis intellectum causari, ut supra * probatum est, impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae, ex virtute caelestis corporis causentur. In huiusmodi autem operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera: redduntur enim responsa de furtis sublatis, et de aliis huiusmodi, quod non posset fieri nisi per intellectum. Non est igitur verum omnes huiusmodi effectus ex sola virtute caelestium corporum causari.

* Cap. lxxxiv.

Praeterea. Ipsa loquela proprius actus est rationalis naturae. Apparent autem aliqui colloquentes hominibus in praedictis operationibus, et ratiocinantes de diversis. Non est igitur possibile quod huiusmodi fiant sola virtute caelestium corporum.

Si quis autem dicat quod huiusmodi apparentiae non sunt secundum sensum exteriorem, sed secundum imaginationem tantum: – hoc quidem, primo, non videtur verum. Non enim alicui apparent formae imaginatae quasi res verae, nisi fiat alienatio ab exterioribus sensibus: quia non potest esse quod similitudinibus intendatur tanquam rebus, nisi ligato naturali iudicatorio sensus. Huiusmodi autem collocutiones et apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus exterioribus. Non est igitur possibile quod huiusmodi visa vel audita sint secundum imaginationem tantum.

Deinde, ex quibuscumque formis imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus: quod etiam in somnis patet, in quibus, etsi sit aliqua praesignatio futurorum, non tamen quicumque videns somnia, eorum significata intelligit. Per huiusmodi autem visa vel audita quae apparent in operibus magorum, plerumque advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt: sicut revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, et quandoque etiam de aliquibus documentis scientiae alicuius vera respondentur. Oportet ergo quod vel illi apparentes et colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum: vel saltem quod hoc fiat virtute alicuius intellectus superioris, quod homo per huiusmodi imaginationes in cognitionem talium adducatur; et non fiat hoc virtute solum caelestium corporum.

Adhuc. Quod virtute caelestium corporum fit, est effectus naturalis: nam formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute caelestium corporum. Quod igitur nulli rei potest esse naturale, non potest fieri virtute caelestium corporum. Quaedam autem talia fieri dicuntur per operationes praedictas: sicut quod ad praesentiam alicuius quaecumque sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur, et multa huiusmodi narrantur. Non est igitur possibile hoc fieri virtute caelestium corporum.

Amplius. Cuicumque virtute caelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et ei quod prius est. Moveri autem ex se consequitur ad habere animam: animatorum enim proprium est quod moveant seipsa. Impossibile est igitur fieri virtute caelestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, quod aliqua statua per se moveatur, aut vocem emittat *. Non est ergo possibile quod effectus magicarum artium fiat virtute caelesti.

* Cf. infra, *Per haec autem.*

Si autem dicatur quod statua illa sortitur aliquod principium vitae virtute caelestium corporum, hoc est impossibile. Principium enim vitae in omnibus viventibus est forma substantialis: *vivere enim est esse viventibus,* ut Philosophus dicit, in II *de Anima**. Impossibile est autem

* Cap. iv, 4; s. Th. l. 7.

4 substantiis *post* fiunt αWZPc. 8 corporalium rerum] rerum GN, specierum *b*. 12 apparentibus adversatur A *solus*; apparet G, apparent falsa sG*b*, adversatur apparentibus *ceteri*. 13 corporeis *post* principiis GN*b*. 19 naturae *om* N, creaturae G*b*?. 22 est *hic* E*b*; *post* igitur (*lac.* GN). ex sola] sola P*c*. 36 intendatur EGNX; attendatur. 37 iudicatorio] iudiciario C, iudicio GP*c*.
1 etiam A *solus*; et *b*P*d*, *om* *ceteri*. 2 praesignatio] praefiguratio EGNYZ*b*. 8 manifestatio] revelatio EGN. 10 alicuius] alicuius aliquibus P*c*. respondentur] respondetur YP. 12 videantur pBsYZ; videatur C, videant *ceteri*. 16 virtute *hic* E; *post* solum. 30 et ei] ei GN, etiam ei *b*. ex se] per se FGsZP*c*.

quod aliquid recipiat aliquam formam substantialem de novo nisi amittat formam quam prius habuit: *generatio enim unius est corruptio alterius**. In fabricatione autem alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis, sed fit transmutatio solum secundum figuram, quae est accidens: manet enim forma cupri, vel alicuius huiusmodi. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae sortiantur aliquod principium vitae.

* III *Phys.*, VIII, 1; s. Th. l. 13.

Adhuc. Si aliquid per principium vitae moveatur, necesse est quod habeat sensum: *movens enim est sensus vel intellectus*. Intellectus autem in generalibus et corruptibilibus non est sine sensu. Sensus autem non potest esse ubi non est tactus: nec tactus sine organo medie temperato. Talis autem temperies non invenitur in lapide vel cera vel metallo, ex quo fit statua. Non est igitur possibile quod huiusmodi statuae moveantur per principium vitae.

Amplius. Viventia perfecta non solum generantur virtute caelesti, sed etiam ex semine: *homo enim generat hominem et sol**. Quae vero ex sola virtute caelesti sine semine generantur, sunt animalia generata ex putrefactione, quae inter alia ignobiliora sunt. Si igitur per virtutem caelestem solam huiusmodi statuae sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. Quod tamen esset falsum, si per principium vitae intrinsecum operarentur: nam in earum actibus apparent nobiles operationes, cum respondeant de occultis. Non est igitur possibile quod operentur vel moveantur per principium vitae.

* II *Phys.*, II, 11; s. Th. l. 4.

Item. Effectum naturalem virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione: etsi enim aliquo artificio aliquis operetur ad generationem ranarum, vel aliquorum huiusmodi, contingit tamen generari ranas absque omni artificio. Si ergo virtute caelestium corporum huiusmodi statuae, quae per artem nigromanticam fiunt, sortiantur principium vitae, erit invenire generationem talium absque huiusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Manifestum est igitur quod huiusmodi statuae non habent principium vitae, neque moventur virtute caelestis corporis.

Per haec autem excluditur positio Hermetis, qui sic dixit, ut Augustinus refert, VIII *de Civitate Dei**: *Deus sicut effector est deorum caelestium, ita homo fictor est deorum qui in templis sunt, humana proximitate contenti: statuas dico animatas, sensu et spiritu plenas, tantaque facientes et talia; statuas futurorum praescias; easdem de somniis et multis aliis rebus praedicentes; imbecillitates hominibus facientes, eosque curantes; tristitiam laetitiamque dantes pro meritis*.

* Cap. XXIII.

Haec etiam positio auctoritate divina destruitur. Dicitur enim in Psalmo*: *Simulacra gentium argentum et aurum, opera manuum hominum. Os habent et non loquentur: neque enim est spiritus in ore ipsorum*.

* Ps. CXXXIV, 15 sqq.

Non videtur autem omnino negandum quin in praedictis ex virtute caelestium corporum aliquid virtutis esse possit: ad illos tamen solos effectus quos virtute caelestium corporum aliqua inferiora corpora producere possunt*.

* Cf. Aug. *de Civ.*, V, VI; et supra cap. LXXXIV, fin.

---

5 abiicitur *b*; adiicitur. 8 est *om* Y, *post* possibile *cd*, *post* igitur P. 10 Adhuc... vitae *sive totum argumentum om* H. 11 necesse est] necesse A *casu*, *et* E. 20 generantur] generant αDsG*b*. 21 virtute caelesti A *solus*; in (ex P*c*) virtute caelesti EGNWY*b*P*c*, in (ex F) virtute αDZ.

8 nigromanticam] nigromantiam F, necromanticam P*d*. 14 Per haec A *solus*; Per hoc. 15 sic dixit ut] dixit ut DZ, sic dixit α, sic dixit sicut FG. 16 ita] sic P*d*. 20 somniis GYP*c*; somnis. 21 imbecillitates EGN; et imbecillitates. 22 eosque CDWP*c*; eosdem GHN, easdem BEFXZ*b*. 24 etiam] autem CDGYZP*c*, enim F. 27 enim CEGNP*c*; *om*. 32 quos] quo α, qui Y.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod spirituales substantiae quosdam effectus producere possunt qui nobis mirabiles sunt, quia maxime in magorum operibus mirabiles effectus apparent, vult de ipsorum causa tractare*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod huiusmodi effectus non proveniunt ex sola virtute caelestium corporum; secundo, quod ab aliqua substantia spirituali proveniunt, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, dixerunt quidam huiusmodi opera non ab aliquibus substantiis spiritualibus fieri, sed ex virtute caelestium corporum. Cuius signum videtur quod stellarum situs ad huiusmodi opera observatur, et adhibentur quaedam herbarum et aliarum rerum corporalium auxilia. Sed contra ipsos arguit Sanctus Thomas ex iis quae in operibus magorum apparent.

Primo. In operationibus magorum apparent quaedam quae sunt propria rationalis naturae opera: sicut quod redduntur responsa de furtis sublatis, et aliis huiusmodi. Ergo non omnes magorum effectus sola virtute caelestium corporum causari possunt. – Probatur consequentia. Quia impossibile est quod effectus qui sunt proprii intellectualis naturae, ex virtute caelestis corporis causentur.

*Secundo**: et est confirmatio praecedentis rationis. Apparent aliqui colloquentes hominibus in huiusmodi operationibus, et colloquentes de diversis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia loquela proprius est actus rationalis naturae.

* Vid. num. IV.

2. Si quis autem dicat huiusmodi apparentias non secundum exteriorem sensum, sed secundum imaginationem tantum fieri: – contra arguitur. Tum quia huiusmodi apparitiones fiunt ad homines qui utuntur libere sensibus. Non apparent autem alicui formae imaginatae quasi res verae nisi fiat alienatio a sensibus exterioribus: cum non possit similitudinibus attendi * tanquam rebus, nisi ligato iudicio * sensuum.

* Vid. text. et var.
* Vid. ibid.

Tum quia plerumque per huiusmodi visa advenit alicui intellectualis cognitio aliquorum quae sui intellectus facultatem excedunt: ut est revelatio occultorum thesaurorum, manifestatio futurorum, et responsio veritatis de documentis alicuius scientiae. Ex formis autem imaginatis non potest alicui provenire intellectualis cognitio ultra facultatem naturalem vel acquisitam sui intellectus. Quod ex somniis ostenditur, in quibus, etsi aliqua sit praesignatio futurorum, non tamen quicumque videt somnia, eorum significata intelligit.

II. Ad evidentiam utriusque rationis, considerandum primo, quod ea dicuntur *propria opera rationalis naturae* quae a sola intellectuali natura provenire possunt: sicut propria opera animalis dicuntur quae ab animali solo proveniunt et a nullo alio, sicut sentire est proprium ani-

malis opus, quia sola animalia sentiunt. Constat autem quod respondere de furtis sublatis, et colloqui hominibus atque cum eis de diversis ratiocinari, solum naturae habenti intellectum convenit, quae per voces suos conceptus homini manifestat. Ideo huiusmodi opera vocat Sanctus Thomas propria naturae intellectualis opera.

2. Advertendum secundo, cum inquit ex formis imaginatis non posse provenire alicui intellectualem cognitionem *ultra facultatem naturalem vel acquisitam,* quod facultas intellectus humani est duplex, ut hic tangitur: una scilicet naturalis; altera acquisita. Cum enim, ut dicitur Prima Parte, q. LXXXIII, a. 2, ad 2, *facultas quandoque nominet potestatem expeditam ad operandum,* secundum quod intellectus habet potestatem expeditam ad cognoscendum, sic dicitur ad cognitionem habere facultatem. Dupliciter autem intellectus habet potestatem aliquid expedite cognoscendi. Aut scilicet ex solis principiis naturalibus, cuiusmodi sunt intellectus possibilis, intellectus agens, habitus primorum principiorum, et interiorum sensuum dispositio: et haec dicitur naturalis facultas hominis ad intellectionem. Aut non ex solis naturalibus principiis, sed ex aliquo habitu acquisito, sicut intellectus geometrae habet potestatem expedite cognoscendi geometricalia ex eo quod habitum habet geometriae: et talis facultas dicitur facultas acquisita. Ad hoc autem ut intellectus hominis, sive secundum naturalem sive secundum acquisitam facultatem, in aliquam cognitionem feratur, requiruntur quidem phantasmata, quae hic dicuntur *formae imaginatae,* sed tamen ex sola formatione phantasmatum non potest intellectus in aliquam intellectionem quae naturalem aut acquisitam facultatem intellectus excedat: quia ipsa phantasmata non concurrunt ad intellectionem nisi aut sicut instrumenta intellectus, quibus mediantibus imprimuntur species in intellectu possibili ab intellectu agente; aut sicut obiecta in quibus homo naturam intelligit per speciem intelligibilem existentem in intellectu repraesentatam. Propterea infert Sanctus Thomas oportere ut illi apparentes vel colloquentes non videantur secundum imaginationem tantum: vel, si talis visio sit secundum imaginationem, quod fiat virtute alicuius intellectus superioris adducentis hominem per tales imaginationes in cognitionem talium quae sunt supra intellectus alicuius hominis facultatem.

3. Advertendum autem quod non loquitur Sanctus Thomas de facultate tantum intellectus ad intelligendum absolute et in communi: sed etiam de facultate huius aut illius hominis, secundum quod unus homo est naturaliter ingeniosior alio aut eruditior. Sic enim contingit quod est supra facultatem intellectus unius hominis, non esse supra facultatem intellectus alterius: sicut cognoscere ordinem motus corporum caelestium est supra facultatem rustici et idiotae, non autem supra facultatem astrologi. Quando ergo aliquid ostenditur alicui per opera magorum quod capacitatem sui intellectus excedit, licet forte alterius capacitatem non excedat, oportet ut in eam cognitionem, si fiat per immutationem phantasiae et imaginationis, virtute alicuius superioris intellectus perducatur, et sola virtus caelestis cum formis imaginatis non sufficit. Fit autem huiusmodi cognitio supra alicuius hominis facultatem, secundum doctrinam Sancti Thomae II *Sent.*, d. VII, q. II, a. 2 *, inquantum aut phantasmata praeexistentia in imaginatione ipsius hominis illustrantur lumine superioris intellectus, et componuntur aut dividuntur, ut ex ipsis sic illustratis ab intellectu *aliquae intentiones eliciantur, ex quibus in intellectu possibili resultat aliquorum cognitio ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis non sufficeret: aut novae species in imaginatione formantur, secundum aliquam transmutationem organi corporalis et spirituum,* ab aliquo intelligente ipsa phantasmata ad aliquorum cognitionem ordinante.

* In corp. et ad 3.

III. Circa id quod inquit Sanctus Thomas, in somnis fieri aliquam praesignationem futurorum, *et tamen non omnem videntem somnia eorum significata intelligere,* advertendum, secundum eius doctrinam in II *Sent.*, loco praeallegato, ad 6; et IIª IIªᵉ, q. XCV, a. 6, quod in somnis potest esse praesignatio futurorum quatuor modis. Primo, quando ab eadem causa naturali intrinseca provenit somnium, et futurus eventus: sicut, cum ex pituitae dominio somniat quis se dulcia comedere, significatur aut futurus morbus, aut futura salus; utriusque enim ipsum pituitae dominium quandoque causa est. – Secundo, quando ex virtute corporis caelestis relinquuntur in corpore et imaginatione aliquae impressiones et aliqui motus, quae sunt signa motuum caelestium in corporibus inferioribus; et ex ipsis motibus figurantur in imaginatione imagines et similitudines illorum effectuum ad quos disponunt motus caelestes; sicut et quaedam sunt animalia quae suis motibus futuram tempestatem praenuntiant. – Tertio, quando a Deo, ministerio angelorum, aliqua in somnis revelantur hominibus: ut patet in his quae prophetis quandoque sunt revelata. – Quarto, quando operatione daemonum aliqua dormientibus apparent ex quibus quandoque ipsis aliqua futura, ab ipsis daemonibus cognita, revelantur.

Quia ergo contingit saepenumero aliqua in somnis apparere quae aliquorum futurorum sunt signa, et tamen somnians non intelligit quid per illa somnia significetur, sicut accidit Pharaoni *: ideo inquit Sanctus Thomas in somnis quandoque futura praesignari, et tamen somniantem non intelligere quae significantur.

* *Gen.* XLI.

IV. *Tertio * arguitur.* Per operationes praedictas fiunt aliqua quae nulli rei naturalia esse possunt: sicut quod ad praesentiam alicuius quaelibet sera ei pandatur, quod aliquis invisibilis reddatur, et huiusmodi. Ergo per has operationes fiunt quae virtute corporum caelestium fieri non possunt. – Probatur consequentia. Quod fit virtute caelestium corporum, est effectus naturalis. Ergo quod nulli rei naturale esse potest, non potest fieri virtute caelestium corporum. Ergo etc. Probatur antecedens: quia formae naturales sunt quae in inferioribus causantur ex virtute corporum caelestium.

* Vid. num. I.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod eam inducit Sanctus Thomas ad ostendendum quod imagines quae per magos constituuntur ad hos effectus, ut scilicet eas supra se deferens reddatur invisibilis, aut ad eius praesentiam quaelibet sera ei pandatur, non faciunt hos effectus ex aliqua virtute sibi a corporibus caelestibus indita et impressa, ut ipsi magi dicunt. Et fundamentum rationis est, quia formae quae a corporibus caelestibus in haec inferiora producuntur, non sunt formae artificiales, cum haec ab arte fiant: sed sunt formae naturales de potentia materiae eductae; solae enim huiusmodi formae in virtute corporum caelestium continentur. Ideo, si quae actiones proveniant ab huiusmodi imaginibus quae non proveniant ab aliqua forma naturali, non provenient ex illis virtute corporum caelestium. Constat autem quod reddere hominem invisibilem, et huiusmodi, non consequitur aliquam formam naturalem rei. Ideo non possunt illae actiones in virtutem corporis caelestis referri. Unde illa propositio quam assumit Sanctus Thomas, scilicet, *Quod fit virtute corporum caelestium, est effectus naturalis,* sic intelligitur quod virtute caelestis corporis non fit aliquid a corporibus inferioribus nisi quod formam naturalem alicuius rei consequitur: cum corpora per formas operentur; a corpore autem caelesti sola forma quae alicui rei est naturalis proveniat, non autem forma artificialis.

2. Utrum autem sit aliquod naturale quod hominem reddat invisibilem, ut de heliotropia dicitur, *si herba sui nominis inungatur,* quemadmodum refert Albertus, secundo libro *Mineralium* *: – videtur dicendum quod non, secundum Sanctum Thomam. Nam et de ipso lapide dicit Albertus quod *oportet ut sit sacratus, et quibusdam characteribus mixtus,* quod est signum illam virtutem sibi a natura non inesse.

* Tract. II, cap. V, p. 36 (Paris, 1890).

Si autem esse hoc alicui rei naturale inveniretur: – dicendum esset quod non utuntur magi ea re cui naturaliter convenit, ad huiusmodi effectum, sed imaginibus a se factis et consecratis: tanquam huiusmodi virtus imaginibus non ratione formae naturalis materiae ex qua fiunt conveniat, sed ratione consecrationis et characterum. – Quod autem inquit Sanctus Thomas, nulli rei naturale posse esse ut per ipsam homo invisibilis reddatur, tunc exponendum erit

quod non intelligitur simpliciter nulli rei hoc naturaliter convenire posse, sed *nulli rei qua magi utuntur in constitutione suarum imaginum,* hoc esse naturale. Et hoc supponitur ex doctrina ipsorum de imaginibus, qua docent imagines debere fieri ex auro, argento, cera, et huiusmodi, quae constat hanc virtutem a natura non habere: et nunquam heliotropiam lapidem nominant, nisi forte aequivocando de nomine heliotropiae, ut decipiant.

V. *Quarto.* Fieri non potest virtute caelestium corporum quod aliquod inanimatum per se moveatur. Sed hoc dicitur fieri per magicas artes. Ergo etc. – Probatur maior. Quia moveri per se consequitur ad habere animam. Cuicumque autem virtute caelestium corporum confertur quod posterius est, confertur et quod prius est.

VI. Si dicatur quod statua illa magica sortitur aliquod principium vitae virtute corporum caelestium: – contra hoc arguitur primo. In fabricatione alicuius statuae non abiicitur aliqua forma substantialis: quia manet forma cupri, vel alicuius huiusmodi. Ergo statua huiusmodi non sortitur aliquam formam substantialem. Ergo neque aliquod principium vitae. – Probatur prima consequentia. Quia impossibile est quod aliquid de novo formam substantialem recipiat nisi priorem formam abiiciat: cum *generatio unius sit alterius corruptio.* – Secunda vero: quia principium vitae in omnibus viventibus est forma substantialis; cum *vivere viventibus sit esse,* ut dicitur II *de Anima.*

Ad hanc rationem posset dici, secundum Hermetis sententiam, cuius est praedicta responsio *, quod non oportet semper ad generationem formae substantialis priorem formam corrumpi: sed tunc tantum quando talis forma sit per extractionem de materia. Forma autem huiusmodi statuae non fit per eductionem de materia, sed per inductionem eius in materia. Ideo ratio non sequitur.

* Cf. Aug., loc. cit., in textu, *Per haec autem.*

Sed haec responsio nulla est. Tum quia, cum caelum sit agens naturale, non potest formam substantialem inducere in materiam quae de potentia materiae non educatur. – Tum quia plures formae substantiales non possunt esse in eodem: ut superius * est ostensum, et in pluribus locis Sanctus Thomas ostendit.

* Lib. II, cap. LVIII.

2. Secundo contra principalem responsionem * arguitur. In huiusmodi statuis per se motis non est sensus tactus. Ergo neque omnino sensus. Ergo neque principium vitae. – Probatur antecedens. Quia tactus non invenitur sine organo medie temperato. Talis autem temperies non invenitur in lapide, cera aut metallo, ex quo fit statua. – Probatur prima consequentia. Quia sensus non potest esse ubi non est tactus. – Secunda vero: quia *movens,* in his scilicet quae localiter ex se moventur, *est sensus vel intellectus.* Intellectus autem in generabilibus et corruptibilibus non est sine sensu.

* Vid. init. huius parag. VI.

Diceretur forte ad hanc rationem, secundum Hermetis sententiam, quod huiusmodi statuae non habent sensum univocum cum sensibus animalium generabilium, sed alterius rationis.

Sed hoc est voluntarie dictum, et absque ratione. Quia, cum huiusmodi statuae sint res corruptibiles, necesse est in ipsis ponere principium motus, si ex se moveantur, tale quale ponit Aristoteles in omnibus corruptibilibus quae seipsa movent, scilicet sensum *. Et si sensus eiusdem rationis ponitur in hominibus et imperfectissimis animalibus, multo magis eiusdem rationis erit sensus in huiusmodi statuis, si animatae sunt et habent sensum, cum ipsis infimis animalibus, puta ostreis et conchylibus, quibus secundum materiae mixtionem videntur esse propinquae.

* II *de Anima,* II, 4; s. Th. l. 3.

3. Tertio. Si huiusmodi statuae per solam virtutem caelestem sortiuntur principium vitae, per quod moveant seipsa, oportet ea esse ignobilissima inter animalia. Hoc autem est falsum, si per principium vitae intrinsecum operentur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia viventia quae ex sola virtute caelesti generantur, sunt ignobiliora inter alia animalia: ut patet in genitis ex putrefactione. – Falsitas autem consequentis probatur. Quia in earum actibus apparent nobiles operationes: cum respondeant de occultis.

4. Quarto. Si virtute corporum caelestium sortiuntur principium vitae per artem necromanticam, erit invenire talium generationem absque huiusmodi arte. Hoc autem non invenitur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia effectum naturalem virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione: sicut, quamvis aliquo artificio quis ad generationem ranarum operetur, contingit tamen ranas absque omni artificio generari.

Per hoc excluditur positio Hermetis, ab Augustino recitata octavo libro *de Civitate Dei.* – Quae etiam auctoritate divina in Psalmis destruitur.

Notat ultimo Sanctus Thomas non esse omnino negandum quin in praedictis ex virtute corporum caelestium aliquid virtutis esse possit, ad illos solos effectus quos virtute corporum caelestium aliqua inferiora corpora producere possunt.

VII. Sed circa hoc ultimum dictum dubium occurrit. Quia Sanctus Thomas II^{a} II^{ae}, q. XCVI, a. 2 *, videtur velle huiusmodi imaginibus nullam posse inesse virtutem ex corporibus caelestibus, praeter eam quae materiae naturali ex qua fiunt convenit.

* Ad. 2.

In tractatu etiam *de Occultis Operibus Naturae* *, tenet *non esse possibile ut aliquod individuum alicuius speciei aliquam virtutem permanentem transcendentem virtutem elementorum obtineat praeter alia individua eiusdem speciei, ex hoc quod est sub determinato situ corporum caelestium generatum.*

* Opusc. XXXIV (Rom. 1570).

Haec autem contradicere videntur iis quae hic dicuntur.

VIII. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum in rebus artificiatis duo sint, scilicet materia naturalis ex qua fiunt, et forma artificiati, quae est accidens, dupliciter imagines huiusmodi necromanticas, aut etiam astrologicas, considerare possumus: aut scilicet quantum ad materiam, puta auri vel argenti, ex qua constituuntur; aut quantum ad formam artificialem, quam sortiuntur per artem. Si considerentur quantum ad formam aut figuram artificialem, sic *nullam virtutem ex corporum caelestium impressione sortiuntur,* ut dicitur in II^{a} II^{ae}, loco praeallegato, et Quolib. XII, a 14 *: *cum forma artificialis nihil aliud sit quam compositio, ordo et figura, ut dicitur* I *Physic.* *, quae nullius actionis aut passionis principium esse possunt. – Si autem considerentur quantum ad materiam ex qua constituuntur, sic virtutem aliquam ad agendum habere possunt. Nec inconvenit aliquam virtutem habere imaginem ex hoc quod sub tali siderum positione, per aliquam transmutationem et alterationem materiae suae, certo quodam et determinato modo facta est, quam non habet aliud individuum eiusdem speciei. Licet enim omnem virtutem formam specificam consequentem quam unum individuum unius speciei, puta auri, habet, omne aliud individuum eiusdem speciei habeat: non inconvenit tamen unum individuum, ex hoc quod sub certa constellatione alteratur et transmutatur per liquefactionem aut per quamcumque aliam alterationem, aliquam virtutem ex corporum caelestium impressione sortiri quam alia individua eiusdem speciei, quae sub tali constellatione non sunt illo modo et ordine alterata et transmutata, non habent. Aurum enim per fusionem et liquefactionem sub aliqua siderum positione in certam figuram redactum, aliquid virtutis habet ad aliquos effectus quam aliud aurum non habet: non quidem quod talis virtus ipsi insit figurae, puta Leonis aut Scorpionis aut cuiuscumque alterius caelestis signi, materiae naturali impressae; sed inest ipsi auro aut cerae, aut alteri materiae ex qua fit imago, ob alterationem et transmutationem sui factam sub tali siderum dispositione, concurrente igne et aliis agentibus particularibus certo modo et ordine per artem ipsi materiae applicatis. Unde et, si aliud aurum simili modo, sub eadem siderum positione, per ignem alteraretur, etiam si figuram illam non haberet, eandem virtutem nancisceretur.

* Al. Quodl. XII, q. IX, a. 13.
* Cap. V, 6; s. Th. l. 10.

2. Inscribuntur autem huiusmodi figurae auro aut aeri aut cerae per magos aut astrologos ex pacto expresse vel tacite cum daemonibus inito, ad hominum deceptionem: ut est de mente Augustini, X *de Civitate Dei* *. Nam cum sciant daemones materiae sic sub tali constellatione alteratae ac transmutatae virtutem ex corporum caelestium impressione inesse posse, in hanc vanam et superstitiosam

* Cap. XI.

opinionem homines induxerunt, ut figuram Leonis, aut alterius planetae, in materiam illam imprimerent, quasi in ipsa figura, quae similis est caelesti figurae, eiusmodi virtus insit, et aliquid numinis sit in stellis. Induxerunt etiam homines ad credendum tales imagines ex figura impressa habere virtutem ex corpore caelesti ad aliquos effectus ad quos nullo modo corpora inanimata, etiam virtute corporum caelestium, se extendere possunt, ut ostensum est supra*: cum tamen ipsi daemones sint qui eiusmodi effectus operantur.

* Num. IV.

Signum autem quod ex aliquo pacto cum daemonibus fiant praedictae imagines, est quod litterae quaedam, aut characteres quidam, ipsis imprimuntur, sine quibus dicunt huiusmodi imagines efficaciam non habere; aut aliquas observationes servant quae nihil ex se ad aliquem effectum valent, sicut quod statua fodiatur in terra inverso capite, et similia. Manifestum est enim, ut dicitur in sequenti capite, quod litterae et characteres nullam habent efficaciam ad agendum, sed sunt tantum signa ad aliquem intellectum, cui aut expresse supplicatur aut tacite.

Potest etiam dici quod, cum imagines huiusmodi fiunt ab iis qui magi non sunt, sed astrologi; et nihil aliud observatur in constitutione huiusmodi imaginum nisi ut sub certa fiant constellatione: imprimitur caelestis figura, non quasi ipsa figura virtutem habeat caelestem, sed ad significandum quod virtus aliqua inest illi materiae causata ab illo sidere cuius figura imagini est impressa.

3. Quod ergo hoc loco dicitur, huiusmodi imaginibus ex virtute caelestium corporum aliquid virtutis inesse posse, intelligitur non ratione figurae et formae artificialis, sed ratione materiae naturalis alteratae ex qua huiusmodi imagines fiunt. – In Secunda Secundae autem, ubi negat Sanctus Thomas ipsis aliquid virtutis inesse posse, loquitur de ipsis ratione figurae et formae artificialis. Et sic nulla est contradictio.

Quod vero secundo loco adducitur ex Tractatu *de Occultis Operibus Naturae,* non obstat proposito. Quia ibi, ut ex processu apparet, loquitur Sanctus Thomas de virtute substantialem formam consequente. Hic autem sermo est de virtute noviter alicui materiae naturali per alterationem certo et determinato ordine factam communicata et impressa.

IX. Advertendum autem quod huiusmodi imagines habere virtutem *ad illos solos effectus quos virtute corporum caelestium aliqua corpora inferiora producere possunt,* dupliciter possumus intelligere. Primo, quod possunt habere aliquid virtutis quae aliquibus aliis corporibus est naturalis, et non aliam: puta quod, sicut magnes ex ratione propriae formae, virtute caeli co-agente, ferrum ad se trahere potest, ita alicui imagini, aut necromanticae aut astrologicae, ex impressione corporis caelestis dari potest ut ferrum ad se trahat. Et sic de aliis virtutibus quae corporibus mixtis virtute caeli naturaliter conveniunt. – Secundo, quod non solum possunt habere virtutem quae alicui corpori mixto secundum suam speciem est naturalis, sed etiam possunt habere aliquam virtutem ex caeli impressione quae nulli corpori mixto naturaliter convenit, sed tamen haec virtus ad illos tantum effectus se potest extendere qui per corpora inferiora virtute caeli fieri possunt, non autem ad alios.

Videtur autem mihi primum sensum esse ad mentem Sancti Thomae, non autem secundum. Tum ex modo loquendi. – Tum quia superius in una ratione * dixit, *quod nulli rei est naturale, non posse fieri virtute caelestium corporum.* Videtur enim velle quod virtus corporea quae alicui corpori est naturalis, possit virtute caeli illis imaginibus communicari ad similes effectus, licet materiae ex qua fit imago, talis virtus ex ratione propriae speciei non conveniat: sicut figurae cerae potest virtute caeli communicari ut sanguinis fluxum reprimat, quod naturaliter convenit sapphiro. Unde et *de Potentia,* q. 6, art. 10, inquit quod *ad aliqua quae magicis artibus fieri videntur,* scilicet ad quasdam corporum transmutationes, *naturalium corporum superiorum et inferiorum vires sufficere possunt.* Huius autem rei causam esse puto, quia in virtute solis continentur omnes formae, tam substantiales quam accidentales, quae in corporibus inferioribus inveniuntur. Et ideo, sicuti ferro, virtute formae ignis agentis in ipsum, communicatur virtus calefactiva, ita et, virtute caeli, in qua forma ignis continetur, potest causari aliqua forma accidentalis in aliquo qua poterit calefacere, licet illa virtus sibi naturalis non sit.

* Vid. text., Adhuc. Quod virtute.

2. Sed tunc dubium remanet. Quia virtutes et actiones talium imaginum sunt diuturnae. Virtutes autem et actiones quae non sunt alicui naturales, non sunt diuturnae: ut patet in aqua calefacta, quae calefacit, sed non diu remanet calefacta, ut possit calefacere.

Respondetur quod, licet virtutes quae sunt alicui praeter naturam, si ab agentibus particularibus quibus tales virtutes naturaliter conveniunt, in ipso causentur, non sint diuturnae; si tamen ab agente universali, cuiusmodi est caelum, imprimantur, possunt esse diuturnae. Quae enim in inferioribus virtute superiorum fiunt, non sunt simpliciter praeter naturam, licet aliquando sint praeter hanc naturam particularem talis speciei, utpote eius formam specificam non consequentia, ut superius * patuit. Et ideo diuturna esse possunt. Et per consequens per huiusmodi virtutes, inquantum in ipsis virtus caelestis salvatur, ad aliquos effectus praedictae imagines efficaciam habent.

* Cap. C.

Potest etiam dici quod virtus caelestis quae in istis imaginibus continetur, non est perpetuo in hac imaginis materia, sed tantum durat quantum influxus illius caelestis dispositionis ex quo causata est, durat: sicut virtus calefactiva in aqua tantum durat quantum durat in ipsa virtus ignis calefacientis.

X. Ex his sequitur quod, si virtute naturali aliquorum corporum fieri potest ut aliquis ad amorem, odium, concupiscentiam, vel aliquid huiusmodi, ex corporali quapiam transmutatione concitetur, aut etiam in amentiam cadat; quod non est inconveniens dicere per praedictas imagines simile virtute caeli fieri posse. Et eadem ratione, si potest homo virtute naturali aliquorum corporum ab huiusmodi passionibus per corporis transmutationem liberari, non inconvenit dicere idem per huiusmodi imagines virtute caeli posse fieri.

In hoc tamen advertendum est quod, cum corpus non agat nisi per contactum eius in quod immediate agit, fatuum est dicere quod ex virtute imaginis ad ignem positae possit mulier aliqua in alia domo existens desiccari et torqueri. Oportet enim, si qua virtus ad aliquam corporis transmutationem virtute caeli imagini adest, ut ipsa imago contactu quodam, sive mediato sive immediato, corpus alterandum tangat: non enim magnes attrahit ad se ferrum nisi sit in tanta propinquitate quod ipsum ferrum aut per se immediate tangat, aut per aerem in quo eius virtus recipiatur.

Haec autem dixerim de imaginibus, salvo semper meliori iudicio, cui me et in hoc et in aliis libenter submitto.

Attendendum autem quod hoc ultimum dictum * apposuit Sanctus Thomas pro solutione rationis qua a signo opposita opinio arguebat *. Cum enim arguebatur opera magorum virtute corporum caelestium fieri, hoc videlicet signo, quod *a magis stellarum certus situs consideratur, et corporalium rerum adhibentur auxilia:* respondetur quod hoc ideo fit quia ad aliquos magorum effectus et corpora caelestia et alia corpora operantur. Praeter hos tamen effectus, alia opera per magos fiunt ad quae virtus corporea non se extendit, ut in rationibus patuit. Et ideo oportet ea in aliquem intellectum referre.

* Num. VI, 4 fin., Notat. ult.

* Vid. capituli initium.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINTUM

A 75 r a 9.

UNDE MAGORUM OPERATIONES EFFICACIAM HABEANT.

Investigandum autem reliquitur unde artes magicae efficaciam habeant. Quod quidem facile perpendi potest si modus operationis earum attendatur.

In suis enim operationibus utuntur vocibus quibusdam significativis ad determinatos effectus producendos. Vox autem, inquantum est significativa, non habet virtutem nisi ex aliquo intellectu: vel ex intellectu proferentis; vel ex intellectu eius ad quem profertur. Ex proferentis quidem intellectu, sicut si aliquis intellectus sit tantae virtutis quod sua conceptione res possit causare, quam quidem conceptionem vocis officio producendis effectibus quodammodo praesentat. Ex intellectu autem eius ad quem sermo dirigitur, sicut cum per significationem vocis in intellectu receptam, audiens inducitur ad aliquid faciendum. Non autem potest dici quod voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habeant ex intellectu proferentis. Cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis invenitur quod eius cognitio ex rebus causatur, magis quam sua conceptione res causare possit. Si igitur sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res possint transmutare propria virtute, erunt alterius speciei, et dicentur aequivoce homines.

Amplius. Virtus faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum cognitio aliquid faciendi. Per disciplinam autem aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant. Non igitur est in eis ad huiusmodi effectus producendos virtus aliqua, sed cognitio sola.

Si quis autem dicat quod huiusmodi homines sua nativitate, ex virtute stellarum, sortiuntur prae ceteris virtutem praedictam, ita quod, quantumcumque alii instruantur, qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: – primo quidem dicendum est quod corpora caelestia super intellectum imprimere non possunt, ut supra* ostensum est. Non igitur ex virtute stellarum sortiri potest intellectus alicuius hanc virtutem quod repraesentatio suae conceptionis per vocem sit alicuius effectiva.

* Cap. LXXXIV.

Si autem dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora caelestia imprimere, cum eius operatio sit per organum corporale: – hoc non potest esse quantum ad omnes effectus qui per huiusmodi artes fiunt. Ostensum est enim quod non possunt omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci*. Ergo neque ex virtute stellarum aliquis sortiri potest hanc virtutem ut eosdem effectus producat.

* Cap. praec.

Relinquitur igitur quod effectus huiusmodi compleantur per aliquem intellectum ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Huius autem signum est: nam huiusmodi significativae voces quibus magi utuntur, *invocationes* sunt, *supplicationes, adiurationes,* aut etiam *imperia,* quasi ad alterum colloquentis.

Item. In observationibus huius artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Figura autem nullius actionis principium est neque passionis: alias, mathematica corpora essent activa et passiva. Non ergo potest per figuras determinatas disponi materia ad aliquem effectum naturalem suscipiendum. Non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus. Relinquitur ergo quod utantur eis solum quasi signis: non enim est aliquid tertium dare. Signis autem non utimur nisi ad alios intelligentes. Habent igitur magicae artes efficaciam ab alio intelligente, ad quem sermo magi dirigitur.

Si quis autem dicat quod figurae aliquae appropriantur aliquibus caelestium corporum; et ita corpora inferiora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum caelestium corporum impressiones suscipiendas: – videtur non rationabiliter dici. Non enim ordinatur aliquod patiens ad suscipiendam impressionem agentis nisi per hoc quod est in potentia. Illa ergo tantum determinant ipsum ad specialem impressionem suscipiendum, per quae in potentia fit quodammodo. Per figuras autem non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam: quia figura abstrahit, secundum suam rationem, ab omni materia et forma sensibili, cum sit quoddam mathematicum. Non ergo per figuras vel characteres determinatur aliquod corpus

2 habeant] habent EP*d*. 5 enim] autem GN. 12 possit] EGN; posset. 16 per significationem] significationem αD, significatione CZ, (per G) perfectionem EG; *scriptor* W *addit* per *supra marginem*. in intellectu] in intellectum FGHNXP*c*, et intellectu C, ad intellectum (recepta) D. 19 habeant GNY*b*; habent. 34 igitur *hic* EGN; *post* est. 37 sua nativitate] sua necessitate EG, a sua nativitate P. 44 potest... hanc] potest quod... habeat GN.

1 etiam EGNPc; *om.* 4 eius] huius *d*, huiusmodi P. 6 enim] autem GN. 7 huiusmodi EGN; *om.* 9 aliquis] ars EGN*b*, artis X. 11 effectus *hic* A *solus*; *post* huiusmodi. 26 utantur *b*; utuntur. 27 non] neque EGN, tertium A *solus*; determinatum. 29 alio X; aliquo EGN, illo *ceteri*. 37 suscipiendam impressionem A *solus*; suscipiendas impressiones. 40 suscipiendum A *solus*; suscipiendam. 46 vel] per BH, et CDFWYPc.

ad suscipiendam aliquam influentiam caelestis corporis.

Praeterea. Figurae aliquae appropriantur corporibus caelestibus ut effectus ipsorum: nam figurae inferiorum corporum causantur a corporibus caelestibus. Praedictae autem artes non utuntur characteribus aut figuris quasi effectibus caelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Appropriatio igitur figurarum ad aliqua caelestia corpora nihil ad propositum facere videtur.

Item. Per figuras non disponitur aliqualiter materia naturalis ad formam, ut ostensum est. Corpora igitur in quibus sunt impressae huiusmodi figurae, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam caelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita, propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem. Patet ergo quod huiusmodi artes figuris utentes ad effectus aliquos producendos, non habent efficaciam ab aliquo agente per naturam, sed ab aliqua intellectuali substantia per intellectum agente.

Hoc etiam demonstrat et ipsum nomen quod talibus figuris imponunt, *characteres* eos dicentes. *Character* enim signum est. In quo datur intelligi quod figuris huiusmodi non utuntur nisi ut signis exhibitis alicui intellectuali naturae.

Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae specificae, potest aliquis dicere quod nihil prohibet quin constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur aliqua virtus ex influentia caelesti, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis. Sed de litteris quibus inscribitur aliquid in imagine, et aliis characteribus, nihil aliud potest dici quam quod signa sunt. Unde non habent ordinem nisi ad aliquem intellectum. – Quod etiam ostenditur per sacrificia, prostrationes, et alia huiusmodi quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae exhibitae alicui intellectuali naturae.

---

4 ipsorum WZ; ipsarum. 5 corporum EGN; *om.* 12 aliqualiter *om* Z, aliqua P*d.* 15 recipiendam] suscipiendum pF, recipiendum *b.*
3 agente DW*b*P*c*; agentem. 6 intelligi *om* EGN. 17 et NXsE; in EG*b*, vel *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod magorum opera corporum caelestium virtute fieri non possunt, vult deinceps vestigare unde magicae artes efficaciam habeant *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Et ponit hanc conclusionem: *Artes magicae ab aliqua intellectuali natura habent efficaciam.*

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod ab intellectuali substantia efficaciam habent; secundo, ostendit quod talis substantia intellectualis non est bona, capite sequenti.

2. Quantum ad primum, probat propositum praemittendo duo. Primum est. Magi in suis operationibus utuntur quibusdam vocibus significativis ad determinatos effectus producendos.

Secundum est, quod vox, inquantum significativa, non habet virtutem nisi aut ex intellectu proferentis, si aliquis intellectus sit tantae virtutis quod sua conceptione res causare possit, quam vocis officio producendis effectibus quodammodo praesentat; aut ex intellectu eius ad quem sermo dirigitur, cum per significationem vocis in intellectum * receptam, ad aliquid faciendum inducitur.

* Vid. text. et var.

3. *Tunc sic arguit* *. Aut voces illae significativae a magis prolatae efficaciam habent ex intellectu proferentis: aut ex intellectu eius ad quem sermo proferentis huiusmodi voces dirigitur. Non primum. Ergo secundum.

* Vid. num. III.

Probatur minor dupliciter. Primo quia, si sint aliqui homines qui verbis conceptionem sui intellectus exprimentibus res propria virtute transmutare possint, erunt alterius speciei ab aliis hominibus, et aequivoce dicentur homines: cum enim virtus essentiam consequatur, virtutis diversitas essentialium principiorum diversitatem ostendit. Intellectus autem communiter hominum huius dispositionis invenitur, quod eius cognitio ex rebus causatur, magis quam sua conceptione res causare possit.

Secundo, quia per disciplinam aliqui acquirunt quod huiusmodi operationes magicas efficiant. Virtus autem faciendi non acquiritur per disciplinam, sed solum faciendi cognitio.

4. Nec potest dici quod huiusmodi homines ex sua nativitate *, virtute stellarum, prae ceteris hanc virtutem sortiantur, ita quod, quantumcumque alii instruantur qui hoc ex nativitate non habent, efficaces in huiusmodi operibus esse non possunt: quia ostensum est supra quod corpora caelestia super intellectum imprimere non possunt.

* Vid. text. et var.

Si dicatur quod etiam imaginatio aliquid in prolatione vocum significativarum operatur, super quam possunt corpora caelestia: – hoc non potest esse quantum ad effectus qui per huiusmodi artes fiunt, cum ostensum sit supra non omnes huiusmodi effectus virtute stellarum produci posse.

Confirmatur haec ratio. Quia voces significativae quibus magi utuntur, *invocationes* sunt, *supplicationes, adiurationes*, aut etiam *imperia*, quasi ad alterum colloquentis.

II. Circa id quod dicitur, *vocem, inquantum significativam, non habere virtutem*, advertendum quod ideo addidit Sanctus Thomas *inquantum significativam*, quia non inconveniret vocem, inquantum est, cum motu aeris interioris et exterioris sonum deferentis, aliquid virtutis habere. Sed inquantum significativa, virtutem non habet: quia significatio, ex parte vocis, nihil aliud est quam habitudo rationis signi ad signatum; constat autem huiusmodi habitudinem virtutem activam non habere.

Circa aliud dictum: quoniam scilicet, *si homines aliqui verbis res propria virtute transmutare possent, essent cum aliis homines aequivoce*, considerandum est quod idcirco addidit Sanctus Thomas *propria virtute*, quia non inconvenit hominem suis verbis aliquid posse transmutare virtute alterius: sicut sacerdos virtute divina verbis consecrationis panem in corpus Christi convertit.

2. Circa id quod dicitur, *virtutem faciendi non acquiri per disciplinam*, dubium occurrit. Ars enim, et quaelibet scientia practica, est forma activa. Forma autem activa rationem virtutis habet. Sed haec per disciplinam acquiruntur. Ergo falsum est virtutem faciendi per disciplinam non acquiri.

Respondetur quod dupliciter accipi potest nomen *virtutis*. Uno modo, ut significat ipsam potentiam activam qua agens agit: sicut calorem dicimus ignis esse virtutem. Alio modo, pro eo quod superadditur potentiae, tanquam eius complementum, per modum formae permanentis: quo modo habitus appetitus dicuntur virtutes morales, et habitus intellectus virtutes intellectuales. Virtus ergo hoc loco non accipitur secundo modo, secundum quem modum

ars et scientia practica potest virtus nuncupari, sed primo modo: nam, ut inquit Sanctus Thomas inferius, libro IV, cap. LXXVII, *per habitum non datur nobis aliquod posse, sed ut bene aliquid vel male agamus.* Et ad hunc sensum falsum est quod omnis forma quae aliquo modo est operativa, sit virtus.

III. *Secundo principaliter arguitur.* Magi in observationibus huius artis utuntur quibusdam characteribus et figuris determinatis. Et non tanquam quibusdam dispositionibus materiae ad aliquem naturalem effectum. Ergo solum quasi signis. Ergo habent magicae artes efficaciam ab illo intelligente ad quem sermo dirigitur.

Probatur secunda pars antecedentis. Quia figura nullius actionis aut passionis est principium: alias mathematica corpora essent activa et passiva. – Consequentia vero prima probatur. Quia non est aliud determinatum * dare. – Secunda vero probatur: quia signis non utimur nisi ad alios intelligentes.

* Vid. text. et var.

2. Si quis diceret quod, quia aliquae figurae appropriantur aliquibus caelestium corporum, ideo inferiora corpora determinantur per aliquas figuras ad aliquorum corporum caelestium impressiones suscipiendas, tanquam scilicet similes habentia figuras, et illis appropriatas: – hoc non videtur rationabiliter dici. Primo, quia per figuras non disponitur materia ut sit in potentia ad aliquam formam: cum figura, secundum suam rationem, tanquam quoddam mathematicum, abstrahat ab omni materia et forma sensibili; illa vero tantum determinent patiens ad specialem impressionem suscipiendam, per quae in potentia fit quodammodo; cum non ordinetur patiens ad suscipiendas impressiones agentis nisi per hoc quod est in potentia.

Secundo, quia aliquae figurae appropriantur corporibus caelestibus ut effectus ipsarum: cum in istis inferioribus ab ipsis causentur. Praedictae autem artes non utuntur characteribus et signis quasi effectibus caelestium corporum, sed sunt effectus hominis operantis per artem. Et sic appropriatio figurarum nihil ad propositum facere videtur.

Tertio, quia corpora in quibus sunt impressae huiusmodi figurae, sunt eiusdem habilitatis ad recipiendam influentiam caelestem cum aliis corporibus eiusdem speciei: cum per figuram non disponatur aliqua materia naturalis ad formam. Quod autem aliquid agat in unum eorum quae sunt aequaliter disposita propter aliquid sibi appropriatum ibi inventum, et non in aliud, non est operantis per necessitatem naturae, sed per electionem.

Confirmatur propositum ex ipso nomine talibus figuris imposito: dum scilicet eas *characteres* dicunt. Nam, cum character signum sit, – idest, quod graece dicitur *character*, latine *signum* dicatur – datur intelligi quod illis non utuntur nisi ut signis alicui naturae intellectuali exhibitis.

3. Posset autem aliquis ad praedicta dicere quod constitutionem figurae, quae dat speciem imagini, consequatur, ex aliqua influentia caelesti, aliqua virtus, non secundum quod figura est, sed secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis *.

* Cf. num. VII.

Sed tamen de litteris inscriptis, vel aliis characteribus, non potest dici nisi quod signa sint.

Confirmatur per sacrificia et prostrationes quibus utuntur, quae non possunt esse nisi signa reverentiae alicui intellectuali naturae exhibitae.

IV. Circa fundamentum principale huius rationis, scilicet, *Figura nullius actionis principium est, neque passionis*, dubium occurrit ex duplici capite.

Primo, quia figura videtur adiuvare ad motum, aut etiam ipsum impedire. Nam corpora lata tardius descendunt, acuta autem velocius.

Secundo, quia anima non causatur in materia nisi organizata, determinatam figuram habente. Hoc autem non esset nisi figura esset materiae dispositio. Ergo etc.

2. Circa etiam fundamenti probationem: quia videlicet *corpora mathematica non sunt activa et passiva;* et quia *mathematica abstrahunt a materia et forma sensibili,* dubitatur. Posset enim aliquis dicere, ad intentionem Alberti in secundo libro *Mineralium* *, et antiquorum magorum, quod, licet mathematica secundum rationem abstrahant a materia et forma sensibili, non abstrahunt tamen ab istis secundum esse. Et ideo, licet, ut in abstractione mathematica considerantur, non sint principia actionis aut passionis; secundum tamen quod sunt in materia sensibili secundum suum esse, sunt et actionis et passionis principia; sic enim sunt quodammodo naturalia.

* Lib. II, tract. III, cap. III.

Item, quantitas mathematicum quiddam est. Et tamen, ut dicitur Tertia, q. LXXVII, a. 2, *ipsa est prima dispositio materiae.* Ergo non repugnat mathematicis esse materiae dispositionem.

V. Ad huius evidentiam, considerandum est quod figura proprie accepta, de qua est hic sermo, nihil aliud est, ut habetur ex Sancto Thoma Tertio, d. XVI, q. II, a. 1, ad 1, quam *qualitas ex terminatione quantitatis resultans.* Et ideo, sicut quantitas est mathematicum quiddam, ita et figura. Mathematica autem abstrahunt a materia sensibili secundum suam rationem, licet sint in tali materia secundum esse. Et ideo secundum rationem abstrahunt ab actione et passione, quae non fiunt nisi ratione materiae aut formae sensibilis: omne enim agens corporeum agit in alterum per aliquam sensibilem formam et materialem; et omne quod patitur, per sensibilem materiam patitur, cui convenit alterari. Figura ergo, veluti quoddam mathematicum existens, cum a forma et materia sensibili secundum suam rationem abstrahat, non potest esse id quo agens agit tanquam principio activo: neque potest esse id quo patiens patitur et alteratur tanquam principio passivo, per quod scilicet subiectum sit alicuius formae receptivum. Et sic dicitur quod neque actionis neque passionis principium esse potest.

2. Cum autem contra arguitur primo, quia videtur figura adiuvare ad motum, aut etiam ipsum impedire: – dicitur quod hoc non est quia ipsa figura sit principium quo movens movet, aut motum movetur: sed quia secundum diversitatem figurarum fit diversa applicatio moventis ad motum; secundum autem diversam applicationem moventis et moti, virtus moventis magis aut minus penetrat id quod movetur, et sic velociorem aut tardiorem motum causat. Unde IV *Caeli*, text. 44 et 45 *, ponit Aristoteles, et Commentator, *corpora gravia acutae figurae esse divisiva continuorum cito, non autem corpora lata.*

* Didot cap. VI, 3 sqq.

Cum arguitur secundo, quod anima non introducitur nisi in materia organizata et debite figurata: – dicitur quod hoc non est quia figura sit dispositio materiae per quam sit animae susceptiva: sed quia anima talem materiae dispositionem requirit, ad quam talis figura consequitur. Nam diversas formas materiales diversae figurae consequuntur: propter quod figura est maximum indicium speciei in aliquo per se uno.

3. Cum etiam ratio Sancti Thomae impugnatur quia, licet mathematica abstrahant a materia sensibili secundum rationem, non tamen abstrahunt secundum esse: – dicitur quod ad hoc ut aliquid sit principium quo agens materiale agat naturalem effectum, aut quo patiens patiatur, non sufficit ut habeat esse in materia sensibili, sed etiam requiritur ut in sua ratione materiam sensibilem includat. Cum enim id quod agit, sit ipsum compositum ex materia et forma, et sit aliquod sensibile; necesse est ut principium quo naturaliter agit, ad materiam sensibilem secundum se ordinem et dependentiam habeat. Similiter oportet ut dispositio materiae naturalis ad suscipiendam aliquam formam, ad ipsam materiam secundum suam naturam habeat ordinem et dependentiam, sicut et forma ad quam disponit, ordinem et dependentiam ad materiam habet. Quod autem ordinem et dependentiam secundum propriam naturam habet ad materiam, sine materia intelligi aut definiri non potest. Idcirco necesse est ut principium agendi aut patiendi naturaliter in sua ratione materiam includat, sitque de genere naturalium, non autem de genere mathematicorum.

Cum ultimo loco inducitur auctoritas Sancti Thomae dicentis quod quantitas est prima dispositio materiae: – dicitur quod dispositio materiae dupliciter accipi potest: uno modo, pro eo quo materia praeparatur ad alicuius formae susceptionem, et fit ad eam in potentia; alio modo,

pro omni accidente materiae inhaerente. Quantitas ergo est prima materiae dispositio secundo modo: inquantum est primum accidens inhaerens materiae, *et omnia alia accidentia ad materiam mediante quantitate referuntur,* ut dicitur loco praeallegato. Non est autem dispositio primo modo: nisi forte dicatur dispositio *sine qua non.* Ideo quod adducitur non est contra propositum.

VI. Circa id quod videtur velle Sanctus Thomas, *figuras,* scilicet quae sunt in huiusmodi imaginibus, *non esse effectum corporum caelestium* *, dubitatur. Quia huiusmodi figurae per motum fiunt. Omne autem quod fit per motum, a corpore caelesti dependere videtur. Ergo etc.

* Text., *Praeterea. Figurae.*

Ad huius evidentiam, considerandum est quod aliter loquendum est de figuris naturalibus rerum corporalium: et aliter de figuris quae per artem fiunt. Cum enim caelum sit agens naturale, et sit causa omnis formae naturalis, oportet figuras naturaliter ad formas aliquas substantiales consequentes, in caelum sicut in causam universalem omnium inferiorum corporalium referri. Figurae autem per artem introductae non consequuntur formam naturalem substantiae, sed fiunt ad similitudinem conceptionis quae est in mente artificis, et secundum ipsius artificis arbitrium. Ideo virtus corporis caelestis, quae se ad formas dumtaxat naturales extendit, non se extendit ad huiusmodi artificiales figuras.

Ad id ergo quod in oppositum arguitur, potest primo dici quod, licet huiusmodi figurae per motum fiant, non tamen fiunt per motum naturalem, sed per motum voluntarium ab artifice provenientem. Soli autem motus naturales a primo motu dependent, non autem voluntarii: ut est de mente Sancti Thomae in Qu. XVI *de Malo,* a. 10, ad 5.

Posset secundo dici quod caelum est causa omnis effectus provenientis ex motu, si ipsum motum naturaliter consequatur: non autem si consequatur motum solum ex intellectus et voluntatis dispositione, ut figura artificialis motum consequitur.

2. Nec valet quod dicunt antiqui magi, referente Alberto, loco praeallegato. Dicunt enim quod omnia artificialia, inquantum huiusmodi, a virtutibus caelestibus proveniunt: *quia natura, quae a virtute caelesti movetur, est principium artis, dum voluntas, nisi renitatur, trahitur a natura.* Ut in pueris apparet, *qui praeostendunt in se habilitates ad unam artem vel aliam: in qua si exercitentur, perfecti fiunt; si autem reluctentur et alias exerceant, nunquam, propter naturae ad illam artem ineptiam, perfectionem consequuntur.*

Ad hoc enim dicitur primo quod, si ista ratio aliquid probat, hoc tantum probat, quod figurae ad quas faciendas aliqui a natura inclinantur, aliquo modo a corporibus caelestibus procedunt. Sed hoc proposito non obstat. Quia figurae magorum non tantum fiunt ab habentibus naturalem inclinationem ad eas faciendas, sed etiam ab iis qui naturalem hanc inclinationem non habent. Unde per hanc rationem non potest universaliter concludi quod figurae huiusmodi virtute caelesti fiant.

Dicitur secundo. Admisso quod omnes facientes praedictas imagines ad illam artem naturalem haberent inclinationem, non sequitur ea quae per artes magicas fiunt, virtute caelesti fieri. Inclinantur enim aliqui ad aliquam artem a natura inquantum ex corporis et virium interiorum dispositione sunt ad acquisitionem illius artis idonei: sed postquam acquisierint artem, non operantur per ipsam ut ipsa a corpore caelesti movetur, sed ut ea pro suo arbitrio magus utitur, et prout in mente sua disponit. Unde non est necesse quod figura per artem producta sit virtutis caelestis effectus. Non enim effectus inferioris causae refertur in superiorem nisi illum inferior causa producat ut a superiori movetur.

VII. Circa introductionem ultimae responsionis quae per magos dari posset*, dubitatur. Quia Sanctus Thomas, II^a^ II^ae^, q. XCVI *, tenet quod *artificialia nullam virtutem sortiuntur ex corporibus caelestibus.* Huic autem videtur repugnare quod *constitutionem figurae consequatur aliqua virtus secundum quod causat speciem artificiati.*

* Text., *Quia vero.* - Num. III. 3.
* Art. 2, ad 2.

Sed advertendum quod dupliciter possumus hanc responsionem interpretari. Primo quidem, tanquam Sanctus Thomas eam veluti veram de figura acceptet, non autem de litteris et characteribus. Sed tunc intelligenda est conformiter ad superius dicta in praecedenti capite *: non quidem quod figuratum, inquantum artificiale est, aliquam virtutem sortiatur ex stellis, cum oppositum huius dictum sit de mente ipsius Sancti Thomae II^a^ II^ae^; sed quod ipsum artificiatum, ratione transmutationis et alterationis factae circa materiam in constitutione figurae sub certa constellatione, aliquam virtutem sortiri potest ex stellis. Et hac ratione potest dici aliquo modo quod constitutionem figurae, inquantum figura est forma artificiati quae illius speciem constituit, aliqua virtus consequitur: non ratione scilicet figurae inquantum huiusmodi, sed ratione subiecti alterati et constituti per ipsam in specie artificiati. Unde non inquit Sanctus Thomas absolute quod constitutionem figurae consequitur virtus ex influentia caeli: sed addidit, *secundum quod causat speciem artificiati, quod adipiscitur virtutem ex stellis;* quasi dicat: – Illam constitutionem et fabricationem figurae non consequitur virtus caelestis ut est figurae constitutio: sed ut est cum alteratione et transmutatione materiae naturalis a corpore caelesti, quae in specie artificiati per talem figuram constituitur.

* Comm. n. VII.

Secundo possumus interpretari praedictae responsionis introductionem, quod videlicet non acceptet ipsam Sanctus Thomas tanquam veram, sed admittat tanquam magorum quandam fugam quantum ad figuram, ostendatque, quantum ad litteras et characteres, hanc eos fugam capere non posse. Vult enim dicere: – Licet aliquo modo possint supra dictas rationes magi effugere dicendo quod figuram, inquantum figura est, nulla virtus ex corpore caelesti consequitur, ipsam tamen, inquantum speciem artificiati causat, aliqua virtus consequi potest: tamen non possunt praedictas rationes effugere quantum ad litteras quas imaginibus inscribunt, et quantum ad characteres. Constat enim ista artificiatis imaginibus speciem non dare.

CAPITULUM CENTESIMUM SEXTUM

A 75 v b 8.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS QUAE PRAESTAT EFFICACIAM MAGICIS OPERIBUS, NON EST BONA SECUNDUM VIRTUTEM.

Est autem ulterius inquirendum quae sit haec intellectualis natura, cuius virtute tales operationes fiunt.

Et primo quidem apparet quod non sit bona et laudabilis. Praestare enim patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi. Hoc autem fit in huiusmodi artibus: fiunt enim plerumque ad adulteria, furta, homicidia, et alia huiusmodi maleficia procuranda; unde utentes his artibus *malefici* vocantur. Non est ergo bene disposita secundum virtutem intellectualis natura cuius auxilio huiusmodi artes innituntur.

Item. Non est intellectus bene dispositi secundum virtutem familiarem esse, et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris. Huiusmodi autem artibus utuntur plerumque homines scelerati. Non igitur intellectualis natura cuius auxilio hae artes efficaciam habent, est bene disposita secundum virtutem.

Adhuc. Intellectus bene dispositi est reducere homines in ea quae sunt hominum propria bona, quae sunt bona rationis. Abducere igitur ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi. Per huiusmodi autem artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes: sed in quibusdam minimis, sicut in inventione furtorum et deprehensione latronum, et his similibus. Non igitur substantiae intellectivae quarum auxilio hae artes utuntur, sunt bene dispositae secundum virtutem.

Amplius. In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur, et irrationabilitas: requirunt enim huiusmodi artes hominem re venerea non attrectatum, cum tamen plerumque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. In operatione autem intellectus bene dispositi nihil irrationabile et sibi diversum apparet. Non igitur huiusmodi artes utuntur patrocinio intellectus bene dispositi secundum virtutem.

Praeterea. Non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum. Hoc autem fit in istis artibus: nam aliqui in executione earum leguntur innocentes pueros occidisse. Non igitur sunt boni intellectus quorum auxilio ista fiunt.

Item. Bonum proprium intellectus est veritas. Cum igitur boni sit bonum adducere, cuiuslibet intellectus bene dispositi esse videtur alios perducere ad veritatem. In operationibus autem magorum pleraque fiunt quibus ludificentur homines et decipiantur. Intellectus igitur cuius auxilio utuntur, non est bene dispositus secundum morem.

Adhuc. Intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis. Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur: comminantur enim quaedam impossibilia, sicut quod, nisi ille qui invocatur opem ferat, invocans caelum comminuet, aut sidera deponet; ut narrat Porphyrius in *Epistola ad Anebontem**. Illae igitur intellectuales substantiae quibus adiuvantibus operationes magorum perficiuntur, non videntur bene dispositae secundum intellectum.

* Apud Aug., X *de Civ. Dei*, cap. XI. - Vide ipsam *Epistolam* praefixam libro Jamblichi, *de Myst.*, Oxon. 1678.

Amplius. Non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior: aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur. Magi autem invocant eos quorum auxilio utuntur suppliciter, quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Nullo igitur modo videntur bene dispositi secundum intellectum.

Per haec autem excluditur gentilium error, qui huiusmodi operationes diis attribuebant.

---

5 enim] autem αWZ. 8 in] et *d*, ex P. plerumque EGNP*c*; plurima αDY*b*, plurimum X, plura ZsG, multa W. ad adulteria sW *a scriptore*; adulteria. 9 et alia... procuranda] et ad alia... procuranda Y, et alia... procurantur GsE*b*P*c*; *cf. var. praeced.* 16 et non] non NP. 18 Non... est bene A *solus*; non est... bene. 23 quae A *solus*; quidem *addunt.* Abducere] Adducere GN. 29 et A *solus*; et in. 35 re venerea non attrectatum] rem veneream E, re venerea GN. 38 operatione] operationibus EGN.

1 irrationabile] irrationale BEHWXP. 7 earum (*ex* harum) A *solus*; harum. 13 operationibus G; operibus. 14 pleraque A *solus*; plerumque. 17 allicitur] elicitur GN. 19 Magi... mendaciis *hom om* EGN. 25 Anebontem EFGN*c*; anebriotem HWZP*d*, enebriotem C, nebriotem D, anabroitem Y, anebiotem *b*. 27 videntur] esse *addunt* P*c*. 36 videntur A *solus*; esse *addunt.* 37 Per haec A *solus*; Per hoc. gentilium *post* error EY*b*P*c*, error eorum D.

Commentaria Ferrariensis

Viso quod opera magorum a substantia intellectuali efficaciam habent, vult consequenter ostendere Sanctus Thomas quod talis substantia non est bona nec laudabilis *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit quod *huiusmodi substantia non est bona et laudabilis;* secundo, de eius malitia inquirit, capite sequenti.

Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Ex magicis artibus praestatur patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti, furtis scilicet, adulteriis, et huiusmodi maleficiis: unde et iis utentes artibus *malefici* vocantur. Ergo intellectualis natura non est bene disposita secundum virtutem, cuius auxilio magicae artes utuntur. – Probatur conse-

quentia. Quia praestare patrocinium aliquibus quae sunt contraria virtuti, non est alicuius intellectus bene dispositi.

II. *Secundo.* Huiusmodi artibus utuntur plerumque homines scelerati. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia non est intellectus bene dispositi secundum virtutem familiarem esse et patrocinium exhibere sceleratis, et non quibuslibet optimis viris.

Si diceretur, de mente Theophrasti *, ad praedictas rationes, quod substantia intellectualis praestans efficaciam magicis operibus non est per se mala, sed tantum per accidens, inquantum a magis trahitur ad usum malorum: sicut et virtus alicuius herbae bona est, tamen efficitur mala alicui inquantum perversi medici eis male utuntur: – patet hoc nihil esse. Quia substantia intellectualis huiusmodi voluntarie ad opera magorum concurrit, et non trahitur ab ipsis ad malum usum, quemadmodum inanimata. Et ideo, si ad opera mala concurrat, hoc non est nisi ex eius mala dispositione.

* Theophrastus Paracelsus?

III. *Tertio.* Per huiusmodi artes non adipiscuntur homines aliquem profectum in bonis rationis, quae sunt scientiae et virtutes, sed in quibusdam minimis, ut est inventio furtorum, et latronum deprehensio, et huiusmodi. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum intellectus bene dispositi sit reducere homines in bona rationis, quae sunt hominum propria bona, abducere ab istis, pertrahendo ad aliqua minima bona, est intellectus indecenter dispositi.

Advertendum quod, licet per magicas artes aliquando accipiantur aliqua documenta scientiarum, pro maiori tamen parte exercentur ad aliqua minima. Ideo, cum inquit Sanctus Thomas quod per huiusmodi artes non adipiscuntur homines profectum in bonis rationis, intelligitur pro maiori parte.

Vel intelligendum est de profectu in bonis rationis quoad iudicium de agendis, et quoad operationes virtutum: non autem quoad cognitionem speculativam tantum. Videmus enim homines qui huiusmodi artibus utuntur, per eas non proficere in actibus virtutum, quae sunt rationis bona, sed magis ad vitia trahi, et a vero rationis iudicio abhorrere.

IV. *Quarto.* In operationibus praedictarum artium illusio quaedam videtur, et irrationabilitas. Requirunt enim hominem re venerea non attrectatum: cùm tamen quandoque adhibeantur ad illicitos concubitus conciliandos. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in operatione intellectus bene dispositi nihil irrationabile et sibi diversum apparet.

Quinto. Aliqui in executione harum artium leguntur innocentes pueros occidisse. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia non est bene dispositus secundum intellectum qui per aliqua scelera commissa provocatur ad auxilium alicui ferendum.

Advertendum quod *intellectus* nomine in praemissis rationibus non accipit Sanctus Thomas potentiam intellectivam praecise sumptam, sed *naturam intellectualem*. Quae dicitur bene disposita secundum virtutem et secundum morem, quando secundum regulas rationis et intellectus in suas operationes dirigitur: male autem, quando non secundum huiusmodi regulas operatur. Quia ergo verum iudicium intellectus habet ut non feratur auxilium iis qui ad aliquod suum commodum assequendum gravia committunt scelera; immo, ut repellantur et impediantur: ideo non est illa substantia intellectualis bene disposita quae huiusmodi hominibus auxilium praebet.

V. *Sexto.* In operibus magorum fiunt aliqua quibus ludificentur homines et decipiantur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum bonum proprium intellectus sit veritas; et boni sit bonum adducere: intellectus bene dispositi videtur esse alios perducere ad veritatem.

Septimo. Magi in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis, quibus alliciant eos quorum auxilio utuntur: ut quod, nisi invocatus opem ferat, invocans caelum comminuet, aut sidera deponet, ut Porphyrius, in *Epistola ad Anebriotem* *, narrat. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia intellectus bene dispositus veritate allicitur, in qua delectatur, non autem mendaciis.

* Cf. text. et var.

Octavo. Magi invocant eas substantias suppliciter, quasi superiores: cum autem advenerint, imperant eis quasi inferioribus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia non videtur esse habentis intellectum bene dispositum ut, si sit superior, imperanti sibi subdatur sicut inferior: aut, si sit inferior, ut sibi ab eo quasi superiori supplicari patiatur.

Advertendum quod licet, *Matth.* III, ponat Glossa* unum gradum humilitatis, ***in quo est omnis iustitia, subesse,*** scilicet *minori;* non est tamen humilitatis gradus subesse inferiori arroganti sibi imperium supra superiorem, et illi obedire. Immo, esset contra rationem; et contra ordinem institutum a Deo, qui inferiora per superiora gubernat*. Ideo bene hic dicitur quod non est intellectus bene dispositi, si sit superior, ut subdatur imperanti sibi sicut inferior.

* Marginal., ad cap. V, 15.

* Supra cap. LXXVIII.

Ultimo inquit Sanctus Thomas quod per hoc error gentilium excluditur, huiusmodi operationes diis attribuentium.

CAPITULUM CENTESIMUM SEPTIMUM

A 76 a 19.

QUOD SUBSTANTIA INTELLECTUALIS CUIUS AUXILIO MAGICAE ARTES UTUNTUR, NON EST MALA SECUNDUM SUAM NATURAM.

Non est autem possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intelligentibus quarum auxilio magicae artes operantur.

In illud enim in quod aliquid tendit secundum suam naturam, non tendit per accidens, sed per se: sicut grave deorsum. Sed si huiusmodi intellectuales substantiae sint secundum suam naturam malae, naturaliter in malum tendent. Non igitur per accidens, sed per se tendent ad malum. Hoc autem est impossibile: ostensum est enim supra* quod omnia per se tendunt ad bonum, et nihil tendit ad malum nisi per accidens. Non igitur huiusmodi intellectuales substantiae sunt secundum suam naturam malae.

* Cap. III sqq.

2 intelligentibus EX; intellectualibus. quarum GWP*c*; quorum. 7 intellectuales *hic* A *solus; post* substantiae. sint DEGNX*b*; *om* αZ, sunt W, essent *aute* malae YP*c*.

1 tendent] tenderent EFYP*c*, tendunt Z*b*. Non igitur... ad malum *om* EGN. 2 tendent A *solus*; tendunt. 3 ostensum est] ostensum *casu* A.

Adhuc. Quicquid est in rebus, oportet quod vel causa vel causatum sit: alioquin ad alia ordinem non haberet. Aut igitur huiusmodi substantiae sunt causae tantum, aut etiam causata. Si autem causae; malum autem non potest esse causa alicuius nisi per accidens, ut supra* ostensum est; omne autem quod est per accidens, oportet reduci ad id quod est per se*: oportet quod in eis sit aliquid prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est eius natura et essentia. Non igitur secundum suam naturam sunt malae huiusmodi substantiae.

Idem etiam sequitur si sunt causata. Nam nullum agens agit nisi intendens ad bonum. Malum ergo non potest esse effectus alicuius causae nisi per accidens. Quod autem causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam: cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Non est igitur possibile quod huiusmodi substantiae sint malae secundum suam naturam.

Amplius. Unumquodque entium habet proprium esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum huiusmodi, est bonum: cuius signum est quod *omnia esse appetunt**. Si igitur huiusmodi substantiae secundum suam naturam essent malae, nullum esse haberent.

Item. Ostensum est supra* quod nihil potest esse quin a primo ente esse habeat; et quod primum ens est summum bonum*. Cum autem *omne agens,* inquantum huiusmodi, *agat sibi simile**, oportet quod ea quae a primo ente sunt, bona sint. Praedictae igitur substantiae, secundum quod sunt et naturam aliquam habent, non possunt esse malae.

Adhuc. Impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni: cum enim idem sit appetibile et bonum, si aliquid esset omnino expers boni, nihil haberet in se appetibile; unicuique autem est appetibile suum esse. Oportet igitur quod, si aliquid secundum suam naturam dicatur malum, quod hoc non sit quasi simpliciter malum, sed quia est malum huic, vel quantum ad hoc: sicut venenum non est simpliciter malum, sed huic, cui est nocivum; unde quod est uni venenum, est alteri cibus. Hoc autem contingit ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius: sicut calor, qui est bonum ignis, est contrarium frigori, quod est bonum aquae, et destruit ipsum. Illud igitur quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, impossibile est quod neque secundum hunc modum possit naturaliter dici malum. Tale autem est omnis intellectus: nam eius bonum est in propria operatione, quae est universalium, et eorum quae sunt simpliciter. Non est igitur possibile quod aliquis intellectus sit secundum suam naturam malus, non solum simpliciter, sed nec secundum quid.

Item. In unoquoque habente intellectum, naturali ordine intellectus movet appetitum: proprium enim obiectum voluntatis est bonum intellectum. Bonum autem voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem, quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali igitur ordine substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod illae substantiae intellectuales quarum auxilio magicae artes utuntur, sint naturaliter malae.

Praeterea. Cum voluntas tendat in bonum intellectum naturaliter, sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua intellectualis substantia malam secundum naturam habeat voluntatem, nisi intellectus eius naturaliter erret circa iudicium boni. Nullus autem intellectus talis potest esse: falsa enim iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam; nam bonum intellectus, et eius finis naturalis est cognitio veritatis. Impossibile est igitur quod aliquis intellectus sit qui naturaliter in iudicio veri decipiatur. Neque igitur possibile est quod sit aliqua substantia intellectualis habens naturaliter malam voluntatem.

Adhuc. Nulla potentia cognoscitiva deficit a cognitione sui obiecti nisi propter aliquem defectum aut corruptionem suam, cum secundum propriam rationem ad cognitionem talis obiecti ordinetur: sicut visus non deficit a cognitione coloris nisi aliqua corruptione circa ipsum existente. Omnis autem defectus et corruptio est praeter naturam: quia natura intendit esse et perfectionem rei. Impossibile est igitur quod sit aliqua virtus cognoscitiva quae naturaliter deficiat a recto iudicio sui obiecti. Proprium autem obiectum intellectus est verum. Impossibile est igitur quod sit aliquis intellectus naturaliter circa cognitionem veri oberrans. Neque igitur voluntas aliqua naturaliter potest a bono deficere.

Hoc etiam auctoritate Scripturae firmatur. Dicitur enim I *Tim.*, IV 4: *Omnis creatura Dei bona.* Et *Gen.* 1 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Per haec autem excluditur error Manichaeorum ponentium huiusmodi substantias intellectuales, quas *daemones* consueto nomine dicimus vel *diabolos,* esse naturaliter malas*.

* Cap. XIV.
* II *Phys.*, VI, 10; s. Th. l. 10.
* IX *Eth.*, VII, 4; IX, 7. - s. Th. l. 7, 11.
* Lib. II, cap. XV.
* Lib. I, cap. XLI.
* I *de Gen. et Corr.*, VII, 6; s. Th. l. 19.
* Aug. *de Haeres.*, XLVI.

---

1 quod vel causa vel A *solus*; vel causa vel quod E, quod causa vel *ceteri.* 3 haberet DWZ*b*; haberent. 4 Si autem causae] Si autem causa GZ, Si causae tantum P. 8 oportet A *solus*; igitur *addunt.* 9 aliquid prius EGY, aliud primum P*cd*, aliud prius P, aliquid primum *ceteri.* 13 si sunt BCEHWX*b*; si sint. 14 intendens] tendens N*b*. 18 modum *om* EGN. 29 esse *post* habeat GN. 36 Adhuc A *solus*; Amplius. 39 esset] esse A *casu.* 41 igitur *om* GN. 42 malum *om* GN. 46 uni A *solus*; alicui D, alii *ceteri.* 48 est *om* α, *post* contrarium Y*b*P*e*. 50 bonum A *solus*; proprium. contrarium Z; contrarius. 54 neque *om* P.

1 omnis *post* intellectus GN. 6 nec *om* N, nec etiam P*c*. 15 quarum W*b*P*c*; quorum. 21 intellectus eius naturaliter A *solus*; naturaliter intellectus. 25 secundum naturam ENXsG*b*; secundum suam naturam. 47 Hoc etiam auctoritate Scripturae firmatur A *solus*; Huic autem (etiam *b*) attestatur Sacra Scriptura EGN*b*, Hoc etiam (autem CZ, autem etiam D) auctoritate Sacrae (Sacrae *om* X) Scripturae confirmatur *ceteri.* 49 Et DEGNsZ*b*; Unde et W, *om* Z, Unde *ceteri.* 51 Per haec A *solus*; Per hoc.

* Apud Aug. - Vide cap. praec., versus fin.

Excluditur etiam opinio quam Porphyrius narrat, in Epistola ad Anebontem*, dicens *quosdam opinari esse quoddam spirituum genus, cui exaudire magos sit proprium, natura fallax, omniforme, simulans deos et daemones et animas defunctorum. Et hoc est quod efficiat haec omnia quae videntur esse vel bona vel prava. Ceterum circa ea quae vere sunt bona, nihil opitulari: immo vero ista nec nosse. Sed et mala conciliare et insimulare, atque impedire nonnunquam virtutis sedulos sectatores, et plenum esse temeritatis et fastus, gaudere nidoribus, adulationibus capi.* Haec quidem Porphyrii verba malitiam daemonum, quorum auxilio artes magicae utuntur, satis aperte declarant. In hoc autem solo reprehensibilia sunt, quod hanc malitiam naturaliter eis dicit inesse.

---

2 Anebontem BFHNW*c*; nebontem CEG, nebriotem D, anebriontem X, anabroitem Y, enebriontem Z, anebiotem *b*, anebriotem P*d*. 4 natura fallax] non fallax αWZ*c*, infallax X. 7 Ceterum EGNY; cetera X, contraque W, ceteraque *ceteri*.

1 conciliare EGNX; consiliare. 2 nonnunquam A *solus*; *om* EGN, et invidere D*b*P, et inviderì *ceteri*. 3 fastus *scribimus cum* DP; faustus A *et ceteri*. 4 nidoribus A *solus*; odoribus.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod substantia intellectualis cuius auxilio magicae artes utuntur, est mala, nunc quomodo mala sit, vult explicare *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod non est mala secundum suam naturam; secundo, ostendit quod est voluntarie mala, capitibus sequentibus.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Non est possibile quod sit naturalis malitia in substantiis intellectualibus quarum auxilio magicae artes utuntur.*

Pro cuius declaratione, notandum est, ex doctrina Sancti Thomae in Qu. *de Malo,* q. xvi, a. 2, quod, cum dupliciter possit intelligi malitiam alicui esse naturalem, scilicet quia vel malum est eius natura, aut aliquid naturae, aut aliquid naturam eius consequens; vel quia est eis naturalis inclinatio ad malum: ad utrumque sensum intelligitur haec conclusio. Et ideo aliquae rationes probant quod tales substantiae non habent naturalem inclinationem ad malum; aliquae vero probant quod non sunt in seipsis malae, tanquam malitia sit ipsorum natura.

II. *Arguit itaque primo sic.* Si naturaliter huiusmodi substantiae in malum tendunt, per se tendunt ad malum. Hoc est impossibile. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod tendit in aliquid secundum suam naturam, in illud tendit per se, non per accidens: sicut grave deorsum. – Falsitas vero consequentis probatur. Quia omnia per se tendunt ad bonum, ad malum vero nihil tendit nisi per accidens.

Ad evidentiam consequentiae, attendendum est, ex doctrina Sancti Thomae I *Poster.*, cap. de *per se* *, quod ista dictio *per se* importat in subiecto habitudinem causae respectu eius quod sibi dicitur convenire per se, ita quod, quando subiectum, vel aliquid eius, est causa eius quod sibi attribuitur, tunc dicitur illud sibi convenire per se. Ex hoc autem constat quod, si aliquid alicui conveniat secundum propriam naturam, ita quod natura sit ratio quod illud sibi conveniat, oportet illud sibi per se, non autem per accidens convenire. Et sic optime sequitur, si substantia intellectualis mala est secundum naturam, ita quod inclinari ad malum inquantum malum sibi ratione propriae naturae conveniat, quod per se tendat ad malum, non autem per accidens.

* Lect. 10; ad cap. iv, 4.

III. *Secundo.* Aut huiusmodi substantiae sunt causae, aut causata: alioquin ad alia ordinem non haberent. Si causae, tunc sic. Malum non est causa alicuius nisi per accidens. Sed quod est per accidens, oportet reduci ad per se. Ergo oportet in eis esse aliud prius quam eorum malitia, per quod sint causae. Primum autem in unoquoque est eius natura et essentia. Ergo etc.

Si sunt causata, tunc sic. Malum non potest esse effectus alicuius causae nisi per accidens: cum omne agens agendo bonum intendat. Sed quod causatur per accidens tantum, non potest esse secundum naturam: cum omnis natura determinatum modum habeat quo procedit in esse. Ergo etc.

2. Circa primam partem huius rationis dubium occurrit. Quia licet omne per accidens reducatur in id quod est per se, non oportet tamen ut illud quod est per se coniungatur ei quod est per accidens in eodem. Nam quod est causa inventionis thesauri per accidens, non est necesse ut sit per se illius causa: sed bene reducitur in aliquam superiorem causam, quae est eius causa per se. Et sic non est necesse, si substantia intellectualis sit alicuius causa per accidens, quod in ipsa sit aliquid per quod sit causa per se.

Respondetur quod, licet respectu unius et eiusdem effectus non oporteat idem esse causam per se et per accidens, oportet tamen ut quod est causa per accidens coniungatur ei quod est causa per se, vel sit idem cum ipso, aut respectu unius aut respectu diversorum. Album enim, quod est causa per accidens domus, coniungitur domificatori, qui est causa per se domus; et fodiens sepulcrum, qui est causa per accidens inventionis thesauri, est causa per se sepulcri. Et ideo, si aliqua substantia aliquid habeat in se, puta malitiam, ex quo habeat ut sit tantum causa per accidens et nullo modo per se; necesse est ut sit aliquid etiam in ipsa per quod possit esse per se causa aut eiusdem aut alterius effectus. Unde non intulit Sanctus Thomas quod oportet in eis esse aliquid prius quam eorum malitia per quod sint *causae mali,* sed absolute, per quod sint *causae.* Obiectio autem procedit de causa per se et per accidens respectu unius et eiusdem effectus dumtaxat.

Vel potest brevius dici quod non est mens Sancti Thomae, ut obiectio supponit, quod est causa per accidens alicuius effectus, esse etiam illius causam per se per aliquam naturam in ipso existentem: sed quod, si aliquid sit causa per accidens alicuius per aliquid in ipso existens, necesse est aliquid aliud in ipso esse per quod conveniat sibi esse causam per se; quia causa per accidens, accidentalitate se tenente ex parte causae, dicitur quae coniungitur causae per se.

IV. *Tertio.* Si huiusmodi substantiae essent malae secundum suam naturam, nullum esse haberent. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia unumquodque entium habet esse secundum modum suae naturae. Esse autem, inquantum huiusmodi, est bonum: unde *omnia ipsum appetunt.* – Adverte quod ista consequentia probatur a destructione consequentis. Valet enim: – Habent aliquod esse. Ergo sunt bonae secundum naturam: quia esse est quoddam bonum, et convenit rei secundum modum suae naturae.

Quarto. Ea quae a primo ente sunt, bona sunt: quia *omne agens agit sibi simile;* primum autem ens est summum bonum. Sed nihil potest esse quin a primo ente habeat esse. Ergo etc.

Quinto *. Aut talis substantia esset simpliciter mala: aut mala huic, et quantum ad hoc; sicut venenum est malum huic, cui est nocivum, cum tamen alteri sit cibus. Non simpliciter. Quia impossibile est aliquid esse quod sit universaliter privatum participatione boni. Cum enim idem sit appetibile et bonum, tale nihil haberet in se ap-

* Vid. num. viii.

petibile. Constat autem quod unicuique appetibile est suum esse. – Non etiam huic. Quia, cum hoc contingat ex eo quod bonum particulare quod est proprium huius, contrarium est bono particulari quod est bonum alterius, sicut calor ignis contrariatur frigori aquae; quod secundum suam naturam ordinatur in bonum, non particulare, sed simpliciter, impossibile est ut etiam secundum hunc modum, possit dici naturaliter malum. Tale autem est omnis intellectus: bonum enim eius est in propria operatione, quae est universalium, et eorum quae sunt simpliciter.

V. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est primo quod, cum *simpliciter* duo habeat significata, significat enim idem quod *absolute et absque additione* *; et idem quod *universaliter:* hoc loco accipitur in secunda significatione, cum dicitur quod *nihil est simpliciter malum.* Sensus enim est quod nihil existens in natura est universaliter et omni ex parte malum. Unde ad hoc insinuandum inquit Sanctus Thomas quod impossibile est aliquid esse quod sit *universaliter privatum participatione boni.* – Similiter sensus est de intellectu, quod non fertur in aliquod particulare bonum, sed in bonum *simpliciter*, idest, *universaliter sumptum.* Unde quod inquit, *et eorum quae sunt simpliciter*, est expositio eius quod dixerat, propriam operationem intellectus esse *universalium.*

* II *Topic.*, XI, 4.

2. Considerandum secundo, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LXIII, a. 4, quod bonum universale a bono particulari differt, quia *bono universali nullum malum coniunctum esse potest.* Cum enim malum dicatur ex privatione alicuius perfectionis, dicere bono universali esse coniunctum aliquod malum, est dicere quod bonum universale aliqua perfectione careat, et sic non erit bonum universale: sive accipiatur bonum universale secundum perfectionem, sive secundum praedicationem. *Bono autem particulari potest aliquod malum coniunctum esse:* quia non inconvenit aliquam rem particularem unam habere perfectionem et alia perfectione carere, *sicut igni coniungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum.* Ex quo sequitur quod, cum omnis natura in bonum aliquo modo tendat, illud quod in bonum universale secundum naturam tendit, nullo modo, nec per se inquam nec per accidens, in malum tendit secundum naturam: cum bono universali nullum malum sit coniunctum. Quod vero secundum naturam tendit in aliquod particulare bonum, potest naturaliter tendere in aliquod malum: per accidens tamen, inquantum videlicet bono ad quod ordinatur, aliquod malum coniungitur. Unde, cum natura intellectualis non in bonum particulare, sed in bonum universale tendat, quod est obiectum suae operationis, sequitur quod nullo modo naturaliter tendat in malum. Ex quo relinquitur, ut infert Sanctus Thomas, quod non est possibile ut aliquis intellectus secundum suam naturam sit malus: non solum simpliciter, tanquam videlicet tendens in universaliter malum, cum nullum existens sit universaliter malum; sed nec etiam secundum quid, tanquam videlicet tendens in aliquod bonum cui coniungatur malum alterius, cum tendat in bonum universale, cui nullum malum coniungi potest; universale enim est obiectum intellectus et voluntatis.

VI. Sed occurrit duplex dubium. Primum est, quia posset aliquis dicere quod, licet bono universali secundum perfectionem, quale est bonum divinum, nullum malum coniunctum esse possit; bono tamen universali secundum praedicationem non inconvenit aliquod malum coniunctum esse, quia huiusmodi universale bonum habet esse in bono particulari, cui aliquod malum coniungi potest. Intellectus autem et voluntas ordinantur in bonum universale secundum praedicationem tanquam in obiectum, non autem in bonum universale secundum perfectionem. Unde ex Sancto Thoma Prima Parte, loco allegato, habetur quod ordinatur in aliquod bonum *secundum communem rationem boni.* Ideo non sequitur, si natura intellectualis ordinatur in bonum universale secundum naturam, quod non ordinetur naturaliter ad aliquod malum, saltem per accidens.

Secundum dubium est, quia dicitur aliquod bonum esse malum aliquo modo etiam inquantum est malum alicui, ut patet hoc loco. Sed Deus est malus damnatis, inquantum eos punit. Ergo Deus est aliquo modo malus. Sed aliquid naturaliter inclinatur in Deum: scilicet substantia intellectualis, quae diligit ipsum naturaliter, ut ostendit Sanctus Thomas Prima, q. LX, a. 5. Et tamen natura intellectualis ordinatur in bonum universaliter. Ergo falsum est quod hic dicitur: illud scilicet quod secundum suam naturam ordinatur in bonum non particulare, sed simpliciter, non posse dici malum etiam secundum quid, inquantum scilicet est malum alicui.

VII. Ad primum horum dicitur quod, licet bono universali ut particularizato in bono hoc, aliquod malum adiungi possit; ipsi tamen absolute, et secundum praecisam rationem universalis boni accepto, nullum malum adiungitur. Quia sicut ratio universalis boni secundum se abstrahit ab omni particulari bono, ita ab omni malo abstrahit quod bonum particulare concomitatur: universali enim nihil, inquantum huiusmodi, sibi contrarium adiungi potest; sicut animali rationali non potest *irrationale* coniungi. Intellectus autem et voluntas feruntur secundum naturam formaliter in ipsum bonum secundum universalem boni rationem, non secundum aliquam particularem rationem. Nam intellectus apprehendit bonum simpliciter et absolute: et voluntas similiter appetit bonum simpliciter et absolute, appetendo naturaliter bonum ut sic, non autem hoc aut illud bonum, nisi materialiter, inquantum videlicet in ipso salvatur ratio boni.

2. Ad secundum dubium dicitur primo, quod loquitur Sanctus Thomas de eo quod est malum alicui ex perfectione suae naturae: quia videlicet eius naturam concomitatur esse alteri nocivum. Quod enim ordinatur naturaliter in bonum cui taliter coniungitur malum, naturaliter inclinatur in illud malum per accidens, sive in malum secundum quid. Et si aliquid ordinatur in bonum cui non conveniat hoc modo ratio mali, non dicitur naturaliter inclinari in malum etiam secundum quid. Modo, dicitur quod esse nocivum damnatis non concomitatur naturam divinam tanquam eius sequens perfectionem, sed Deo convenit ex libera eius voluntate. Ideo ratio non sequitur.

Dicitur secundo, quod loquitur Sanctus Thomas de inclinatione rei in bonum tanquam in per se et proprium obiectum. Quia scilicet, si ratio aliqua mali concomitatur tale bonum, dicitur res naturaliter inclinari in malum secundum quid: si autem nulla ratio mali illi bono iungatur, non dicitur etiam secundum quid inclinari naturaliter in malum. Modo, licet natura intellectualis naturaliter inclinetur in Deum, non tamen inclinatur in ipsum sicut in per se et proprium obiectum, sed in universalem rationem boni. Ideo ratio non sequitur.

VIII. *Sexto* *. Naturali ordine substantia intellectualis vult bonum. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia in habente intellectum, bonum voluntatis est in eo quod sequitur intellectum: sicut in nobis bonum est quod est secundum rationem; quod autem est praeter hoc, malum est. Naturali autem ordine intellectus movet appetitum.

* Vid. num. IV.

Quomodo voluntas naturaliter et ex necessitate feratur in bonum, ostensum est in praecedentibus *. Similiter quomodo intellectus moveat voluntatem *.

* Cap. LXII, Comment.
* Cap. XXVI, cum Comment. num. XVIII.

Septimo. Nullus intellectus naturaliter errat circa iudicium boni. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia, cum bonum intellectus, et eius finis naturalis, sit cognitio veritatis, falsa iudicia in operationibus intellectus sunt sicut monstra in rebus naturalibus, quae non sunt secundum naturam, sed praeter naturam. – Consequentia vero probatur. Quia, cum voluntas tendat naturaliter in bonum intellectum sicut in proprium obiectum et finem, impossibile est quod aliqua substantia intellectualis naturaliter malam habeat voluntatem, nisi naturaliter erret circa iudicium boni.

Confirmatur praedicta ratio. Intellectus circa cognitionem veri naturaliter oberrare non potest. Ergo neque voluntas naturaliter a bono deficere potest. – Probatur antecedens. Quia, cum potentia cognoscitiva secundum suam rationem ordinetur ad cognitionem sui obiecti, nulla deficit ab eius cognitione nisi propter aliquem defectum

aut corruptionem. Declaratur in visu. Omnis autem corruptio et defectus est praeter naturam (scilicet particularem): cum natura intendat esse et perfectionem rei.

CONFIRMATUR CONCLUSIO auctoritate Apostoli, I *Tim.*, IV; et *Gen.* I.

Excluditur per hoc Manichaeorum error; et opinio quam Porphyrius in *Epistola ad Anebriotem* narrat. Quae quidem malitiam daemonum quorum auxilio artes magicae utuntur, aperte declarat, sed in hoc reprehensibilis est, quod hanc malitiam eis naturaliter inesse dicit.

CAPITULUM CENTESIMUM OCTAVUM

A 76v b21.

RATIONES QUIBUS PROBARI VIDETUR QUOD IN DAEMONIBUS NON POSSIT ESSE PECCATUM.

Si autem in daemonibus non est naturalis malitia; ostensum autem est* eos esse malos: necessario relinquitur quod sint voluntate mali. Oportet igitur inquirere quomodo hoc possibile sit.

* Cap. CVI.

Videtur enim omnino hoc impossibile esse. Ostensum est enim in Secundo * nullam substantiam intellectualem esse corpori naturaliter unitam nisi animam humanam: vel, secundum quosdam, animas corporum caelestium *, – de quibus inconveniens est aestimare quod sint malae, cum motus caelestium corporum sit ordinatissimus, et totius ordinis naturalis quodammodo principium. Omnis autem alia cognoscitiva potentia praeter intellectum utitur organis corporalibus animatis. Non est ergo possibile quod in huiusmodi substantiis sit aliqua virtus cognoscitiva nisi intellectus. Quicquid igitur cognoscunt, intelligunt. In eo autem quod quis intelligit, non errat: ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. Non potest igitur esse aliquis error in cognitione substantiarum talium. Nullum autem voluntatis peccatum potest esse absque errore: quia voluntas semper tendit in bonum apprehensum; unde, nisi in apprehensione boni erretur, non potest esse in voluntate peccatum. Videtur igitur quod in huiusmodi substantiis non possit esse voluntatis peccatum.

* Cap. XC.

* Cf. ibid. cap. LXX.

Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit circa ea de quibus in universali scientiam veram habemus, per hoc quod in particulari impeditur iudicium rationis ex aliqua passione rationem ligante. Hae autem passiones in daemonibus esse non possunt: quia hae passiones sunt partis sensitivae, quae nullam habet operationem sine organo corporali. Si igitur huiusmodi substantiae separatae habent rectam scientiam in universali, impossibile est quod per defectum cognitionis in particulari voluntas in malum tendat.

Amplius. Nulla virtus cognoscitiva circa proprium obiectum decipitur, sed solum circa extraneum: visus enim non decipitur in iudicio colorum; sed, dum homo per visum iudicat de sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. Proprium autem obiectum intellectus est quidditas rei. In cognitione igitur intellectus deceptio accidere non potest, si puras rerum quidditates apprehendat, sed omnis deceptio intellectus accidere videtur ex hoc quod apprehendit formas rerum permixtas phantasmatibus, ut in nobis accidit. Talis autem modus cognoscendi non est in substantiis intellectualibus corpori non unitis: quia phantasmata non possunt esse absque corpore. Non est igitur possibile quod in substantiis separatis accidat error in cognitione. Ergo neque peccatum voluntatis.

Item. In nobis falsitas accidit in operatione intellectus componentis et dividentis, ex hoc quod non absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae aliquid componit. In operatione autem intellectus qua apprehendit *quod quid est*, non accidit falsum nisi per accidens, secundum quod in hac etiam operatione permiscetur aliquid de operatione intellectus componentis et dividentis. Quod quidem contingit inquantum intellectus noster non statim, sed cum quodam inquisitionis ordine ad cognoscendam quidditatem alicuius rei pertingit: sicut cum primo apprehendimus *animal*, et dividentes per oppositas differentias, altera relicta, unam generi apponimus, quousque perveniamus ad definitionem speciei. In quo quidem processu potest falsitas accidere, si accipiatur ut differentia generis quod non est generis differentia. Sic autem procedere ad cognoscendum de aliquo quid est, est intellectus ratiocinando discurrentis de uno ad aliud. Quod non competit substantiis intellectualibus separatis, ut supra* ostensum est. Non videtur igitur quod possit aliquis error accidere in cognitione huiusmodi substantiarum. Unde nec in voluntate earum peccatum accidere potest.

* Lib. II, cap. CI.

Praeterea. Cum nullius rei appetitus tendat nisi in proprium bonum, impossibile videtur id cuius est singulariter unum solum bonum, quod in suo appetitu erret. Et propter hoc, etsi peccatum accidat in rebus naturalibus propter defectum

1 in *om* GN. 2 autem est A *solus*; et supra GN, est autem supra *ceteri*. 7 Ostensum est] Ostensum A *casu*. in Secundo] iam EGN. 8 intellectualem DWZ; naturalem. 31 in particulari *post* impeditur GN*b*.

18 qua DYZ*b*P*d*; quo. 23 cum quodam EGN*b*; quodam. 24 alicuius rei W; rei alicuius rei G, rei alicuius *ceteri*. 30 quod A *solus*; id quod. 32 quid est EGN; quod quid est. 39 tendat *vel potius* tendit A; tendat *omnes*. 42 erret DWYsG*b*P; erral.

contingentem in executione appetitus, nunquam peccatum accidit in appetitu naturali: semper enim lapis tendit deorsum, sive perveniat sive impediatur. In nobis autem peccatum accidit in appetendo, quia, cum sit natura nostra composita ex spirituali et corporali, sunt in nobis plura bona: aliud enim est bonum nostrum secundum intellectum, et aliud secundum sensum, vel etiam secundum corpus. Horum autem diversorum quae sunt hominis bona, ordo quidam est, secundum quod id quod est minus principale, ad principalius referendum est. Unde peccatum voluntatis in nobis accidit cum, tali ordine non servato, appetimus id quod est nobis bonum secundum quid, contra id quod est bonum simpliciter. Talis autem compositio et diversitas bonorum non est in substantiis separatis: quinimmo omne eorum bonum est secundum intellectum. Non est igitur in eis possibile quod sit peccatum voluntatis, ut videtur.

Adhuc. In nobis peccatum voluntatis accidit ex superabundantia vel defectu, in quorum medio virtus consistit *. Unde in his in quibus non est accipere superabundantiam et defectum, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare: nullus enim peccare potest in appetendo iustitiam, nam ipsa iustitia medium quoddam est. Substantiae autem intellectuales separatae non possunt appetere nisi bona intellectualia: ridiculum enim est dicere quod bona corporalia appetant qui secundum suam naturam incorporei sunt, aut bona sensibilia quibus non est sensus. In bonis autem intellectualibus non est accipere superabundantiam: nam secundum se media sunt superabundantiae et defectus; sicut verum medium est inter duos errores, quorum unus est secundum plus, alter secundum minus; unde et sensibilia et corporalia bona in medio sunt prout secundum rationem sunt. Non videtur igitur quod substantiae intellectuales separatae secundum voluntatem peccare possint.

* II *Ethic.*, vi, 15; s. Th. l. 7.

Amplius. Magis a defectibus remota videtur substantia incorporea quam corporalis. In substantiis autem corporeis quae sunt a contrarietate remotae, nullus defectus accidere potest: scilicet in corporibus caelestibus. Multo igitur minus in substantiis separatis, et a contrarietate remotis, et a materia, et a motu, ex quibus videtur defectus aliquis posse contingere, aliquod peccatum contingere potest.

1 nunquam] tamen *addunt* Pd. 5 sit *post* nostra DGN*b*. 9 secundum corpus] corpus EGN*b*. 11 ad P; et DN, et ad *ceteri*. 15 bonum A *solus*; nobis bonum. 17 eorum *vel* earum A; earum Z, eorum *ceteri*.

1 enim] autem GN*b*. 2 medium quoddam] quoddam bonum G, quoddam N. 5 qui ... incorporei] quae (qui N.) ... incorporea GN*b*. 10 est *om* αWZ*cd*, *ante* medium YP. 13 prout EGNX*b*; sicut αDWZ*cd*, *om* Y; P *habet*: bona per hoc in medio sunt quod; DW *om* sunt *altero loco*. 23 defectus *om* EGN.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod substantia intellectualis non est secundum naturam mala, vult consequenter ostendere quod voluntarie mala sit *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem tria facit: primo, ponit rationes ad oppositum; secundo, determinat veritatem, capite sequenti; tertio, obiectionibus respondet *.

* Cap. cx.

Quantum ad primum, arguitur primo *quatuor rationibus*, ex hoc quod nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore. In intellectu autem substantiae separatae non potuit error peccatum praecedere.

Quinta ratio est, quia omne bonum substantiarum separatarum est in intellectu. Impossibile autem videtur ut id cuius est unum solum bonum, et in quo non est diversorum bonorum compositio, in suo appetitu erret. Propter quod videmus quod nunquam in appetitu naturali accidit peccatum. In nobis autem accidit peccatum, quia in nobis sunt plura bona: scilicet bonum secundum intellectum, et bonum secundum sensum.

Sexta est, quia substantiae separatae non possunt appetere nisi bona spiritualia, in quibus non est superabundantia neque defectus. In quibus autem haec non sunt, sed solum medium, non contingit voluntatem peccare.

Septima est, quia in substantiis corporalibus a contrarietate remotis, scilicet in corporibus caelestibus, nullus defectus accidere potest. Ergo et multo minus in substantiis separatis.

CAPITULUM CENTESIMUM NONUM

Fragm. ex A 77 r b 26 – 77 v · a 5.

QUOD IN DAEMONIBUS POSSIT ESSE PECCATUM, ET QUALITER.

Quod autem in daemonibus sit peccatum voluntatis, manifestum est ex auctoritate Sacrae Scripturae. Dicitur enim I *Ioan.* III[8], quod *diabolus ab initio peccat*. Et *Ioan.* VIII[44], de diabolo dicitur quod *est mendax, et pater mendacii*, et quod *homicida erat ab initio*. Et *Sap.* II[24] dicitur quod *invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum*.

Si quis autem sequi vellet Platonicorum positiones *, facilis esset via ad solvendum praedicta. Dicunt enim daemones esse *animalia corpore aerea*: et sic, cum habeant sibi corpora unita,

* Cf. Aug., VIII *de Civ. Dei*, cap. XIV sqq. - Apul. *de deo Socratis*, p. 147 sq. (Lugd. Bat. 1823).

4 I Ioan. EGNYP*c*; I Ro. 6 mendacii EY; eius NZ, eius scilicet mendacii *b*, est mendacii *ceteri*.

1 Sap. II *b*; Sap. I. 2 introivit GNP*c*; intravit. 6 aerea *om* GN. corpora] corpore αY; *scriptor* C *se corrigit*.

potest in eis etiam esse pars sensitiva. Unde et passiones, quae nobis sunt causa peccati, eis attribuunt, scilicet iram, odium, et alia huiusmodi: propter quod dicit Apuleius quod sunt *animo passiva*.

Praeter hoc etiam quod uniti corporibus esse perhibentur, secundum positiones Platonis, forte posset in eis aliud genus cognitionis poni quam intellectus. Nam secundum Platonem, etiam anima sensitiva incorruptibilis est*. Unde oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus. Et sic nihil prohibet operationem sensitivae animae inveniri in substantia aliqua intellectuali, quamvis corpori non unita: et per consequens passiones. Et sic manet in eis eadem radix peccandi quae est in nobis.

* Cf. supra lib. II, cap. LXXXII.

Sed utrumque praemissorum est impossibile. Quod enim non sint aliquae aliae substantiae intellectuales unitae corporibus praeter animas humanas, ostensum est supra*. – Quod autem operationes sensitivae animae non possint esse sine corpore, hinc apparet quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio una sensus: sicut, corrupto oculo, visio deficit. Propter quod et, corrupto organo tactus, sine quo non potest esse animal*, oportet quod animal moriatur.

* Lib. II, cap. XC.

* II *de Anima*, II, 5: s. Th. l. 3.

Ad evidentiam igitur praemissae ✝ dubitationis*, considerandum est quod, sicut est ordo in causis agentibus, ita etiam in causis finalibus: ut scilicet secundarius finis a principali dependeat, sicut secundarium agens a principali dependet. Accidit autem peccatum in causis agentibus quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis: sicut, cum tibia deficit propter suam curvitatem ab executione motus quem virtus appetitiva imperabat, sequitur claudicatio. Sic igitur et in causis finalibus, cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis, est peccatum voluntatis, cuius obiectum est *bonum et finis*.

✝ EXPLICIT FRAGM. A.

* Cap. praec.

Quaelibet autem voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum, nec potest contrarium huius velle. In illo igitur volente nullum potest voluntatis peccatum accidere cuius proprium bonum est ultimus finis, quod non continetur sub alterius finis ordine, sed sub eius ordine omnes alii fines continentur. Huiusmodi autem volens est Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest.

In quocumque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideratur. Licet enim naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, ita quod contrarium huius velle non possit; non tamen sic est ei inditum naturaliter ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit: cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae. Relinquitur igitur suo arbitrio quod propriam perfectionem in superiorem ordinet finem. In hoc enim differunt voluntatem habentia ab his quae voluntate carent, quod habentia voluntatem ordinant se et sua in finem, unde et liberi arbitrii esse dicuntur: quae autem voluntate carent, non ordinant se in finem, sed ordinantur a superiori agente, quasi ab alio acta in finem, non autem a seipsis.

Potuit igitur in voluntate substantiae separatae esse peccatum ex hoc quod proprium bonum et perfectionem in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini. Et quia ex fine necesse est quod regulae actionis sumantur, consequens est ut ex seipsa, in qua finem constituit, alia regulari disponeret, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur. Hoc autem soli Deo debetur. Et secundum hoc intelligendum est quod *appetiit Dei aequalitatem**: non quidem ut bonum suum esset divino bono aequale; hoc enim in intellectu cadere non poterat; et hoc appetendo appeteret se non esse, cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, ut ex supra* dictis apparet. – Velle autem alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse, et quodammodo non subiici, quod est peccatum superbiae. Unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit *superbia*. – Sed quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in daemone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius: et odii ad Deum, ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam; et invidiae ad hominem; et multa alia huiusmodi.

* *Isaiae* XIV, 14.

* Cap. XCVII; lib. II, cap. XCV.

Considerandum est etiam quod, cum proprium alicuius bonum habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ut ab ordine alicuius superiorum recedat et alterius ordinem non derelinquat, sive sit superior sive inferior: sicut miles, qui ordinatur sub rege et sub duce exercitus, potest voluntatem suam ordinare in bonum ducis et non regis, aut e converso. Sed si dux ab ordine regis recedat, bona erit voluntas militis recedentis a voluntate ducis et dirigentis voluntatem suam in regem, mala autem voluntas militis sequentis voluntatem ducis contra voluntatem regis: ordo enim inferioris principii dependet ab ordine su-

---

1 etiam *hic* A *solus*; *post* esse. 3 odium] et odium CFXYZ*b*P*c*. 6 Praeter] Propter P*c*. esse perhibentur A *solus*; perhibent N, ponuntur W, perhibentur *ceteri*. 7 positiones A *solus*; positionem. 25 et corrupto] corrupto eius B, corrupto *b*P*c*. 27 igitur EGN*b*; autem. *Cetera huius capituli A habuit supra fasciculum auxiliarium deperditum.* 42 nec *Ita* EGNZ*b*; non enim WP*c*, non *ceteri*. 44 proprium *om* P*d*; bonum *om* D. 54 enim] autem GN*b*.

4 in alium] malum BC, in illum DsB; HZ *ut videtur incoeperant scribere* malum. *sed inter scribendum se corrigunt.* 5 possit] posset αY. 20 quod] ut P*c*. 21 consequens] necesse P*c*. 22 regulari *Ita* EGN; regulariter *ceteri*. 27 enim] autem GN, quidem *b*. in intellectu] eius *addit* P. 37 ex] ut ex EGN, ideo ex sEP*d*. 38 consecutum *Ita* EGN*b*P*c*; constitutum *ceteri*. 39 et odii ad Deum *Ita* GNX; *om* D, et odii apud Deum E, et odii ipsius αWYZ, et odii ipsius Dei (ut resistentis... punientis) *b*, et odii ipsius ad Deum P*c*. 41 invidiae *Ita* P; invidia Z, invidiam *ceteri excepto* W *qui pro* et invidiae ad hominem *legit* abhorreat. 47 inferior] sit inferior P*c*. 52 et *Ita* ZP; *om ceteri*.

perioris. Substantiae autem separatae non solum ordinantur sub Deo, sed una etiam earum ordinatur sub alia, a prima usque ad ultimam, ut in Secundo* ostensum est. Et quia in quolibet volente sub Deo potest esse peccatum voluntatis, si in sua natura consideretur, possibile fuit quod aliqua de superioribus, aut etiam suprema inter omnes, peccaret secundum voluntatem. Et hoc quidem satis probabile est: non enim in suo bono quievisset sicut in fine nisi suum bonum valde perfectum esset. Potuit igitur fieri quod de inferioribus aliquae, per propriam voluntatem, bonum suum ordinarent in ipsam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt: aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine peccantis, quamvis superioris secundum naturae ordinem, recte recederent. – Quomodo vero in bonitate vel malitia immobiliter utrorumque voluntas perseverat, ostendetur in Quarto*: Hoc enim pertinet ad poenas vel praemia bonorum vel malorum.

* Cap. xcv.

* Cap. xcii sq.

Hoc autem differt inter hominem et substantiam separatam, quod in uno homine sunt plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur. Quod quidem in substantiis separatis non contingit: una tamen earum est sub altera. Peccatum autem in voluntate contingit qualitercunque appetitus inferior deflectatur. Sicut igitur peccatum in substantiis separatis esset vel per hoc quod deflecteretur ab ordine divino, vel per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris sub ordine divino manentis; ita in homine uno contingit peccatum dupliciter. Uno modo, per hoc quod voluntas humana bonum proprium non ordinat in Deum: quod quidem peccatum est commune et sibi et substantiae separatae. Alio modo, per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem: puta quando delectabilia carnis, in quae concupiscibilis tendit, volumus non secundum ordinem rationis. Huiusmodi autem peccatum non contingit in substantiis separatis esse.

---

2 sed una etiam] sed una αWYZ, sed etiam una D. 12 aliquae per] aliquam NpEG. 19 perseverat] perseveret DWY. ostendetur] ut ostendetur αY.

7 deflectatur] defectatur pBFH (B *se ipse corrigit*), deferatur CsH. 8 deflecteretur] deflecterentur Z. 9 divino... ab ordine *hom om* αWYZ (DPc); *restituimus ex* EX*b*, *qui tamen verba* aliqua earum inferior *ante primum* deflecteretur *ponunt, ubi pro* inferior *legendum esset* superior. DP*c legunt:* (esset) vel per hoc quod aliqua earum inferior deflecteretur ab ordine alicuius superioris, *idest om hom* deflecteretur... vel per hoc quod *e lectione nostra, aut* divino... ab ordine *e lectione* E, G *om* Sicut igitur... 10 deflecteretur. 14 Deum] divinum GN. 15 et sibi *Ita* EGN*b*; sibi *ceteri.* 19 secundum ordinem] ordinem EG, ordine N.

Commentaria Ferrariensis

Positis obiectionibus quibus arguebatur in daemonibus peccatum esse non posse, vult Sanctus Thomas veritatem determinare*. Et ponit quatuor conclusiones**.

I. Prima est. *In daemonibus est peccatum voluntatis: idest, secundum actum voluntatis.*

Primo, probatur auctoritate I *Ioannis* III; *Ioannis* VIII; et *Sapientiae* II.

Secundo, probatur ratione. Et primo, concluditur falsa Platonicorum positio; secundo, ponitur vera ratio*. Positio Platonicorum est quod daemones sunt animalia aerea, habentia partem sensitivam et passiones, quae sunt nobis causa peccati, scilicet iram, odium et similia. Unde Apuleius inquit quod sunt *animo passiva.*

* Cf. Comment. cap. praec., init. – Deest solita divisio Commenti. Quae tamen supponitur infra, num. xix et xxiii. ** Cf. nn. ix, xiii, xviii.

* Num. ii.

Posset etiam fortasse, secundum positionem Platonis, poni in substantia intellectuali aliqua, quamvis non unita corpori, cognitio sensitiva, et per consequens passiones. Cum enim anima sensitiva, secundum ipsum, sit incorruptibilis, oportet quod habeat operationem cui non communicet corpus: et sic maneat in eis eadem ratio peccandi quae est in nobis, scilicet passio.

Sed utrumque istorum est impossibile, inquit Sanctus Thomas. Primum quidem, quia ostensum est supra non esse alias substantias intellectuales unitas corporibus praeter animas.

Secundum vero, scilicet quod operationes animae sensitivae possint esse sine corpore, hinc falsum esse constat quod, corrupto aliquo organo sentiendi, corrumpitur operatio sensus: ut patet in visu et tactu.

II. Pro vera ratione, notat primo Sanctus Thomas quod, sicut in causis agentibus secundarium agens a principali dependet, ita et in causis finalibus secundarius finis a principali dependentiam habet: et quod, sicut peccatum in causis agentibus accidit quando secundarium agens exit ab ordine principalis agentis, ut patet in claudicatione, ita peccatum voluntatis, cuius obiectum est *bonum et finis,* est cum finis secundarius non continetur sub ordine principalis finis.

Notat secundo, quod quaelibet voluntas naturaliter vult illud quod est proprium volentis bonum, scilicet ipsum esse perfectum: et non potest contrarium huius velle. Ideo in illo volente cuius proprium bonum est ultimus finis non contentus sub alio fine, sed sub cuius ordine omnes alii fines continentur, nullum peccatum voluntatis accidere potest. Huiusmodi autem volens est solus Deus, cuius esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In quocunque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum voluntatis accidere, si in sua natura consideretur: quia, licet naturalis inclinatio voluntatis insit unicuique volenti ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, non est tamen ei naturaliter inditum ut ita ordinet suam perfectionem in alium finem quod ab eo deficere non possit, cum finis superior non sit suae naturae proprius, sed superioris naturae; sed hoc suo arbitrio relinquitur. Quod sane patet ex differentia inter voluntatem habentia, et ea quae voluntate carent, quae non sunt liberi arbitrii.

Ex his infert Sanctus Thomas quod in voluntate substantiae separatae peccatum esse potuit ex hoc quod proprium bonum, propriamque perfectionem, in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini.

III. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, advertendum primo quod, sicut alia est causalitas agentis, et alia causalitas finis, ita alia est dependentia unius causae agentis ab alia, et alia dependentia causae finalis ab alio fine. Causalitas enim causae agentis consistit in hoc quod est *efficere:* causalitas vero causae finalis consistit in hoc quod est *appeti, tanquam id cuius gratia alia appetuntur et fiunt ab agente.* Ideo causam agentem secundariam dependere a causa principali, nihil aliud est quam ipsam efficere co-efficiente et movente ipsam principali agente: ipsam vero deficere ab ordine principalis agentis, nihil aliud est quam ipsam efficere aliquid non secundum quod principalis agentis motus et influentia in ipsam exigit, sed secundum proprii defectus conditionem. Similiter ergo in

causis finalibus nihil aliud est secundarium finem a principali fine dependere, quam ipsum appeti propter appetitum principalis finis, sicut medicina appetitur propter appetitum sanitatis: et finem secundarium non contineri sub ordine principalis finis, est ipsum appeti non propter appetitum et amorem principalis finis, sed propter se tantum. Ideo, sicut peccatum in agentibus naturalibus contingit quando secundarium agens producit effectum et non secundum influentiam et causalitatem principalis agentis, ut cum producuntur monstra: ita in voluntariis peccatum accidit cum secundarius finis appetitur non propter appetitum principalis finis, sed propter seipsum; quia tunc actus voluntatis fertur in aliquem secundarium finem, non secundum quod exigit causalitas principalis finis, quae est ut propter ipsius amorem et appetitum omnis alius finis secundarius appetatur, sed tantum secundum ipsius secundarii finis conditionem.

2. Advertendum secundo, ex doctrina Sancti Thomae in QQ. *Verit.*, q. XXII, a 7, quod sicut non accidit peccatum in natura quando aliquid producitur secundum ordinem et inclinationem naturae, ita etiam in voluntariis non accidit peccatum quando voluntas vult id ad quod inclinatur naturaliter, et cuius oppositum velle non potest inquantum huiusmodi. Sed quia contingit ei quod voluntas naturaliter appetit, coniunctum esse aliquid aliud quod non est naturaliter volitum, sed libere; ideo in appetitu illius naturaliter voliti potest esse peccatum, non quidem ratione sui absolute, sed ratione adiuncti, respectu cuius voluntas libera est. Quia ergo unicuique volenti est naturalis inclinatio voluntatis ad proprium bonum et sui ipsius naturalem perfectionem; ad ordinem autem proprii boni in ultimum finem non est naturalis inclinatio voluntatis, ita quod ab appetitu sui boni secundum talem ordinem deficere non possit: ideo non est peccatum in appetitu propriae perfectionis inquantum huiusmodi, in his quorum proprium bonum sub bono proprio alterius continetur tanquam secundarius finis sub principali; sed est peccatum si propria perfectio appetatur non propter amorem alterius boni, sub quo continetur sua perfectio, et sub quo ordine appeti debet, pro illa scilicet mensura in qua ad hoc tenetur. Ideo optime infert Sanctus Thomas quod in substantia intellectuali isto modo peccatum esse potuit, quod proprium bonum non ordinaverit in ultimum finem, sed illi inhaeserit ut fini: idest, quod suam naturalem perfectionem amaverit non propter amorem ultimi finis, qui est Deus, sed propter seipsam tantum, in ea videlicet ultimate complacendo; cum tamen deberet aliquod ulterius bonum ultimate amare, et ad ipsum naturale suum bonum ordinare tanquam ad finem.

3. Attendendum tamen quod, cum Deus dupliciter considerari possit, scilicet ut est principium naturae, et ut est obiectum supernaturalis beatitudinis; peccatum angeli non fuit eo quod non ordinaverit bonum suum in Deum ut est naturalis boni principium, quia naturale est angelo suum bonum illo modo propter Deum amare: sed fuit eo quod suum bonum non ordinavit in Deum ut est obiectum supernaturalis beatitudinis, suam scilicet perfectionem amando ultimate, nullo modo supernaturali beatitudine, ad quam Deus ipsum ordinaverat, considerata. Unde in Prima Parte * inquit Sanctus Thomas quod peccavit quia *appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei.*

* Qu. LXIII, a. 3.

4. Advertendum etiam, cum inquit Sanctus Thomas in secundariis volentibus peccatum esse posse *si in sua natura considerentur*, quod ideo addidit, *si in sua natura considerentur*, quia non inconvenit substantiam intellectualem fieri impeccabilem per gratiam: sicut Beati omnes in tali statu sunt in quo peccare non possunt, non quidem ex conditione naturae, sed ex gratiae dono.

5. Considerandum ulterius, ex doctrina Sancti Thomae in Quarto, d. XXVI *, a. 1, quod naturale aliquid esse homini dupliciter intelligi potest: *uno modo, quia ex principiis naturae de necessitate causatur; alio modo, quia ad illud natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur.* Quia ergo non voluit omnino negare Sanctus Thomas naturale esse volenti creato ordinare suam perfectionem in alium finem, – est enim sibi naturale aliquo modo, inquantum ex ratione ad hoc inclinatur supposita revelatione divina de supernaturali fine; – sed tantum quod hoc non est sibi naturale primo modo: ideo non absolute dixit non esse sibi inditum naturaliter ut ordinet suam perfectionem in alium finem, sed addidit, *ita quod ab eo deficere non possit,* quasi diceret: Illud quidem est sibi aliquo modo naturale, inquantum ex ratione ad ipsum inclinationem aliquam habet: non tamen est sibi naturale tanquam ex principiis naturae dicitur necessitate causatum.

* Qu. I.

IV. Circa id quod dicitur, in voluntate substantiae separatae peccatum esse potuisse *ex hoc quod proprium bonum in ultimum finem non ordinavit, sed inhaesit proprio bono ut fini,* advertendum est quod duplex Theologorum positio fuit de peccato daemonis. Quidam enim dixerunt quod peccatum eius in hoc fuit quod appetiit ut finem ultimum id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire: idest, proprium bonum, et propriam perfectionem sibi naturaliter convenientem, tanquam ultimum finem et tanquam suam finalem beatitudinem amavit, et in ipsa delectatus est, non curans de supernaturali beatitudine per gratiam habenda, quae in visione Dei per essentiam consistit.

Alii vero dixerunt eum in hoc peccasse quod illam beatitudinem quae datur ex gratia, appetiit quidem ut ultimum finem, sed voluit ipsam habere non ex divino auxilio; sed per virtutem suae naturae. Intellige, non quidem positive, quasi hoc totum fuerit volitum ab eo, scilicet beatitudo quae datur ex gratia et ipse modus habendi, scilicet per propriam virtutem: sed negative, inquantum scilicet voluit talem beatitudinem et nihil consideravit de gratia et auxilio divino, cum tamen, eam appetendo, deberet tanquam ex divina habendam gratia appetere. Huius opinionis videtur esse Anselmus, cum inquit * quod illud appetiit ad quod pervenisset si stetisset.

* *De casu diaboli*, cap. VI.

Licet autem Sanctus Thomas hanc secundam opinionem videatur sequi in II *Sent.*, d. V, q. 1, a. 2; et in QQ. *de Malo*, q. XVI, a. 3; tamen hic, et in Prima Parte, q. LXIII, a. 3, videtur magis primae opinioni adhaerere. In hoc enim videtur angelus similitudinem Dei appetiisse, ut sicut Deus seipso et suo naturali bono est beatus, ipseque sibi finis ultimus est, ita et ipse angelus, ex modo appetendi, voluit sibi ipsi esse ultimus finis, et suo naturali bono esse beatus, tanquam sua naturalis perfectio summum bonum esset, ad nullum aliud perfectius bonum ordinatum.

2. *In idem tamen istae duae positiones aliquo modo,* ut inquit Sanctus Thomas Prima Parte, loco praeallegato, *redeunt: secundum utramque enim positionem, appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere.* Si enim propriam et naturalem perfectionem, quae est eius naturalis cognitio, aut quaecumque eius naturalis perfectio ex naturae principiis proveniens, tanquam summum bonum et finalem beatitudinem amavit: constat quod finalem beatitudinem voluit per propriam virtutem habere; quia naturalis perfectio, ex principiis naturae proveniens, ex propria virtute procedit. Si etiam beatitudinem quae aliis datur ex gratia, voluit et appetiit habere non ab alio: constat quod implicite et interpretative voluit a seipso, et per propriam virtutem, finalem beatitudinem assequi.

V. Sed circa praedicta dubium occurrit. Si enim, ut hic dicitur, angelo non est naturaliter inditum ut suam perfectionem ordinet ad alium finem, sed hoc suo arbitrio relinquitur, potestque ab hoc ordine deficere: sequitur quod angelus in primo instanti peccare potuerit. Hoc autem pro falso et inconvenienti Sanctus Thomas ubique habet *. Ergo et dictum illud verum esse non potest.

* Vid. Iam P., LXIII, 5.

Quod autem istud sequatur, ostenditur sic. Angelo in primo instanti non erat naturaliter inditum ut suam perfectionem in alium finem ordinaret, sed poterat a tali ordinatione deficere. Ergo poterat se diligere, et non propter Deum. Sed omnis actus electivus in habente gratiam, secundum doctrinam Sancti Thomae *, est meritorius aut demeritorius. Ergo ille actus fuisset aut meritum aut pec-

* Cf. *de Malo*, q. II, a. 5, ad 7; Iam P., q. LXIII, a. 6.

catum. Sed non fuisset meritum: cum nullus actus sit meritorius nisi in Deum actu aut virtute tendat. Ergo fuisset peccatum. Et ita in primo instanti peccasset.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum gratia naturam secundum modum ipsius naturae inclinet, – *omnis enim forma inclinat suum subiectum secundum modum ipsius subiecti,* ut est de mente Sancti Thomae Prima, q. LXII, a. 3, ad 2 – oportet secundum modum naturalitatis aut libertatis naturae angelicae ad ea quae ad ordinem naturae pertinent, esse ipsius inclinationem ad Deum, ad quem gratia caritasque inclinant. Secundum autem mentem Sancti Thomae Prima, q. LXIII, a. 5 et 6, angelus absolute quidem potest in bonum et malum: in primo tamen instanti sui esse, naturaliter et determinate movetur in bonum, ita quod in malum moveri non potest. Similiter ergo gratia, in qua angeli sunt creati, absolute quidem cum libertate quadam naturam angelicam inclinabat in Deum sicut in ultimum finem, ita quod poterat angelus et diligere se propter Deum, et se non propter Deum diligere: in primo tamen instanti determinate et necessario in dilectionem Dei inclinabat, ita quod non poterat actum dilectionis circa se elicere quin se propter Deum diligeret.

3. Ad dubium ergo, negatur consequentia. – Ad probationem autem dicitur quod ex falso fundamento procedit, quod scilicet angelus in primo instanti esset liber ad diligendum se propter Deum, et ad diligendum se non propter Deum. Ad auctoritatem enim Sancti Thomae dicitur quod in arbitrio angeli esse ut se diligat in ordine ad Deum, et sine tali ordine, dupliciter potest intelligi: scilicet absolute; sive, aliquando, et pro omni durationis mensura. Primo modo verum est: et ad illum sensum loquitur Sanctus Thomas. Nam opposito modo inclinabatur voluntas angeli ad suum bonum naturale: et ad hunc ordinem in Deum. In naturale enim bonum naturaliter inclinabatur ita quod eius oppositum velle nullo tempore poterat: in hunc autem ordinem, absolute loquendo, libere per gratiam inclinabatur, ita quod quandoque poterat diligere bonum suum sine ordine ad Deum. Et ita de facto in secundo instanti evenit quod aliqui se sine tali ordine dilexerunt. – Secundo vero modo falsum est: neque ad illum sensum loquitur Sanctus Thomas. Non enim in primo instanti suae creationis angelus liber erat ut in ipso posset diligere se propter Deum, et non propter Deum: sed ad hoc ex gratia determinatus erat ut, diligendo se, diligeret propter Deum, non poteratque se et non propter Deum diligere.

VI. Circa primum modum peccati angelorum, quem sequitur hoc loco Sanctus Thomas *, dubium non dissimulandum occurrit. Si enim peccaverunt angeli quia conversi sunt in proprium bonum tanquam in ultimum finem, aut hoc fuit per actum amoris naturalis: aut per actum amoris electivi. Non quidem primum: quia, ut habetur Prima, q. LX, a. 1, ad 3, *dilectio naturalis semper est recta.* – Non etiam secundum. Quia inquit Sanctus Thomas superius in hoc capite *, quod inest unicuique naturalis inclinatio voluntatis ad volendum et amandum sui ipsius perfectionem, *ita quod contrarium huius velle non potest.* Ergo non apparet quomodo circa naturale bonum potuerunt angeli peccare.

* Cf. num. IV, *Licet.*

* Parag. *Quaelibet.*

2. Respondebitur forte, de mente Sancti Thomae in hoc capite, quod, licet voluntas naturaliter feratur in proprium bonum volentis absolute sumptum, in ipsum tamen sub ratione ultimi finis fertur libere et elective: quia videlicet in potestate volentis est ordinare bonum naturale volentis in ulteriorem finem; aut non ordinare, sed sistere in ipso tanquam in ultimo fine.

3. Sed licet ita oporteat secundum mentem Divi Thomae respondere, non videtur tamen haec responsio, sequendo eius principia, dubio satisfacere. Si enim ratio ultimi finis fuisset volita in bono naturali ita quod voluntas amasset proprium et naturale bonum volentis, et in ipso amasset hanc conditionem quae est ultimum finem esse: responsio utique sufficienter dubium evacuaret. Sed quia tenet Sanctus Thomas angelos non peccasse per electionem mali, sed tantum per amorem boni indebito modo ex parte electionis, volendo scilicet proprium bonum et non ordinando illud in ulteriorem finem in quem debeat ordinare; causamque huius deordinationis inconsiderationem talis ordinis fuisse tenet, ut patet capite sequenti: ideo non videtur per illam responsionem dubium tolli.

Arguitur enim sic. In instanti in quo peccaverunt angeli per conversionem ad proprium bonum, aut peccaverunt per actum conversionis mere naturalis in proprium bonum absque ordine ad ulteriorem finem; aut per actum aliquo modo electivum; aut per carentiam actus electivi quem debebant habere. Non primum: quia in actu mere naturali non potest esse peccatum. – Non secundum. Quia circa bonum naturale non potest esse actus voluntatis electivus nisi illud voluntati proponatur cum aliqua conditione non naturali: cum bonum naturale velit naturaliter, et contrarium eius velle non possit, ut dictum est. In instanti autem in quo angelus peccavit, non fuit propositum voluntati bonum naturale cum hac conditione non naturali, scilicet cum ordine ad ulteriorem finem: cum peccaverit ex inconsideratione talis ordinis. Ergo non fuit actus electivus circa proprium bonum non inquantum ordinabatur ad ulteriorem finem. – Non etiam tertium. Quia tunc primum peccatum angeli fuisset peccatum omissionis, non autem peccatum superbiae, ut tenet Sanctus Thomas *.

* In hoc capitulo, *Potuit.*

VII. Ad evidentiam huius difficultatis, considerandum est quod dupliciter volitio potest dici electiva. Uno modo, quantum ad exercitium actus: quia videlicet est in potestate voluntatis elicere illam vel non elicere. Alio modo, quantum ad specificationem actus: quia scilicet, si voluntas egrediatur ad operationem circa aliquod obiectum, potest illud acceptare vel respuere.

Dicitur ergo primo, quod mota difficultas fundatur super falso fundamento: scilicet quod voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale volentis quod non sit libera quantum ad exercitium actus, sed ille actus semper ex necessitate concomitetur naturam. Hoc enim falsum est. Nam, licet voluntas sic naturaliter feratur in bonum naturale quod eius oppositum velle non possit, ut hoc loco inquit Sanctus Thomas, est tamen in eius potestate elicere actum volendi circa ipsum vel non elicere, et continuare talem actum vel ab ipso cessare.

Dicitur secundo, quod responsio data * bona est, et ad mentem Sancti Thomae. Licet enim voluntas angeli, si habeat operationem circa eius bonum naturale, non possit illud non amare; potest tamen amare illud cum ordine ad aliud bonum, et sine tali ordine. Unde talis actus quo peccavit angelus, et fuit naturalis, inquantum ferebatur in bonum naturale: et fuit electivus, inquantum ferri poterat in illud cum ordine ad ulteriorem finem, et sine tali ordine. Cum autem dicitur quod *dilectio naturalis semper est recta* *, intelligendum est hoc de ea quae mere naturalis est, non autem de illa quae est partim naturalis et partim libera: talis enim ea parte qua est naturalis, semper est recta; sed ea parte qua est libera, potest esse recta, et non recta.

* Num. praec., 2.

* Ibid. init.

2. Ad rationem autem contra hanc responsionem *, dicitur quod peccavit per actum conversionis in proprium bonum non quidem mere naturalis, nec mere electivae: sed partim naturalis et partim electivae quantum ad specificationem actus; mere autem electivae quantum ad eius exercitium.

* Ibid. 3.

Cum autem contra hoc arguitur, quia non potest esse actus electivus circa bonum naturale nisi illud proponatur voluntati cum aliqua conditione non naturali: – dicitur primo quod hoc est falsum. Sufficit enim quod actus sit in potestate voluntatis quoad exercitium, et quod, quando elicitur, teneatur intellectus considerare de aliqua conditione non naturali, et voluntas eligens teneatur cum illa conditione eligere. Unde, cum angelus in secundo instanti sui esse, teneretur de ordine sui boni naturalis ad bonum supernaturale considerare, si actum conversionis in seipsum volebat elicere; sicque teneretur se in ordine ad Deum ut est obiectum beatitudinis supernaturalis, di-

ligere: quia actum suae dilectionis libere absque tali ordine elicuit, peccavit. – Nec tamen sequitur quod primum eius peccatum fuerit omissio, nisi concomitanter: eo scilicet modo quo in omni peccato est alicuius circumstantiae omissio.

3. Sed circa hanc responsionem occurrit dubium. Tenet enim Sanctus Thomas quod angelus semper seipsum actu intelligit: ut patet *Verit.*, q. VIII, a. 6, ad 7. Sed volitio sequitur cognitionem. Ergo et semper seipsum diligit. Ergo actus quo diligit se, nunquam est liber, sed semper concomitatur naturam, et est secundum naturae inclinationem: sicut neque cognitio qua seipsum cognoscit.

Respondetur quod intelligitur dictum Sancti Thomae de cognitione speculativa, non autem de cognitione practica, qua iudicat se esse amandum et diligendum pro tunc. Hanc autem cognitionem sequitur voluntas, non autem speculativam. Ideo non est contra responsionem. Unde quod dicitur in QQ. *de Malo*, q. XVI, a. 2, ad 6, quod voluntas angeli semper vult, sicut eius intellectus semper intelligit, non est intelligendum circa unum determinatum obiectum, sed absolute: quia scilicet, sicut angelus semper aliquid considerat, scilicet modo unum, modo aliud considerando, ita semper aliquid vult, modo scilicet volendo unum, modo aliud.

VIII. Si quis autem vellet tenere quod actus dilectionis quo angelus diligit se, sit actus naturalis tam quoad exercitium actus quam quoad eius specificationem: haberet primo dicere quod in nullo instanti angelus qui peccavit, habuit actum peccati explicite et pure electivum, sed semper in suo actu naturali perseveravit; cum semper eodem modo sibi suum bonum naturale fuerit praesentatum.

Haberet secundo dicere quod in secundo instanti, in quo boni conversi sunt ad Deum, suus actus fuit interpretative electivus: inquantum poterat se diligere cum ordine ad Deum sicut et boni, et hoc tenebatur facere; quod cum non fecerit, per electionem interpretativam peccavit.

Haberet tertio dicere quod secundum instans, in quo peccavit, non fuit aliquod instans suo actui intrinsecum, mensurans ipsum actum peccati: sed fuit instans extrinsecum, mensurans scilicet bonorum angelorum electionem, in quo et ipse debebat in Deum converti. – Nisi forte diceretur quod, licet non habuerit novum actum dilectionis suorum naturalium in aliquo novo instanti illi actui intrinseco, habuit tamen novum actum *imperii* (eo modo quo voluntati convenit imperare), quo actu voluntas imperavit intellectui ut intense et exacte bona naturalia consideraret; ex qua intensa consideratione secuta est intensa dilectio naturalium; ex qua deinde secuta est inconsideratio ordinis ad Deum, quae fuit causa peccati, ut videtur velle Sanctus Thomas in capite sequenti. Et sic dicitur peccasse in secundo instanti, mensurante scilicet illud imperium voluntatis: quia in illo tenebatur, cum suorum naturalium dilectione, etiam diligere Deum ut obiectum beatitudinis supernaturalis.

IX. Secunda conclusio est*: *Substantia intellectualis peccavit appetendo aequalitatem Dei.* Probatur hac ratione. Substantia intellectualis voluit ut ex seipsa alia regulariter* disponeret, et ut eius voluntas ab alio superiori non regularetur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia illud soli Deo debetur. – Antecedens vero probatur. Quia ex fine necesse est ut regulae actionis sumantur. In seipsa autem finem constituit.

* Cf. init. Comment.

* Vid. text. et var.

Declarat autem Sanctus Thomas quod hoc non sic intelligitur quasi appetierit ut bonum suum esset divino bono aequale. Tum quia hoc in intellectu eius cadere non poterat. Tum quia appeteret se non esse: cum distinctio specierum secundum diversos gradus rerum proveniat. Sed intelligitur modo tacto in ratione.

2. Ad evidentiam rationis, considerandum est quod non sic est intelligendum antecedens quasi explicite, et tanquam rem appetitam, voluerit angelus omnia alia regulariter disponere, et voluntatem suam a superiori non regulari: sed implicite et interpretative, ex modo appetendi, illud voluit. Sicut, si quis appeteret se posse episcopos instituere nihil de auctoritate Summi Pontificis cogitans, diceremus quod iste appeteret Summum Pontificatum, non quidem explicite, sed implicite, et consecutive ex modo appetendi, quia instituere episcopos non per alterius auctoritatem ad Summum Pontificem spectat.

X. Sed contra praedicta arguit Scotus, II *Sent.*, d. VI, q. 1*, Primo enim arguit quod angelus potuit appetere aequalitatem Dei absolutam, et non tantum secundum quandam similitudinem. Primo, *quia potuit se amare amore amicitiae, et potuit sibi concupiscere omne bonum concupiscibile: cum voluntas secundum utrumque actum habeat totum ens pro obiecto; aequalitas autem Dei sit quoddam bonum concupiscibile secundum se.*

* Fol. 40 (Ven. 1497).

Tum, *quia impossibilitas non obstat: cum voluntas possit esse impossibilium, ut dicitur* III *Ethic.**; *et damnati habeant odio Deum; et peccans possit velle Deum non esse, et velle illam eminentiam Dei esse in aliquo.*

* Cap. II, 7; S. Th. l. 5.

Tertio, *quia voluntas, secundum Augustinum, in Libro Octoginta trium Quaest.*, XXX, *potest uti fruendis, et frui utendis.*

2. Secundo, ad rationes Sancti Thomae* respondet. Ad primam quidem dicit primo, quod *sufficit sola simplex apprehensio ad hoc quod appetitus appetat illud apprehensum alteri: sicut intellectus apprehendens albedinem et apprehendens corvum, potest velle albedinem corvo.* – Dicit secundo, quod *intellectus simplex potest apprehendere aequalitatem Dei sine errore.* – Ex his duobus sequitur falsum esse quod assumit Sanctus Thomas, scilicet quod in intellectu substantiae separatae non potest cadere quod bonum suum sit aequale bono divino.

* Num. IX, Declarat.

Ad secundum dicit primo, quod *voluntas potest velle consequenter se non esse. Sicut peccans mortaliter vult aliquid in quo non vult se subesse Deo; et in hoc ex consequenti vult se non esse; quia non potest esse nisi subsit Deo.* – Dicit secundo, quod *non oportet ut velit consequens si vult antecedens, quando consequens non est per se de intellectu antecedentis. Nunc autem consequens*, scilicet angelum non esse, *non est de intellectu antecedentis*, scilicet eius quod est ipsum fieri aequalem Deo. Ideo ratio non sequitur.

XI. Pro horum solutione, considerandum est primo, quod appetitus non fertur in aliquid nisi inquantum illud existimatur prosequendum aut fugiendum, et conveniens aut disconveniens appetenti, aut alteri quo appetens tanquam seipso utitur: cum obiectum appetitus sit bonum; bonum autem habeat rationem perfectivi. Ideo, quantumcumque aliquid secundum suam naturam bonum sit, nisi existimetur conveniens appetenti, nunquam appetetur. Non existimatur autem aliquid conveniens alicui nisi existimetur esse eius perfectivum. Perfectio autem aliquod subiectum perficit inquantum illi dat esse. Propterea ad hoc ut aliqua perfectio appetatur, necesse est ut existimetur ut potens sibi uniri aliquo modo secundum esse. Ex quo sequitur ut quod quis existimat impossibile inesse sibi, non possit ab eo appeti et desiderari. Et sic, si aequalitas ad Deum existimatur ab angelo tanquam impossibilis sibi inesse, non potest ab ipso appeti et desiderari. – Nunc autem ita est quod, cum angelus, antequam peccaret, naturalem cognitionem haberet integram et non corruptam, neque videlicet per passionem, cum in ipso non sit passio, neque per peccatum; non poterat in ipso esse falsa existimatio circa naturaliter cognita, ut impossibile tanquam possibile existimaret. Et per consequens, cum naturaliter cognosceret quod esse suum esset ab aliquo superiori participatum, utpote suam naturam perfecte cognoscens; non poterat tanquam possibile existimare quod suum esse ipsi esse subsistenti et a nullo superiori participato, quale est esse divinum, aequaretur. Idcirco huiusmodi aequalitatem absolutam appetere non potuit. Et hoc est fundamentum primae rationis.

Nec valet distinctio Scoti, loco praeallegato, scilicet quod *quaedam est volitio efficax, et quaedam est volitio complacentiae:* et quod, *licet volitio efficax non sit rei impossibilis, volitio tamen complacentiae potest esse impossibilis, et in ea consistit meritum et demeritum.* – Constat enim falsissimum esse quod aliqua volitio *quae est cum pleno consensu**, possit esse rei absolute et per se impos-

* Vid. loc. cit. ex Scoto.

sibilis, quam scilicet esse omnino repugnat, cuiusmodi est creaturam aequari Creatori: licet aliqua volitio possit esse eius quod est impossibile per accidens et ut nunc. Nullus enim, ut eius utar exemplo, pleno consensu desiderat sanitatem quam putat se assequi non posse pro nunc, nisi quia se esse sanum tanquam aliquod absolute possibile existimat; et putat sibi sanitatem convenientem esse, et naturae humanae proportionatam; et vellet eam sibi pro nunc esse possibilem.

2. Considerandum secundo, quod cum, ut hic dicitur, diversitas specierum secundum diversos gradus rerum proveniat, non potest aliquid ad gradum superioris naturae pervenire nisi speciem mutet, in aliamque speciem transmutetur, et desinat esse talis speciei: sicut aer non potest ad gradum naturae ignis pervenire nisi in speciem ignis transmutetur, et desinat esse aer. Ideo non potest angelus ascendere ad divinae naturae gradum nisi proprium amittat esse. Et quia naturale desiderium inest unicuique ad conservationem proprii esse, ac unumquodque naturaliter refugit non esse; et angelus naturaliter cognoscit quod, ascendendo ad aequalitatem Dei, posito quod esset possibile, ipse esse desineret: ideo non potest esse quod divinam aequalitatem absolutam appetat.

3. Quod si instetur quia, licet unumquodque naturaliter appetat esse, tamen per accidens et concomitanter aliquis, ut miseriam fugiat, appetit non esse, sicut accidit in his qui se ex desperatione occidunt; et quod similiter angelus appetit se non esse per accidens et secundario, appetendo scilicet divinam aequalitatem, quam sine sui desitione assequi non potest: – respondetur primo, ex doctrina Sancti Thomae in quaestione allegata *de Malo* *, in resp. ad 5 in oppositum, quod aliter loquendum est de appetitu remotionis alicuius mali: et aliter de appetitu consecutionis alicuius boni. *Cum enim aliquis vult a se aliquid removeri, utitur se tanquam termino a quo. Et quia terminum a quo non est necesse in motu salvari, ideo potest aliquis secundario se appetere non esse, dum appetit carere miseriis. Cum autem aliquis vult aliquod bonum sibi, utitur se tanquam termino ad quem. Et quia huiusmodi terminum necesse est salvari in motu, ideo non potest sibi appetere aliquod bonum quod videat sine sui destructione haberi non posse.* Constat autem quod angelus, appetendo divinam bonitatem, appeteret sibi aliquod bonum. Ideo non est simile de ipso, et de eo qui a miseria appetit liberari.

* Art. 3. – Vid. num. IV, *Licet.*

Respondetur secundo, quod non esse per accidens etiam non appetitur nisi quia appetitur remotio alicuius mali. In appetitu autem aequalitatis divinae, patet quod nulla appetitur remotio mali, sed appetitur sibi bonum. Ideo consequentia nulla est.

XII. Ad rationes Scoti in oppositum * respondetur. Ad primam quidem, negatur quod angelus possit sibi concupiscere omne bonum. Non enim potest sibi concupiscere bonum quod absque sui destructione consequi non posset.

* Num. X.

Cum dicitur quod actus concupiscentiae et amicitiae habent omne ens pro obiecto, negatur. Non enim ad inanimata est amicitia. Nec potest, ut dictum est, quispiam, recta ratione manente, ex parte obiecti appetiti sibi appetere bonum sui corruptivum.

2. Ad secundum dicitur quod etiam impossibilitas rei appetitae huic appetitui angeli obstat.

Nec valet quod dicitur III *Ethic.*, voluntatem esse impossibilium. Quia, ut dicitur QQ. *de Malo,* loco praeallegato *, ad 9, *illa est quaedam voluntas incompleta, qua aliquis illud quod existimatur impossibile, vellet si possibile esset:* non autem est voluntas deliberationem sequens et completum iudicium, quo iudicatur aliquid esse volendum, in qua meritum et demeritum consistit. Unde ibidem Philosophus inquit quod *electio non est impossibilium, sed voluntas.* Est enim electio *appetitus praeconsiliati* *; et, ut ibidem inquit Commentator, *est eorum quae in nobis sunt,* idest, quae nostro opere assequi possumus. Si quis autem aliter *electionis* nomen accipit, ad Aristotelis mentem non loquitur.

* Art. 3.

* Ibid., n. 17.

Non etiam obstat quod damnati habent odio Deum, et vellent ipsum non esse; et similiter peccator. Hoc enim per accidens est, inquantum apprehendunt ipsum sub ratione inferentis poenam, a qua vellent liberari. Hoc autem provenit ex perturbatione cognitionis in ipsis, quae perturbatio in angelis ante peccatum esse non potuit. – Praeterea, hic loquimur de appetitu per se, non autem de appetitu per accidens: quia dicentes angelum peccantem appetiisse aequalitatem divinam absolutam, dicebant ipsum talem aequalitatem appetiisse per se.

Non est etiam verum quod peccator possit appetere alteri creaturae aequalitatem divinam, nisi hoc sibi possibile appareat. Quae falsa existimatio in angelo ante peccatum non potuit inveniri.

3. Ad tertium dicitur primo, quod illud dictum intelligitur de voluntate sequente perversum iudicium rationis. Quod, ut diximus, in angelo ante peccatum esse non potuit.

Dicitur secundo quod, si intelligatur esse de voluntate universaliter, hoc habet veritatem quantum ad modum appetendi tantum, non autem quantum ad rem appetitam, in eo in quo non est perturbatio cognitionis. Et sic conceditur quod voluntas angeli fruebatur peccando utendis: inquantum, non ordinando proprium bonum ad bonum divinum, implicite suum bonum tanquam summum bonum amabat et tanquam ultimum finem, quod est *frui utendis.* Ex hoc autem non sequitur quod appetierit tanquam rem per se appetitam, absolutam aequalitatem divinam.

4. Non valent praeterea responsiones Scoti ad rationes Sancti Thomae *. Nam prima quidem responsio duo falsa dicit. Unum est quod sufficit simplex apprehensio ad hoc ut appetat illud apprehensum alteri. Constat enim ex superioribus * hoc falsum esse: quia appetitus sequitur illam cognitionem qua iudicatur aliquid conveniens aut non conveniens appetenti, aut alteri cui aliquid appetitur. Unde Philosophus, Tertio *de Anima,* text. 46 *, probat quod *intellectus speculativus non movet, quia nihil speculatur agibile, neque quicquam dicit de fugibili et prosequibili.* Secundo etiam *de Anima,* text. 154 *, ostendit quod phantasia non movet, secundum quod Sanctus Thomas exponit, *quia secundum ipsam nos habemus tanquam in pictura considerantes difficilia et confidentia.* Non enim voluntas potest velle albedinem corvo nisi iudicet intellectus quod bonum et conveniens est corvum esse album, et per consequens quod illud possibile est esse: loquendo de perfecta et completa voluntate.

* Num. X, 2.

* Num. XI.

* Cap. IX, 7; S. Th. l. 14.

* Al. lib. III, cap. III, 4; S. Th. l. 4.

Alterum est quod intellectus simplex potest apprehendere aequalitatem Dei absque errore. Constat enim hoc falsum esse, loquendo de apprehensione quam sequitur appetitus, de qua est sermo in proposito: non autem de cognitione qua apprehenditur absolute quid est aequalitas Dei. Nam, cum aequalitas sit relatio quaedam duorum ad invicem, non potest apprehendi aequalitas divina tanquam appetenda, nisi apprehendatur tanquam aliquid medium inter divinam perfectionem et perfectionem alterius, ut scilicet apprehendatur aliquid esse aequale Deo tanquam bonum et conveniens. Hoc autem non fit simplici apprehensione, sed compositione intellectus. Quod fieri non potest absque errore, si apprehendatur talis aequalitas inter Deum et creaturam.

5. Secunda etiam responsio nulla est. Nam, ut ex superioribus * patet, non potest voluntas velle ex consequenti se non esse, quantum ad rem appetitam, nisi sit error aut ignorantia ex parte intellectus. Quod diximus non posse esse in angelo ante peccatum: cum naturaliter cognoscat se assequi divinam aequalitatem non posse absque sui destructione.

* Num. XI.

XIII. Tertia conclusio est *: *Convenienter dicitur quod primum peccatum daemonis fuit superbia.*

* Cf. init. Comment.

Probatur. Quia velle alios regulare, et voluntatem suam a superiori non regulari, est velle praeesse et quodammodo non subiici. Quod est peccatum superbiae.

XIV. Circa hanc conclusionem, et eius probationem, dubium occurrit. Nam *praeesse et non subiici* aut accipitur tanquam res volita: aut tanquam concomitans volitionem. Si accipiatur primo modo, tunc velle praeesse et non subiici ad superbiam quidem pertinet inquantum est speciale peccatum: sed hoc non fuit in primo peccato angeli, cum

dicat Sanctus Thomas, Prima, q. LXIII, a. 1, ad 4, et declaratum est superius *, quod peccatum angeli non fuit in hoc quod elegerit aliquod malum, sed tantum ex parte electionis inordinatae. * Num. IV.

Si vero secundo modo accipiatur, tunc velle praeesse et non subiici non constituunt specialem rationem peccati superbiae, sed est conditio sequens omne peccatum. Et sic non sequitur quod primum peccatum angeli fuerit superbia secundum speciem suam, ut conclusio ponit.

XV. Ad huius evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae II^{a} II^{ae}, q. CLXII *; et in QQ *de Malo*, q. VIII *, quod proprium obiectum superbiae est bonum magnum et excellens, aliquo modo improportionatum appetenti, et propriam eius mensuram excedens: unde definitur superbia quod est *inordinatus appetitus excellentiae*, sive, *perversae celsitudinis appetitus* *. Contingit autem in huiusmodi appetitu excellentiae multipliciter mensuram excedere. Ideo multae sunt superbiae species: quae tamen omnes in hoc conveniunt, quod regula rationis et divina ordinatio contemnitur. Unde non subdi regulae et ordinationi divinae est effectus superbiae, si consideretur in aliquo actu extra voluntatem, et omne peccatum concomitatur: omnis enim peccans, inquantum huiusmodi, divinum praeceptum et divinam regulam transgreditur, et sic non subditur divinae regulae. Si autem consideretur ut est in affectu et actu volendi, inquantum scilicet quis vult non subdi divinae regulae, sic est superbia. * Art. 1, 2. * Art. 2. * Aug., XIV, *de Civ. Dei*, cap. XIII.

Sed advertendum quod hoc dupliciter potest contingere. Uno modo, ut illud se teneat explicite ex parte rei volitae: quia scilicet vel est res principaliter volita, vel est eius modus expresse volitus; inquantum aliquis aut vult primo hanc existentiam quae est nulli subiici; aut vult aliquod bonum, et vult illud habere non secundum mensuram a superiore traditam, sed secundum quod sibi bonum iudicat; ita quod et ipsum bonum est primo volitum, non subiectio autem in illo habendo est secundario volita, tanquam eius conditio et modus. – Alio modo, ut illud se teneat ex parte modi appetendi tantum, et non ex parte rei volitae explicite: inquantum scilicet aliquis vult et amat aliquod bonum creatum in quo nulla est repugnantia secundum se ad rationem, sed in eo sibi complacet et delectatur non secundum ordinem divinae regulae. Talis enim, ex modo appetendi, vult non subiici Deo: licet non ex parte rei expresse volitae. In quo, cum nullum aliud peccatum interveniat, oportet illud peccatum superbiae esse ad quam superioris contemptus pertinet.

2. Peccatum ergo superbiae daemonis fuit velle praeesse et non subiici secundo modo, non autem primo modo, ut ex superioribus * patet. Secundum enim modum quem hic sequitur Sanctus Thomas, eius superbia in hoc fuit quod proprio bono inhaesit non ordinando illud ad aliud bonum, sicut debebat ordinare secundum divinam regulam, qua tenetur quis ipsum Deum, ut obiectum supernaturalis beatitudinis, super omnia amare, et ad ipsum ordinare omne aliud bonum. In qua quidem transgressione patet ipsum non voluisse subiici, quia superiorem, ex modo appetendi, non cognovit; fuisseque *inordinatum amorem propriae excellentiae*, quod ad superbiam pertinet. * Num. IV.

Secundum vero alium modum, quem alibi * sequitur Sanctus Thomas, eius superbia in hoc fuit quod beatitudinem supernaturalem, quae in clara Dei visione consistit, desideravit non desiderando ipsam ex divina gratia assequi, cum tamen deberet ipsam tanquam ex gratia Dei habendam desiderare. In quo etiam constat ipsum, ex modo appetendi, voluisse non subiici Deo quantum ad beatitudinis assecutionem ex gratia: ubi est *inordinatus appetitus boni spiritualis et excellentiae.* * Cf. ibi, *Licet.*

3. Advertendum autem non dixisse Sanctum Thomam simpliciter quod velle alios regulare, et ab alio voluntatem eius non regulari, sit velle praeesse et non subiici, sed addidisse *quodammodo.* Quia videlicet non appetiit angelus nullo modo subiici Deo: hoc enim appetere non potuit, ut dicitur in Prima Parte et aliis locis praeallegatis, nam appetiisset se non esse, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Appetiit tamen secundum aliquem modum aliis praeesse creaturis, et non subiici Deo: quantum scilicet ad hoc quod alia regularet, et eius voluntas in volendo a nullo alio regularetur. Suae enim naturae dignitatem considerans, et in ea sese oblectans, ex modo appetendi, voluit a se bonitatem et beatitudinem in alios derivari, esseque regulam et legem agendorum ab aliis.

XVI. Istis suppositis, ad dubium * dicitur quod neutro illorum modorum, proprie loquendo, accipitur *velle non subiici,* ut ex dictis patet: sed accipitur tanquam inclusum in modo appetendi, et tanquam interpretative volitum, ex eo quod in libertate angeli erat velle spirituale bonum cum attentione ad divinam regulam, et sine attentione ad illam. Velle autem non subiici divinae regulae etiam hoc modo ad superbiam pertinet. Nam differt superbia ab aliis peccatis, ut dicitur II^{a} II^{ae}, q. CLXII, a. 6 et 7, quia *in aliis peccatis aversio a Deo est consequens: ad superbiam autem, cuius actus est Dei contemptus, per se pertinet.* * Num. XIV.

Hoc autem non sic intelligendum est quasi in omni superbiae actu non subiici divinae regulae sit res explicite volita: sed quia de ratione superbiae est, ut ab aliis peccatis distinguitur, divinae regulae nolle subiici, aut inquam ex parte rei explicite appetitae, aut ex modo appetendi. Cum enim actus superbiae sit actus appetitus in magnum et excellens bonum tendentis, non potest esse in ipso actu superbiae alia ratio peccati nisi quia tale bonum appetitur non secundum mensuram et regulam divinam. Et ita ex eo quod est non subiici divinae regulae, secundum quod est in affectu, tanquam scilicet aut expresse aut interpretative volitum, propria superbiae ratio constituitur. In aliis autem peccatis non est aversio quantum ad affectum secundum se: non enim qui vult furari, habet in affectu suo hoc quod est non subiici Deo tanquam formale constitutivum suae rationis, sed hoc quod est accipere aliena invito domino. Sed talis aversio ex parte effectus omne peccatum concomitatur: nam quodcumque peccatum quis committat, avertitur a Deo, dum divinum praeceptum divinamque regulam transgreditur.

2. Advertendum autem quod aliter loquendum est de hoc quod est velle non subiici divinae regulae, secundum quod se tenet ex parte rei volitae: et aliter secundum quod se tenet ex parte modi volendi tantum. Secundum enim quod se tenet ex parte rei volitae, necesse est quod sub actuali consideratione cadat. Cum enim voluntas non feratur in incognitum, si quis vult rem aliquam et aliquam eius conditionem per se, necesse est ut et rem et modum volitum cognoscat. – Secundum autem quod ex parte modi volendi se tenet, non est necesse ut sub actuali consideratione cadat. Sufficit enim ut quis teneatur de regula superioris et eius subiectione pro tunc considerare, et non consideret. Et hoc modo evenit daemoni. Considerans enim proprium bonum, perfectionem scilicet suae naturae et cognitionis naturalis, et illud libero actu, modo supra * exposito, amans, tenebatur de ordine ipsius ad Deum tanquam ad summum bonum et ultimum finem considerare, suumque bonum ordinare in illum. Quod quia non fecit, per superbiam peccavit: est enim ibi contemptus divinae regulae interpretativus. – Similiter, si beatitudinem supernaturalem appetiit, tenebatur de divina gratia considerare, et eam tanquam ex divina gratia habendam appetere. Quod quia non fecit, superbiendo peccavit. * Num. VII.

XVII. Ex his patet vanam esse opinionem Scoti, II *Sent.*, d. VI, q. ult. *, tenentis quod peccatum daemonis *non fuit superbia proprie dicta, sed magis ad luxuriam reducitur: quia fuit immoderata complacentia sui, quae, propter delectationem quam importat, ad luxuriam pertinet.* * Fol. 42.

Constat enim ex dictis * quod proprie superbia fuerit: cum fuerit *immoderatus appetitus excellentiae.* Nec obstat quod fuerit immoderata complacentia sui, et habeat delectationem adiunctam. Quia delectatio immoderata appetitui propriae excellentiae coniuncta, et sui complacentia, non habet rationem superbiae tollere. Sicut enim magnum et excellens bonum accipitur tanquam conveniens, et ex hoc habet rationem delectabilis; ita in appetitu ipsius prima deordinatio et deformitas est quod tale bonum excellens * Num. XV.

inordinate appetitur; et secundario est immoderata complacentia sui tanquam delectabilis. – Et praeterea, ad luxuriam proprie dictam non pertinet omnis delectatio, sed inordinata delectatio circa sensibilia tactus, qualia sunt venerea.

XVIII. Quarta conclusio * est: *Ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in daemone, consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius: scilicet odii ad Deum, ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam; et invidiae ad hominem; et alia huiusmodi, scilicet quae ex superbia et invidia oriuntur.*

* Cf. init. Comment.

Declaratur. Quia ex uno errore circa principium, varius et multiplex error consequitur.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae in plerisque locis, praesertim IV *Sent.*, d. XLVIII * et L **; et II^a II^ae, q. XXXIV, a. 1, quod Deus secundum se, cum sit ipsa bonitas, haberi odio non potest: sed secundum effectus qui inordinatae voluntati contrariantur, potest haberi odio. Ideo, explicans odium daemonum ad Deum, addidit, *ut resistentem suae superbiae, et punientem iustissime suam culpam.*

* Qu. I, a. 3, ad 2. ** Qu. II, a. 1, qu^a 5.

XIX. Quantum ad secundum *, ponitur modus et ordo peccandi et non peccandi angelorum. Et praeponuntur duae conclusiones.

* Cf. notam in mg. ad init. Comment.

Prima est: *Possibile fuit quod aliqua de superioribus substantiis, aut etiam suprema, peccaret.* Probatur. Quia in quolibet volente sub Deo, voluntatis peccatum esse potest, si in sua natura consideretur.

Secunda est: *Valde probabile est quod suprema inter omnes peccaverit.* Probatur. Quia non quievisset in suo bono sicut in fine nisi suum bonum valde perfectum esset.

Ex his infert Sanctus Thomas potuisse fieri quod de inferioribus aliquae propria voluntate bonum suum ordinarent in supremam, recedentes a divino ordine, quae similiter peccaverunt: aliae vero, servantes in motu suae voluntatis divinum ordinem, ab ordine superioris peccantis recte recederent.

Declaratur. Quia substantiae intellectuales non solum ordinantur sub Deo, sed etiam una earum, a prima usque ad ultimam, ordinatur sub altera. Cum autem proprium bonum alicuius habet ordinem ad plura superiora, liberum est volenti ab cuiusvis illorum ordine recedere, et non recedere: ut patet in milite, qui sub rege et sub duce exercitus ordinatur, et bona est voluntas militis dirigentis voluntatem suam in regem et a voluntate ducis recedens, si dux ab ordine regis recedat; e contrario autem est mala, si voluntatem ducis contra voluntatem regis sequatur.

Addit autem Sanctus Thomas quod quomodo in bonitate et malitia utriusque voluntas perseveret, ostendetur in quarto Libro.

2. Circa secundam conclusionem attendendum, ex doctrina Sancti Thomae Prima, q. LXIII, a 7; et II *Sent.*, d. VI, a. 1, quod duplex opinio theologorum de angelo peccante fuit. *Damascenus enim**, *Platonicorum opinionem secutus, tenet quod maior angelorum peccantium fuit terrestri ordini praelatus. Gregorius vero, in Homilia de Centum Ovibus**, *tenet quod superior fuit inter omnes.* Ideo Sanctus Thomas non loquitur assertive in hac re, sed opinionem Gregorii probabilem putat, ratione assignata.

* II *de Fide Orthod.*, cap. IV.

* Hom. XXXIV *in Evang.*, n. 7. – Cf. XXXII, *Moral.*, cap. XXIII.

XX. Sed contra istam rationem instari posset*. Quia aut inferiores substantiae quieverunt etiam ipsae in bono suo sicut in fine: aut bonum suum ordinaverunt ad supremam sicut ad finem. Si detur primum, constat quod bonum suum non est ita perfectum sicut bonum supremae. Et tamen quieverunt in ipso sicut in fine. Ergo excessus bonitatis supremae substantiae supra bonitatem aliarum non est sufficiens ratio quare in seipsa sicut in fine quiesceret. Et per consequens ratio conclusionis est nulla.

* Vid. num. XXII.

Si detur secundum, sequitur quod non similiter peccato superbiae peccaverunt inferiores substantiae ex inordinato appetitu propriae excellentiae sicut supremus: in hoc enim nullam excellentiam appetivissent, utpote supponentes se inferiori, et a superiori, scilicet a Deo, recedentes. Hoc autem est contra Sanctum Thomam, tenentem quod omnes peccato superbiae peccaverunt. Ergo etc.

XXI. Ad evidentiam huius dubii, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae locis praeallegatis, quod inferiores angeli peccantes in aliquo cum suprema peccante convenerunt; et in aliquo ab ipsa fuerunt differentes. Convenerunt enim primo, in hoc quod suam ultimam beatitudinem virtute propriae naturae consequi voluerunt, non autem ex divina gratia: sicut voluit et suprema.

Convenerunt secundo quod, sicut suprema voluit ut omnes inferiores beatitudinem quam ipsa propria virtute volebat assequi, per eius gratiam obtinerent; ita etiam inferiores volebant in alios inferiores ipsam beatitudinem transfundere.

Convenerunt tertio quod, sicut suprema non sic volebat virtute naturae beatitudinem assequi, et in alios transfundere, quasi prima simpliciter causa et a Deo nullam dependentiam habens, sed tanquam sub Deo in naturam operante existens, et ab ipso naturalem virtutem habens, non indigens tamen ad beatitudinis assecutionem divina gratia supra naturae virtutem; ita et in inferioribus fuit.

Differunt autem primo, quia peccatum primi angeli, ordine naturae et causalitatis, peccatum aliorum praecessit: inquantum, suam affectionem inferioribus manifestans, fuit illis exemplum et occasio peccati.

Differunt secundo, quia suprema, cum ordine naturae et perfectionis immediate sub Deo esset, et omnibus aliis emineret, voluit quidem sine gratia divina beatitudinem consequi, sed tamen voluit sub Deo esse tanquam sub superiore virtutem sibi naturalem dante, qua beatus esset; inferiores autem non solum sub Deo, sed etiam sub ipsa superiori substantia peccante esse voluerunt, tanquam sub prima quae sua naturali virtute beata esset, et cuius beatitudo esset beatitudinis aliorum exemplar, sicut et natura eorum erat illius natura inferior. Et ideo elegerunt subesse ipsi supremae substantiae, in hoc quod ipsum haberent principem ad assequendam beatitudinem absque divina gratia, virtute dumtaxat naturae.

2. Advertendum autem quod, sicut suprema substantia non appetiit beatitudinem assequi virtute naturae tanquam modus talis assecutionis esset expresse volitus; neque appetiit explicite aliis praeesse et beatitudinem in alios transfundere; sed tantum ex modo appetendi et implicite*: ita inferiores non elegerunt expresse subesse supremae et eam habere principem ad assequendam beatitudinem virtute naturae et non ex gratia divina, sed tantum ex modo appetendi. Ex eo enim quod exemplo supremae substantiae, tanquam ipsis superioris secundum naturam, motae sunt ad hanc volitionem sic deformatam, et eam sunt imitatae; sequitur quod ipsam supremam substantiam tanquam principem in peccando habere voluerunt, et consequenter illi voluerunt subesse: sicut, si miles, videns ducem suum furari, exemplo eius ad furandum moveretur, ipsum tanquam superiorem suum imitari volens, diceretur quod vellet ducem suum principem esse non solum in militia, sed etiam in furto.

* Cf. num. XV.

3. Sed occurrit unum dubium. Si inferiores angeli appetierunt beatitudinem non ex gratia divina, sed virtute dumtaxat naturae assequi, sicut et supremus, sequitur quod divinam aequalitatem appetiverunt: nam angelum in hoc divinam aequalitatem appetisse Sanctus Thomas ostendit *, quod voluit per virtutem propriae naturae beatitudinem ultimam habere. Huius autem oppositum videtur dicere Sanctus Thomas II *Sent.*, d. VI, a. 1, ubi ait quod *non est probabile Creatoris aequalitatem aliquo modo illum spiritum appetisse qui etiam alteri creaturae subiectus erat.*

* Cf. num. IV.

Respondetur quod utique omnes divinam aequalitatem secundum similitudinem aliquo modo appetiverunt, et in hoc eorum fuit superbia. Quod autem dicitur II *Sent.*, dupliciter possumus interpretari, sequendo illam opinionem quod beatitudinem supernaturalem inordinate appetierint, quam opinionem tenet Sanctus Thomas ibidem in II *Sent.* *. Primo, quod intelligitur inferiorem spiritum non appetiisse ex se et primo divinam aequalitatem ex consideratione propriae pulcritudinis et dignitatis, sed tantum a nobilissima creatura occasionem illam appetendi accepisse. Prima autem substantia intellectualis ex se primo talem aequalitatem appetiit: dum, suae naturae dignitatem considerans, beatitudinem illam quae in visione Dei per essentiam

* Cf. num. IV, *Licet.*

consistit, suae naturae convenientem, ut erat, existimavit, eamque obtinere voluit nihil de divina considerans gratia.

Secundo potest intelligi quod illam divinam aequalitatem non appetiit quam dicitur primum angelum appetiisse, ut scilicet toti multitudini angelorum praeesset, et in omnes beatitudinem transfunderet. Ex consideratione enim propriae naturae, cum non esset omnibus naturae ordine superior, non videbatur ex modo appetendi hoc appetere, sed tantum quod eam in inferiores aliquo modo transfunderet.

* Num. xx.

XXII. Istis praemissis, ad dubium principale * primo dici potest quod inferiores peccantes quieverunt in proprio bono sicut in fine ultimo, quemadmodum et suprema quae peccavit. Nec propter hoc tollitur ratio hic posita. Quia non intendit ex hoc quod absolute prima substantia peccans in suo bono quievit, arguere Sanctus Thomas ipsam aliis digniorem fuisse, ut obiectio supponit: sed ex hoc quod primo, et nullius alterius exemplo et occasione mota, in suo bono quievit tanquam in ultimo fine. Unde et quod hic videtur dicere Sanctus Thomas, quod inferiores ordinaverunt bonum suum in primam substantiam peccantem, non est intelligendum tanquam ad ultimum finem: sed tanquam in exemplum et occasionem peccandi, inquantum peccando non sunt secutae divinam regulam, sed appetierunt sibi beatitudinem conformiter ad appetitum primae substantiae peccantis. amantes scilicet proprium bonum tanquam ultimum finem, quemadmodum et suprema quae peccavit, non autem ordinantes bonum suum in beatitudinem ex gratia obtinendam, ut lege divina ordinatum erat.

2. Potest secundo dici quod supremus angelus peccavit eo quod non ordinavit proprium bonum et propriam perfectionem in Deum tanquam in obiectum supernaturalis beatitudinis, sed in proprio bono tanquam in fine ultimo quievit: inferiores vero peccaverunt eodem modo, scilicet quia non ordinaverunt proprium bonum in supernaturalem beatitudinem, et in Deum ut est supernaturalis beatitudinis obiectum; non tamen quieverunt in proprio bono tanquam in fine ultimo, sed ordinaverunt bonum suum in superiorem angelum peccantem tanquam in finem. Sicut enim est mala voluntas militis non ordinata in bonum regis sicut in finem, sed in bonum ducis exercitus contra voluntatem regis, puta si quaerat ducem exercitus divitem suis operibus facere in praeiudicium victoriae, quam rex intendat: ita peccatum in inferioribus angelis fuit quod bonum suum amaverunt propter bonum primi angeli peccantis, scilicet inquantum est aliquo modo exemplatum ab ipso angelo seipsum tanquam ultimum finem amante; et ipsum primum angelum amaverunt propter se, non autem propter Deum, eius pulcritudinem et excellentiam contemplantes, sicut et ipse seipsum tanquam ultimum finem amavit; cum tamen ipsum deberent propter Deum tanquam propter ultimum finem amare. Et hoc videntur velle verba Sancti Thomae cum inquit quod *potuit fieri quod de inferioribus aliquae per propriam voluntatem bonum suum ordinarent in ipsum, recedentes a divino ordine.*

Cum autem contra hoc instatur, quia tunc non peccassent peccato superbiae: – negatur. Dicitur enim quod hanc excellentiam inordinate appetierunt, ut beatitudinem ultimam virtute suae naturae consequerentur, non indigerentque divina gratia ad eam adipiscendam, quam excellentiam sub divino ordine existentes non consequerentur. Dum enim proprium bonum in primam substantiam ultimate, tanquam in ultimum finem, referunt, quiescendo scilicet in illius amore, et nullum ulterius bonum supernaturale desiderantes; sequitur quod beatitudinem ultimam virtute naturae assequi volunt, cum in amorem et cognitionem illius primae substantiae peccantis naturali virtute ferantur.

XXIII. Quantum ad tertium *, facit Sanctus Thomas comparationem substantiae separatae ad hominem in peccando. Conveniunt enim, inquit, in hoc quod tam in homine quam in substantia separata contingit peccatum ex hoc quod voluntas proprium bonum non ordinat in Deum. Differunt autem quia, cum in uno homine sint plures appetitivae virtutes, quarum una sub altera ordinatur, non autem in substantia una separata; et peccatum in voluntate contingat qualitercumque appetitus inferior deflectatur: contingit esse peccatum in homine etiam per hoc quod bonum inferioris appetitus non regulatur secundum superiorem appetitum. Hoc autem modo peccatum in substantiis separatis esse non potest.

* Cf. notam in mg. ad init. Comment.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae in QQ. *de Malo*, q. xvi, a. 2, quod, *cum appetitus nihil aliud sit quam inclinatio quaedam in appetibile*; et inclinatio consequatur aliquam formam: *sicut appetitus naturalis consequitur formam naturalem, ita appetitus sensitivus aut intellectualis sequitur formam apprehensam.* Ideo, ubi est apprehensio tam sensitiva quam intellectiva, sicut est in homine, est etiam appetitus tam sensitivus quam intellectivus: ubi autem est tantum apprehensio intellectiva, sicut est in substantiis separatis, ibi est tantum appetitus intellectivus. *Et quia non potest malum accidere in appetitu ex hoc quod discordet ab apprehensione, quam sequitur, sed ex hoc quod discordat ab aliqua superiori regula; cum apprehensio sensitiva habeat pro regula rationem, et cognitio rationis habeat pro regula divinam sapientiam, contingit in hominis appetitu esse peccatum, et quia sensitiva apprehensio,* quam sequitur appetitus, *non regulatur ratione, et quia ratio humana non regulatur divina lege et sapientia.* In substantiis autem separatis peccatum esse potest per hoc dumtaxat quia intellectualis eorum cognitio divina sapientia et lege non regulatur. Ordo ergo qui hic ponitur inter potentias appetitivas, ipsis convenit ratione apprehensionum quas consequuntur: quia, cum regulare pertineat ad cognitionem, non habeat superior appetitus movere inferiorem per modum regulantis et dirigentis, nisi quia cognitio superioris ordinis eam quae est ordinis inferioris habet dirigere.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM

A 77v b 32.

SOLUTIO PRAEMISSARUM RATIONUM.

* Cap. cviii.

Sic ergo quae obiecta sunt *, non difficile est solvere.

Non enim cogimur dicere quod error fuerit in intellectu substantiae separatae iudicando bonum quod bonum non sit: sed non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat. Cuius quidem inconsiderationis ratio esse potuit voluntas in proprium bonum intense conversa: est enim liberum voluntati in hoc vel illud converti.

1 quae obiecta sunt (*ante* quae *expungitur* hiis; *cf.* pA) BGNb; obiecta E, haec quae obiecta sunt *ceteri.* 4 fuerit] fuit GPc. 5 bonum *pr. loco* A *solus;* aliquid bonum.

2 inconsiderationis] considerationis DpEFG*b*Pc. 3 esse *hic* CEGN*b*; *post* potuit. 5 vel illud A *solus*; vel in aliud (illud P*d*) magis vel minus XP*d*, *om ceteri.*

Patet etiam quod non appetiit aliquod bonum nisi unum, quod est sibi proprium: sed in hoc fuit peccatum, quod praetermisit superius bonum, in quod debuit ordinari. Sicut enim in nobis peccatum est ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis, appetimus absque ordine rationis, ita in diabolo peccatum fuit ex hoc quod proprium bonum non retulit ad divinum bonum.

Patet etiam quod medium virtutis praetermisit, inquantum se superioris ordini non subdidit, et sic sibi plus dedit quam debuit, Deo autem minus quam ei deberetur, cui omnia debent esse subiecta ut primae regulae ordinanti. Manifestum igitur est quod in peccato illo non est praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae, quae est circa operationes. In substantiis enim separatis operationes esse possunt, passiones vero nequaquam.

Non etiam oportet, si in superioribus corporibus nullus potest esse defectus, quod propter hoc in substantiis separatis peccatum esse non possit. Corpora enim, et omnia quae ratione carent, aguntur tantum, non autem agunt seipsa: non enim sui actus dominium habent. Unde non possunt exire a regula prima ipsa agentis et moventis, nisi per hoc quod rectitudinem primae regulae sufficienter suscipere non possunt. Quod quidem contingit ex indispositione materiae. Et propter hoc superiora corpora, in quibus indispositio materiae locum non habet, nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt. Substantiae vero rationales, sive intellectuales, non tantum aguntur, sed etiam agunt se ad proprios actus. Quod quidem tanto magis invenitur in eis quanto perfectior est ipsarum natura: quorum enim natura perfectior est, est et perfectior virtus in agendo. Unde naturae perfectio non impedit quin peccatum in eis accidere possit modo praedicto: ex hoc scilicet quod seipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

---

6 appetimus] appetuntur GN. 7 peccatum *post* fuit GN*b*. ex hoc] in hoc P*c*. 9 praetermisit] etiam praetermisit P*c*. 10 superioris ordini E; superioris ordinis N; superiori ordini *ceteri*. 11 sibi *hic* A *solus*; *post* dedit. 12 ei *om* GNZ*b*. 13 igitur *hic* EN; *post* est. 19 Non A *solus*; Sed nec Z, Nec *ceteri*. si EGN; quod P, quod si *ceteri*.

3 non autem EGNX*b*; et non. 5 prima *post* ipsa *b*, primi P*d*. 7 suscipere A *solus*; recipere. 9 indispositio DX*b*P*d*; dispositio. 15 ipsarum DP*c*; earum Y, eorum CGNZ, ipsorum *ceteri et forte ipse* A. 16 enim] vero GN. virtus A *solus*; eorum virtus. 17 naturae perfectio non FsCP*c*; nec perfectio non CH, perfectio non D, nec perfectio *ceteri*. 18 modo *post* praedicto GN.

Commentaria Ferrariensis

Ad rationes superius adductas, quibus arguebatur substantiam spiritualem peccare non posse, respondet Sanctus Thomas *. [* Cf. Comment. cap. cviii, Init.]

1. *Ad primas quidem quatuor* *, [* Cf. num. iii.] quae procedebant ex hoc quod nullum peccatum voluntatis potest esse absque errore, in intellectu autem substantiarum separatarum non potuit error peccatum praecedere: respondet quod non cogimur dicere errorem fuisse in intellectu substantiae separatae iudicando aliquod bonum quod non sit bonum; sed tantum non considerando bonum superius, ad quod proprium bonum referendum erat; cuius inconsiderationis ratio esse potuit voluntas libere in proprium bonum intense conversa.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum primo, quod non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo defectus in ratione: quia voluntas non exit in actum nisi mediante apprehensione intellectus. Sed iste defectus potest contingere dupliciter: uno modo, per falsum iudicium intellectus, puta dum iudicat aliquod bonum esse quod non est bonum; alio modo, per hoc quod intellectus non considerat id quod tenetur considerare dum voluntas ad electionem exit. Quia ergo substantia separata, volens et desiderans finalem beatitudinem, quae in visione Dei consistit, debebat desiderare ex gratia divina se illam obtenturam; et amans bonum proprium, debebat illud in Deum ultimate referre: ideo, dum appetiit beatitudinem non considerando de gratia divina qua illam obtineret, et dum proprium bonum amavit non considerando de ordine ipsius ad divinum bonum, fuit defectus in ipsius intellectu, qui *inconsideratio* dicitur. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod non fuit error in intellectu substantiae separatae iudicando bonum id quod non erat bonum, sed non considerando bonum superius.

3. Considerandum secundo, ex doctrina Sancti Thomae in QQ. *de Malo*, q. I, a. 3, quod *in omnibus quorum unum oportet esse alterius mensuram, malum quidem est non regulari et non mensurari sua regula. Veruntamen non attendere actu ad regulam et mensuram, secundum se malum non est: quia non potest anima, nec tenetur semper actu ad regulam attendere. Sed malum est in hoc quod quis, non attendens ad regulam operis, ad opus procedit: sicut artifex non peccat ex eo quod non semper tenet mensuram, sed ex hoc quod, non tenens mensuram, procedit ad incidendum.* Simili modo, non fuit peccatum in angelo secundum se eo quod de divina regula non consideraverit: sed ex eo quod, ad divinam regulam non attendens, ad electionem aut naturalis aut supernaturalis boni processit. Ideo quod inquit Sanctus Thomas, fuisse errorem in intellectu substantiae separatae in non considerando superius bonum, non sic intelligendum est quasi ipsa inconsideratio fuerit primum peccatum: sed quia peccavit appetendo bonum non attendens ad divinam regulam, secundum quam ipsa appetitio erat regulanda.

4. Considerandum tertio quod, licet in eligendo teneatur substantia intellectualis uti regula divina tanquam propriae electionis mensura, non tamen requiritur quod semper actu ad regulam attendat dum ad electionem procedit, sed sufficit ut virtute utatur divina regula, ut dicitur *Virtutibus*, q. II, a. 11 *: [* Al. *Quaestio unica de Caritate*, a. 11, ad 2.] dum scilicet aliquando ordinat omnia sua in Deum, et postmodum contraria intentio non intervenit; virtus enim primi propositi in omnibus sequentibus manet. Sed licet hoc in posterioribus actibus verum sit, inquantum scilicet virtus primi actus salvatur in ipsis, in primo tamen actu voluntatis electivo hoc salvari non potest: cum ipsum nullus alius electivus actus praecedat, cuius virtus in ipso salvetur. Ideo oportet ut ipsa substantia volens, in primo actu suo pure et mere electivo, ad divinam regulam actu attendat. Quod si non facit, peccat. Ratio ergo quare in primo actu pure ac mere electivo substantia intellectualis peccavit, est quia habuit electionem non considerando de divina regula, ad quam eligendo tenebatur actu attendere. Et sic ponitur inconsiderationem fuisse peccati angelici qualitatem et conditionem.

5. Considerandum ultimo, quod huius quod est non uti regula, non oportet aliam quidem causam primam et radicalem quaerere praeter voluntatis libertatem, ut dicitur loco praeallegato *: [* *De Malo*, q. I, a. 3.] sed tamen aliquam causam proximam, a libertate voluntatis provenientem, possumus assignare. Quia enim intellectus creatus non potest plura simul intelligere inquantum huiusmodi, dum ad considerationem

unius intense convertitur, necesse est ut a consideratione alterius retrahatur. Et eodem modo dicendum est de voluntate: quod scilicet, dum in amorem unius intense convertitur, non potest aliud diversum, ut sic, amare. Et ita possumus dicere quod libertas voluntatis qua quis vult unum intense considerare, est prima causa inconsiderationis alterius; proxima autem causa est intensa unius consideratio. Propter hoc, volens Sanctus Thomas utramque causam inconsiderationis divinae regulae substantiae separatae assignare, inquit et quod *ratio illius inconsiderationis potuit esse voluntas in proprium bonum intense conversa* (subintellige: et intensa consideratio proprii boni); et quod *liberum est voluntati in hoc vel in illud magis aut minus* * *converti.*

* Cf. text. et var.

II. Sed tunc occurrit dubium. Si enim ratio illius inconsiderationis fuit voluntas in proprium bonum intense conversa, quia voluntas et intellectus non possunt simul in diversa ferri: sequitur quod illa opinio quae ponit angelum peccasse eo quod supernaturalem beatitudinem appetierit et non ex gratia divina *, teneri non possit. Voluntas enim angeli in proprium bonum intense conversa non potuit simul ferri in supernaturale bonum. Et sic non peccavit bonum supernaturale appetendo. – Aut, si simul potuit in illud ferri, eadem ratione potuit simul velle illud bonum ex gratia, et simul de ipsa divina gratia potuit intellectus considerare. Et sic intensa conversio voluntatis in proprium bonum non fuit ratio illius inconsiderationis: cum talis consideratio posset cum illa intensa conversione in proprium bonum stare.

* Cf. cap. praec., n. IV, *Alii vero.*

2. Respondetur, et dicitur primo, quod Sanctus Thomas hoc loco respondet conformiter ad positionem quam sequitur: quae, inquam, ponit angelum peccasse eo quod proprium bonum non ordinaverit in ultimum finem, sed illi ut fini inhaeserit *. Secundum hanc enim dicitur quod ratio quare non consideravit de superiori bono, ad quod proprium bonum ordinandum erat, potuit esse intensa consideratio et intensa dilectio naturalium bonorum. Et advertendum quod non dicitur ita absolute fuisse, sed *ita potuisse esse:* quia per certitudinem et evidentiam ea quae ad angelorum peccatum attinent, attingere non possumus. Ex quo patet quod non oportet responsionem hic datam alteri opinioni applicare.

* Cf. ibid., *Licet.*

3. Dicitur secundo, quod etiam alteri opinioni potest haec responsio convenienter adaptari. Intellectus enim et voluntas, licet in diversa ferri non possint inquantum sunt diversa, possunt tamen in diversa ferri inquantum sunt aliquo modo unum: sicut voluntas simul vult id quod est ad finem inquantum huiusmodi, et ipsum finem. Et sic simul voluntas, bonum proprium angeli intense amando, potuit simul sibi supernaturale bonum appetere tanquam ultimam proprii boni perfectionem.

Cum autem instatur quod, eadem ratione, potuit simul supernaturale bonum appetere ex divina gratia: – dicitur quod utique potuit simul angelus, appetendo sibi supernaturale bonum, appetere illud ex divina gratia, sicut boni angeli fecerunt; sed potuit etiam fieri ut tantus esset amor beatitudinis et sui, quo sibi supernaturalem beatitudinem appetiit, ut ad divinam gratiam non attenderet, et sic illa non apprehenderentur per modum unius. Constat enim quempiam aliquando tanto ardore aliquid optare quod de modo adipiscendi considerare negligit. Et idcirco dixit Sanctus Thomas *ita potuisse fieri,* non autem absolute ita fuisse.

III. *Ad quintam obiectionem* respondet quod utique non appetiit substantia separata nisi unum bonum, quod est sibi proprium: sed peccavit eo quod praetermiserit superius bonum, in quod debuit ordinari.

Ex hac responsione patet illam propositionem *, *Id cuius est unum solum bonum, et in quo non est diversorum bonorum compositio, in suo appetitu errare non potest,* falsam esse. Etsi enim fortassis peccare non possit, ut dicitur in QQ. *de Malo,* q. XVI, a. 2, ad 9, *appetendo aliquod malum sibi quasi bonum, quia propter simplicitatem naturae, non est in ipso dare quod sit aliquid sibi bonum secundum unam partem quod non sit sibi bonum secundum aliam,* potest tamen peccare appetendo proprium bonum non secundum regulam superioris.

* Cf. cap. CVIII. *Praeterea. Cum nullius.*

IV. *Ad sextam obiectionem* respondet quod substantia separata peccando praetermisit medium virtutis inquantum se superiori * ordini non subdidit. Sibi enim plus dedit quam debuit, Deo autem minus.

* Cf. text. et var.

Dicit secundo, quod in tali peccato non est praetermissum medium propter superabundantiam passionis, sed solum per inaequalitatem iustitiae, quae est circa operationes.

2. Ex hac responsione patet falsum esse quod in rebus spiritualibus non sit superabundantia et defectus in ordine ad suam regulam *. Potest enim in ipsis esse superabundantia et defectus inquantum potest quis transgredi regulam et mensuram secundum quam appeti debent, secundum magis et minus.

* Cf. cap. CVIII, *Adhuc. In nobis.*

Advertendum autem quod duplex est virtutum moralium materia, scilicet passio et operatio, circa quae virtus medium ponit. Medium rationis circa passiones consistit in hoc ut quis secundum quod recta ratio dictat, sese habeat circa passiones. Medium vero circa operationes, generaliter loquendo, consistit in hoc ut quis in dando et accipiendo servet aequalitatem. Contingit ergo peccando transgredi medium aut circa passiones, dum scilicet interioribus passionibus non secundum commensurationem ad regulam rationis quis afficitur: aut circa actiones, dum scilicet aliquis aequalitatem in dando et accipiendo non servat, sed sibi plus accipit quam debeat, alteri vero minus dat quam conveniat. Quia itaque passiones non sunt in substantiis separatis, sed bene operationes, idcirco inquit Sanctus Thomas ab ipsis non esse praetermissum medium per superabundantiam passionis, sed per inaequalitatem iustitiae, quae est circa operationes.

3. Sed tunc occurrit dubium. Videtur enim, secundum hanc responsionem, quod primum peccatum angeli non fuerit superbia, sed iniustitia. Cuius oppositum ostensum est supra *.

* Cap. praec.

Respondetur quod iniustitia dupliciter accipi potest. Uno modo, ut importat inaequalitatem in actionibus exterioribus quae sunt unius hominis ad alterum hominem. Et sic est vitium speciale: et non fuit in substantia separata peccante. – Alio modo, prout importat inaequalitatem quandam inter Deum et hominem contra regulam divinae sapientiae operantem. Et sic concomitatur omne peccatum, et fuit in angelo peccante. Cum autem infertur, *Ergo primum peccatum angeli non fuit superbia:* negatur consequentia, ad sensum dictorum. Dicitur enim quod primum peccatum speciale fuit superbia, habuit tamen generales conditiones quae omne peccatum concomitantur.

V. *Ad septimam obiectionem* respondet non esse eandem rationem de substantia separata, et de corporibus caelestibus. Corpora enim caelestia, sicut et omnia quae ratione carent, aguntur tantum et non seipsa agunt. Et ultra hoc, in ipsis materiae indispositio locum non habet. Ideo nunquam a rectitudine primae regulae deficere possunt: licet alia corpora, ex indispositione materiae, aliquando rectitudinem primae regulae sufficienter recipere * non possint. Substantiae autem intellectuales non aguntur tantum, sed etiam seipsa ad proprios actus agunt: et tanto magis quanto perfectior est eorum natura. Ideo naturae perfectio non impedit quin in ipsis peccatum accidere possit ex hoc quod sibi ipsis inhaerent, ordinem superioris agentis non attendentes.

* Cf. text. et var.

2. Advertendum, quod per *primam regulam* possumus intelligere eam quae est simpliciter prima respectu omnium, quae est divinae sapientiae dispositio et ordinatio. Possumus etiam primam accipere proportionaliter ad regulata: ut prima regula corporum caelestium sit substantia movens; prima vero regula substantiae separatae sit divina sapientia; et prima regula corporum inferiorum sint corpora caelestia.

Si secundo modo accipiatur: sic, cum ex superioribus * constet ex indispositione materiae saepe numero evenire ut effectus in istis inferioribus non sequatur secundum ordinem corporis caelestis, manifestum est quod corpora

* Cap. LXXXVI.

inferiora quandoque non sufficienter suscipiunt rectitudinem primae regulae.

Sed si primo modo accipiamus, dubium remanet quod corpora, propter indispositionem materiae, possint a rectitudine primae regulae deficere: cum divinae sapientiae omnis materiae dispositio sit subiecta.

Sed dicendum quod regulae divinae sapientiae nihil aliud sunt quam ordinationes et dispositiones rerum, quibus a divina sapientia res in suas actiones et in suos fines ordinantur: quae quidem regulae pertinent ad voluntatem divinam antecedentem. Ut autem ex superioribus* patet, non inconvenit voluntatem divinam antecedentem quandoque non impleri. Et ideo, licet omnis materiae dispositio divinae sapientiae subsit, non inconvenit tamen aliquam virtutem corpoream esse a divina sapientia ordinatam ad productionem alicuius effectus, et tamen effectum illum, propter materiae indispositionem, non sequi: sicut virtus humani seminis ordinata est ad productionem hominis cum duabus manibus, et tamen nascitur homo quandoque cum una tantum manu.

* Cap. xciv.

VI. Circa praedicta, quia ostensum est angelum potuisse peccare et de facto peccasse, dubium est in doctrina Sancti Thomae quot morae ponendae sint in angelis peccantibus. Aliqui enim Thomistarum ponunt duas tantum: scilicet primum instans, in quo omnes angeli fuerunt boni, et beatitudinem meruerunt; secundum vero, in quo mali peccaverunt et fuerunt miseri, boni vero fuerunt beatificati.

Alii vero ponunt tria instantia: et dicunt quod in primo, omnes habuerunt actum mere naturalem; in secundo, mali demeruerunt et boni meruerunt; in tertio, boni fuerunt beati, mali vero miseri.

2. Licet autem utraque opinio sustentari aliquo modo possit, prima tamen videtur expresse esse de mente Sancti Thomae Prima, q. lxiii, a. 5, ad 4; et a. 6, in corp. et ad 4. Sed in hac opinione dubium primo facit, quomodo in doctrina Sancti Thomae possit sustineri quod in primo instanti omnes habuerint actum liberum, quod requiritur ad actum meritorium. Tum quia in QQ. *Mali,* q. xvi*, ad 4, 14, 15 et 22, videtur velle primum actum angelorum fuisse naturalem. – Tum quia Prima, ubi supra, vi, ad 3, inquit quod *in primo instanti habuerunt motum naturalem in bonum.* – Tum quia ibidem, ad 4, ait quod *primum instans respondet operationi angelicae qua se in seipsam convertit per vespertinam cognitionem.*

* Art. 4.

Secundo dubium facit quomodo in secundo instanti potuerunt peccare, si in primo meruerunt: cum teneat Sanctus Thomas Prima Parte, ubi supra, ad 3, et in aliis locis, quod *angeli habent liberum arbitrium inflexibile post electionem.* – Sed ad hoc dicetur in quarto libro*, ubi agetur de immutabilitate voluntatis humanae post mortem.

* Cap. xcii sqq.

VII. Ad primum ergo dubium respondens Capreolus, in Secundo, d. iv*, ad hanc opinionem declinans quod primus actus angelorum fuerit naturalis, dupliciter verba Sancti Thomae interpretatur ubi inquit, in Prima Parte, omnes habuisse actum meritorium in primo instanti. Primo, quod meruerunt, *non eliciendo actum meritorium, sed quia, per gratiam quam habebant, digni erant beatitudine.* – Secundo, quod *habuerunt actum meritorium qui fuit dilectio electiva, non Dei, sed ipsorummet, gratia informata, et debitis circumstantiis vestita.*

* Art. iii, § 5 p. 358 (Turon 1902).

Sed nulla istarum expositionum videtur mihi esse ad mentem Sancti Thomae. Non quidem prima. Quia ipse in Prima, ubi supra, a. 6, expresse ostendit se loqui de merito qui est actus liberi arbitrii gratia informatus. – Non etiam secunda. Quia ad actum meritorium non sufficit quod sit actus electivus habentis gratiam, sed requiritur quod eliciatur secundum inclinationem gratiae et caritatis, quae sunt principium merendi. Ista autem inclinant ad diligendum Deum propter se, et alia propter Deum ut obiectum supernaturalis beatitudinis: ut ostendit Sanctus Thomas III *Sent.**, et IIª IIªᵉ **, et in plerisque aliis locis. Ergo non potest esse aliquis actus meritorius nisi, virtualiter saltem et non tantum habitualiter, includat dilectionem Dei. Dictum est autem superius*, quod primus actus non potest virtualiter includere dilectionem huiusmodi: cum ipsum nullus actus electivus, aut etiam naturalis, praecedat.

* Dist. xxvii, q. ii.
** Qu. xxiii sqq.
* Num. i, 4.

Propterea videtur tenendum, de mente Sancti Thomae, quod omnes meruerunt in primo instanti per actum liberi arbitrii qui fuit dilectio electiva Dei, vel proprii boni in ordine ad Deum, ut est principium supernaturalis beatitudinis.

VIII. Ad primum autem in oppositum* responderi potest quod Sanctus Thomas aliam viam secutus est in QQ. *de Malo,* et aliam in Prima Parte, eo quod utraque salvari possit. Nam in QQ. *Mali,* tenuit illam viam quae ponit angelum peccasse quia indebito modo, idest non ex gratia, appetiit beatitudinem supernaturalem, quae in visione Dei consistit. In Prima vero Parte tenuit opinionem quae ponit quod peccatum angeli fuit in hoc quod ad seipsum inordinate conversus est, absque ordine scilicet ad Deum et ad regulam divinae voluntatis, ut est superius* declaratum. Unde, sicut in istis locis secutus est diversas vias circa obiectum volitum ab angelo peccante, ita non est inconveniens dicere quod etiam quantum ad primum actum angelorum diversas opiniones sit secutus: tenens scilicet in Prima Parte quod omnes in primo instanti habuerunt actum liberi arbitrii et meritorium; in QQ. autem *de Malo,* tenens quod primus eorum actus fuerit naturalis.

* Num. vi, 2.
* Cap. praec., n. iv.

Ad secundum dicitur primo quod, licet actus primus fuerit electivus, non tamen fuit pure electivus, sed habuit aliquid naturalitatis*. Fuit enim liber quantum ad exercitium actus; et quantum ad specificationem ad hanc vel illam obiecti conditionem; sed fuit naturalis quantum ad determinationem ad bonum. Erat enim angelus in primo instanti ita determinatus ad bonum quod non poterat male velle, licet posset diligere se cum ordine ad Deum ut est auctor beatitudinis supernaturalis, et sine tali ordine. In quo tamen non peccasset si se dilexisset sine tali ordine: quia non tenebatur ad hoc in primo instanti. Motus est autem in seipsum cum tali ordine, divino adiutus beneficio. Intendit ergo Sanctus Thomas loco allegato quod naturalem motum habuit ad bonum in communi, et ad suum bonum naturale, nec poterat suam perfectionem non velle, supposito quod circa ipsam actum eliceret, non enim poterat male velle: non autem quod habuerit actum mere naturalem.

* Cf. cap. praec., num. vii.

Ad tertium dicitur quod, licet primum instans responderit operationi qua angelus in seipsum conversus est cognitione vespertina, non tamen sequitur quod talis operatio fuerit mere naturalis: quia etiam cognitio qua quis cognoscit se esse amandum in ordine ad Deum, et quae refertur ad laudem Dei, est cognitio vespertina *quando est per medium creatum.* Cognitio vero illa est matutina quae refertur in laudem Dei, sed est *per medium increatum:* ut declarat Sanctus Thomas *Verit.,* q. viii, a. penult. et ult.

2. Advertendum tamen quod aliter convenit angelo mereri in primo instanti, et aliter in secundo: ut est de mente Sancti Thomae *Quolib.* IX, a. 8; et Prima, lxiii, a. 5, ad 4; et a. 6, ad 3. Nam meritum quod in primo instanti fuit, potuit mortificari, et impediri ne ad beatitudinem perduceret: non autem meritum quod fuit in secundo instanti in bonis. Cuius ratio est quia, cum in primo instanti non fuerit plena libertas extensive, eo quod non posset in illo angelus male velle; sed in secundo instanti fuerit omnimoda libertas, ad malum videlicet et bonum: oportet viam angelorum constare ex duobus instantibus, in quorum ultimo tenebatur actualiter se referre in Deum tanquam in ultimum finem, utpote in illo plenum habens liberi arbitrii usum. Unde meritum in primo instanti non erat meritum ultimate, sed sicut in via tantum, et impedibiliter: meritum autem in secundo instanti erat meritum sicut in termino viae et ultimate, quod impediri non poterat quin ad beatitudinem perduceret, utpote ultima existens dispositio ad beatitudinem. Unde et quod inquit Sanctus Thomas Prima, q. lxii, a. 4*; et lxiii**, quod meritum in angelis praecessit praemium duratione, intelligitur de merito quod fuit in primo instanti, quod scilicet erat meritum ut in via tantum, et sicut dispositio remota ad beatitudinem: non autem de merito quod fuit

* Cf. etiam art. 5, ad 2.
** Art. 5, ad 4.

in secundo instanti, quod, inquam, fuit meritum ut in termino viae et ut ultima dispositio ad beatitudinem. Illud enim est meritum ex gratia imperfecta, istud autem est meritum ex gratia consummata: sicut et in Christo, qui erat simul viator et comprehensor, gratia perfecta erat principium promerendi. Sicut enim in eodem instanti est contritio in eo qui iustificatur, et gratiae infusio, secundum doctrinam Sancti Thomae $I^a II^{ae}$ *; et in QQ. *de Verit.* **; et in rebus naturalibus in eodem instanti est ultima dispositio ad formam, et formae introductio: ita in eodem instanti est meritum ultimum et beatitudo in angelis.

* Qu. cxiii, art. 7.
** Qu. xxviii, a 9.

3. Ex iis patet rationem Scoti, dist. quinta Secundi *Sent.* *, qua contra Sanctum Thomam probat non potuisse esse in secundo instanti meritum et praemium bonorum angelorum, eo quod Sanctus Thomas dicat meritum praecedere praemium duratione, nullam esse. Quia loquitur Sanctus Thomas de merito ut in via, non autem de merito ut in termino viae, secundum quod ipsemet exponit *Quolib.* IX, a. 8.

* Fol. 37 v. - Vid. infra num. xv.

Patet etiam eam rationem nullam esse qua probat, si omnes angeli in primo instanti meruerunt, nullos potuisse ponere obicem in secundo instanti: quia videlicet tunc omnes meruerunt usque ad nunc praemiationis, *merentes autem usque ad nunc praemiationis, in illo sunt praemiati.* – Dicitur enim quod mali non meruerunt usque ad nunc praemiationis inclusive, immo in illo demeruerunt. Nec est verum quod in nunc praemii sint omnino extra viam. Immo nunc in quo primo praemium erant accepturi, erat illis terminus viae intrinsecus, in quo ultimate poterant mereri aut demereri, et simul accipere poenam aut praemium.

4. Advertendum autem quod, licet Christus per eandem gratiam et esset beatus et mereretur, sicut angeli in secundo instanti, hoc tamen non fuit eodem modo. Nam angeli in secundo instanti meruerunt sibi essentialem beatitudinem: non autem Christus, sed sibi animae impassibilitatem et gloriam corporis, nobis autem beatitudinem meruit essentialem.

IX. Haec dicta sint sequendo aliorum opinionem, dicentium angelos bonos in secundo instanti et meruisse et accepisse beatitudinem. Diligentius tamen considerando, non videtur mihi de mente Sancti Thomae esse quod aliqui angeli in secundo instanti meruerint. Primo, quia in Prima Parte, q. lxii, a. 4 et 5, tenet non posse angelum simul habere fruitionem, et suam fruitionem mereri: *cum unum sit gratiae imperfectae, alterum vero gratiae perfectae et consummatae.* – Et etiam quia, ut dicitur *Verit.*, q. ult., a. 6, *ad statum merendi requiritur ut desit sibi id quod quis mereri dicitur.* Secundo, quia ipse ibidem *, a. 5, tenet quod *angeli per unicum actum meritorium ad beatitudinem pervenerunt.* Quaestione vero lxiii, a. 5 et 6, tenet quod omnes in primo instanti meruerunt. Ex iis enim duobus expresse sequitur quod in secundo instanti non meruerunt: nam si in secundo meruerunt, cum etiam meruerint in primo, sequitur quod non per unum actum meritorium, sed per duos ad beatitudinem pervenerunt.

* I P., q. lxiii.

Si dicatur quod loquitur Sanctus Thomas in illis locis de merito ut in via tantum, non autem de merito ut in termino viae: – hoc non videtur secundum mentem ipsius esse. Nam qu. lxiii, a. 5 et 6, vult quod, cum daemones meruerint in primo instanti, fuissent in secundo instanti beati *nisi posuissent obstaculum peccando.* Ergo sola absentia impedimenti sufficiebat, secundum ipsum, ad hoc ut beatitudinem acciperent: non autem aliud meritum requirebatur. – Praeterea, cum diligentissime in Prima Parte de beatificatione et damnatione angelorum determinaverit, si eius intentionis fuisset duplex extitisse meritum in angelis, unum ut in via simpliciter, alium vero ut in termino viae, esset profecto reprehendendus quod de ista meritorum diversitate nullam prorsus fecerit mentionem. Cum enim determinaverit angelum per unum actum meritorium ad beatitudinem pervenire, debuisset sane declarare de quo merito illud esset intelligendum. Nam et in $I^a II^{ae}$, q. cxii, a. 2, loquens de praeparatione ad gratiam, cum viderit quod duplex erat ad gratiam praeparatio, una scilicet quae simul est cum gratia, alia quae gratiam praecedit, de utraque in responsione ad primum fecit mentionem. Cum ergo de uno tantum merito angelorum mentionem fecerit, dicendum est quod in ipsis unum duntaxat fuisse meritum voluit: et illud quidem in primo ipsorum instanti.

2. Propter quod, sequendo determinationem eius in Prima Parte, salvo semper meliori iudicio, dicendum est primo, quod in processu angelorum, sive ad beatitudinem sive ad miseriam, duo fuerunt instantia. In quorum primo, absolute loquendo, nullo modo demereri et peccare potuerunt, sed bene potuerunt non mereri negative, et mereri: et de facto omnes meruerunt. In secundo vero, potuerunt absolute et mereri et demereri: et de facto aliqui demeruerunt et facti sunt miseri, alii vero facti quidem sunt beati, sed non meruerunt. Quod enim potuerint mereri, et non mereri negative, idest, nullum habere meritum, patet quia in primo instanti meruerunt per actum liberi arbitrii, ut dicitur ibidem, a. 6. Ergo potuerunt non elicere illum actum meritorium: alioquin ille actus non fuisset liber, libertas enim ad opposita se habet. Ergo potuerunt carere merito. – Quod vero in eodem primo instanti non potuerint peccare et demereri, probat Sanctus Thomas qu. praeallegata, a. 5; et *de Malo,* q. xvi, a. 4, ponens quod in primo instanti erant determinati ad bonum. – Quod autem in secundo instanti, absolute loquendo, potuerint mereri, manifeste ex hoc constat quod, cum aliquando mereri potuerint, eo quod essent ad beatitudinem ordinati et essent creati in gratia, si non meruissent in primo instanti, sicut possibile fuit eos non mereri, in secundo instanti meruissent.

Dicendum est secundo quod, hac suppositione facta quod in primo instanti omnes meruerunt, omnes quidem peccare et demereri potuerunt in secundo instanti, sed in ipso nullus mereri potuit. Ratio primi est: quia non repugnat quod angelus in termino viae per peccatum gratia privetur, et simul sit confirmatus in malo. Ratio vero secundi est: quia repugnat meritum et praemium in eodem instanti esse: cum, ut dictum est paulo ante *, meritum a gratia imperfecta proveniat, praemium vero a gratia consummata.

* Initio huius parag. ix.

X. Sed contra istam determinationem insurgunt quaedam dubia. Primum est. Si, posito quod angelus in primo instanti meruerit, in secundo instanti non potuit mereri, sequitur quod in nullo instanti angelus habuerit libertatem ad bonum et malum: et per consequens nunquam habuerit plenam libertatem. Hoc autem est inconveniens. Ergo etc. – Probatur consequentia. Nam in primo instanti, secundum hanc opinionem, potuit tantum in bonum: in secundo vero, tantum in malum. Sed non dantur plura instantia duobus in via angelorum. Ergo in nullo instanti fuerunt liberi ad bonum et malum.

Secundum dubium est *. Si in secundo instanti boni fuerunt beati, et in illo non meruerunt; mali vero demeruerunt: sequitur quod via bonorum et malorum angelorum non fuerit aequalis. Nam in secundo instanti boni fuerunt omnino extra viam, cum in ipso nullum habuerint meritum, sed tantum praemium: et sic via eorum fuit tantum per primum instans. Mali vero adhuc fuerunt in via, quia demeruerunt: et ita eorum via per duo instantia duravit.

* Vid. num. xii.

Tertium dubium est *. Sicut se habet operatio meritoria ad beatitudinem, ita operatio demeritoria ad miseriam te damnationem: per meritum enim devenitur ad beatitudinem, per demeritum vero ad damnationem. Sed, ut dicitur II *Sent.*, d. xi *, a. 1, *quandocumque aliquis ponitur in ultima perfectione, quae est beatitudo, operatio eius non est meritoria.* Ergo, quando aliquis ponitur in ultima imperfectione, quae est damnatio, nulla eius operatio est demeritoria. Ergo male ponitur quod in eodem instanti secundo angelus peccavit et fuit damnatus.

* Vid. num. xiii.
* Qu. ii.

Confirmatur. Quia II *Sent.*, d. vii, q. 1, a. 2, dicitur quod *angeli confirmantur in bono vel malo post conversionem et aversionem.*

Quartum dubium est *, quia Sanctus Thomas, *Quolib.* IX, a. 8; et II *Sent.*, d. v *, a. ult., tenet in eodem instanti angelos meruisse ut in termino viae, et fuisse beatos.

* Vid. num. xiv.
* Qu. ii.

XI. Ad primum dubium dicitur quod angelum habuisse libertatem ad bonum et malum in secundo instanti, posito quod in primo meruerit, dupliciter intelligi potest: uno modo, de libertate ad bonum meritorium, et malum quod

est peccatum; alio modo, de libertate ab bonum absolute, quodcumque sit illud, et ad peccatum. Si primo modo accipiatur, negatur falsitas consequentis. Dicitur enim primo, quod non derogat liberae naturae secundum se quod, ex aliquo sibi voluntarie addito, tollatur in aliquo instanti usus et exercitium libertatis sibi absolute convenientis. Sicut enim non derogat absolute libertati Sortis qua potest sedere et non sedere, quod, posita voluntaria sessione eius in aliquo tempore, pro illo non habeat libertatem sedendi et non sedendi quantum ad exercitium, quia quando sedet, pro tunc non potest non sedere: ita non derogat absolute libertati angeli, qua absolute potest mereri et demereri, quod ex actu meritorio ab ipso libere et voluntarie in primo instanti elicito, tollatur exercitium talis libertatis in secundo instanti, inquantum, posito merito in primo instanti, sequitur in secundo instanti beatitudo, nisi impedimentum aliquod peccando opponatur.

Dicitur secundo quod, licet, facta illa suppositione, in nullo instanti angelus possit uti libertate ad bonum et malum, in secundo tamen instanti est ipsa libertas in actu primo et signato: quia est potentia qua poterat absolute bene et male velle, nisi in primo instanti meruisset; sicut in tempore quo aliquis sedet, manet potentia libera qua posset sedere et non sedere si non sederet in actu.

Dicitur tertio quod, licet in nullo instanti angelus tunc habeat libertatem ad bonum meritorium et malum, in toto tamen tempore ex primo et secundo instanti constituto, hanc habet libertatem: inquantum in primo instanti potest mereri, in secundo vero potest demereri.

2. Si autem intelligatur secundo modo, de bono scilicet in communi et absolute, sive, inquam, sit meritorium sive non meritorium, negatur consequentia. Ex eo enim quod ponitur in secundo instanti non potuisse mereri, non tollitur libertas ad bonum et malum simpliciter, sed tantum ad bonum meritorium. Nam in secundo instanti, licet angelus non posset mereri, poterat tamen converti ad Deum conversione beatifica, quod est quoddam bonum; et averti ab eo, quod est malum.

* Num. x.

XII. Ad secundum dubium *, negatur consequentia. Nam licet bonus angelus non meruerit in secundo instanti, malus vero demeruerit; non tollitur tamen quin eodem modo secundum instans pertineret ad viam bonorum, sicut ad viam malorum. Dicitur enim quod via omnium angelorum ex duobus constabat instantibus: inquantum omnes in primo potuerunt mereri; in secundo vero, omnes potuerunt mereri et demereri, absolute loquendo; aut saltem demereri, supposito quod in primo instanti meruerint.

2. Cum probatur, quia boni omnino fuerunt extra viam: – dicitur primo, quod non magis fuerunt extra viam quam mali. Sicut enim mali fuerunt in via, *non sicut distantes a termino, sed sicut existentes in termino viae* *, ipsum enim secundum instans erat terminus viae ipsorum; ita et boni.

* Vid. infra in hac parag.

Dicitur secundo, quod ad hoc quod aliquis angelus in aliquo instanti sit in via sicut in termino viae, non requiritur quod in ipso mereatur actu aut demereatur, sed sufficit quod in ipso absolute potuerit et mereri et demereri, aut saltem demereri.

3. Sed non videtur haec responsio difficultatem tollere. Si enim secundum instans pertinebat ad viam angelorum, sequitur quod angelus in secundo instanti esset viator. Et, per te, erat etiam comprehensor: cum in illo esset beatus. Ergo simul erat viator et comprehensor. Hoc autem est inconveniens: cum hoc soli Christo conveniat *. Ergo etc.

* Cf. III P., q. xv, art. 10, ad 3.

Respondetur: et dicitur primo, quod viator proprie dicitur qui est in via *sicut distans a termino viae*, non autem qui est in via *ut in termino viae existens:* hoc enim videtur velle Sanctus Thomas Quolibeto allegato *, ad 2. Et ideo, quia angelus bonus in secundo instanti non *erat in via sicut distans a termino, sed sicut existens in termino viae*, in quo beatitudinem accepit, ideo proprie non erat viator, sed comprehensor tantum.

* Quolib. IX, art. 8.

Dicitur secundo quod, si accipiatur viator pro eo qui quomodocunque est in via, sive sit ibi ut distans a termino viae, sive ut in termino viae existens, in quo, absolute loquendo, poterat mereri et non mereri; non est inconveniens dicere quod in secundo instanti erat simul viator et comprehensor.

Cum autem dicitur hoc esse proprium Christo: – respondetur quod non est verum nisi accipiendo viatorem pro eo quod est in via ut distans a termino viae. Christus enim erat viator inquantum distabat ab impassibilitate animae et a gloria corporis, quam suis operibus merebatur: et erat comprehensor inquantum simul divina essentia fruebatur.

XIII. Ad tertium dubium *, negatur similitudo in proposito. Licet enim in hoc conveniat meritum et demeritum quod meritum disponit ad gloriam, sicut demeritum ad miseriam; tamen in hoc differunt, quod meritum, iuxta praedicta *, aliquid beatitudini repugnans includit, scilicet gratiam imperfectam; demeritum autem nihil includit quod ad damnationem habeat repugnantiam.

* Num. x.

* Num. ix, init.

Ad confirmationem potest primo dici quod illud dictum Sancti Thomae intelligitur supponendo quod in primo instanti non meruerint. Videtur enim in secundo *Sententiarum* sequi illam opinionem quod angelus peccaverit appetendo sibi indebite supernaturalem beatitudinem: secundum quam opinionem, ut superius * dictum est, ponitur quod in primo instanti non meruerunt, sed habuerunt actum circa naturalia dumtaxat.

* Num. vi.

Potest et secundo dici quod non intendit Sanctus Thomas ponere aliquod instans post instans aversionis in quo confirmentur in malo. Sed sensus est quod in ipso actu aversionis stabiliuntur in malo, sicut et in ipso actu conversionis, quae fuit in secundo instanti, fuerunt in bono confirmati.

XIV. Ad quartum dubium * dicitur quod in locis allegatis, ut expresse ex ipsis verbis apparet, non loquitur Sanctus Thomas secundum suam opinionem, sed secundum opinionem eorum qui dixerunt angelos post primum instans simul accepisse gratiam et gloriam, quam opinionem in II *Sent.* * dicit tunc fuisse communiorem. Unde, cum multi modi accipiendi beatitudinem assignarentur ab iis qui illam opinionem sequebantur, habendo scilicet eam cum merito, aut absque merito; ostendit ipse illum modum probabiliorem esse qui ponit angelum simul meruisse et fuisse beatum, ponitque modum quo ad dubia insurgentia, salvando illam opinionem, responderi posset. Sed sicut eorum opinionem non tenet, neque ibi neque in Prima Parte *, sed illam opinionem probabiliorem putat quae ponit angelos in gratia fuisse creatos, et prius meruisse, deinde fuisse beatos: ita nec illas responsiones acceptat, immo oppositum earum expresse in Prima Parte ponit. Quocirca velle determinationem eius in Prima Parte, contra verborum sensum, ad intellectum eorum quae in illis locis inducit, glossare, est eius opinionem ad aliorum opinionem, quam non approbat, velle trahere.

* Num. x.

* Dist. iv, a. 3.

* Qu. lxii, 3.

2. Attendendum autem quod ista instantia quae ponimus ad viam angelorum pertinere, non sunt accipienda ad modum instantium *temporis continui*, quae raptim transeunt: sed sunt instantia *temporis discreti*, quae, ut alias * dictum est, alicui parti temporis continui coexistere possunt.

* Cf. Comment. cap. cii, num. vii sqq.

XV. Secundum istam viam patet rationes Scoti contra Sanctum Thomam * nullas esse. Nam in una supponit nos dicere angelum in secundo instanti meruisse. Hoc autem non dicimus.

* Num. viii, 3.

Cum autem in alia assumit quod *merentes usque ad nunc praemiationis in ipso nunc praemium accipiunt,* constat hoc falsum esse, si universaliter in omni natura intelligatur. Tale enim nunc non est nunc praemiationis in angelis nisi sub hac conditione, *si nullum apponatur in ipso impedimentum.*

Nec est simile de instanti mortis hominis, et de instanti praemiationis angelorum. Nam homo in instanti mortis non habet esse, sed habet suum primum non-esse: non enim datur ultimum esse rei permanentis. Ideo in ipso instanti operari non potest. Angelus autem in nunc praemiationis habet esse. Ideo sibi non repugnat et operationem aliquam in ipso habere, et demeritum.

CAPITULUM CENTESIMUM UNDECIMUM

A 78 r a 24.

QUOD SPECIALI QUADAM RATIONE CREATURAE RATIONALES DIVINAE PROVIDENTIAE SUBDUNTUR.

* A cap. LXIV.

Ex his quidem quae supra * determinata sunt, manifestum est quod divina providentia ad omnia se extendit. Oportet tamen aliquam rationem providentiae specialem observari circa intellectuales et rationales naturas, prae aliis creaturis. Praecellunt enim alias creaturas et in perfectione naturae, et in dignitate finis. In perfectione quidem naturae, quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum; ceterae vero creaturae ad opera propria magis aguntur quam agant; ut ex supra * dictis patet. In dignitate autem finis, quia sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad finem ultimum pertingere non possunt nisi per aliqualem similitudinis ipsius participationem. Omnis autem ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur: sicut ratio operandi per artem diversa est secundum diversitatem finis et materiae; aliter enim operatur medicus ad aegritudinem pellendam, et ad sanitatem confirmandam; atque aliter in corporibus diversimode complexionatis. Et similiter oportet in regimine civitatis diversam rationem ordinis observari secundum diversas conditiones eorum qui subiiciuntur regimini, et secundum diversa ad quae ordinantur: oportet enim aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam; et artifices, ut bene se habeant circa sua opera. Sic igitur et alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur: et alia secundum quam ordinantur ceterae creaturae.

* Cap. XLVII.

---

7 enim] autem GN*b*. 14 finem *hic* EGN*b*; *post* ultimum. 17 ipsius *om* GN.
1 ratio] variatio GN. 6 confirmandam] conferendam *bcd*, conservandam P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de divina providentia secundum quod ad omnia se extendit, vult de ipsa secundum quod creaturae rationales sub ipsa particulari modo continentur, determinare *.

* Cf. Comment. cap. I, fin.

Circa hoc autem duo facit. Primo, ostendit rationales creaturas aliter per divinam providentiam disponi quam alias creaturas, secundum quod in conditione propriae naturae ab aliis differunt; secundo, quod etiam aliter disponuntur secundum quod ab aliis differunt finis dignitate, cap. CXLVII.

Circa primum duo facit. Primo, ostendit creaturas rationales speciali quodam modo divinae providentiae subdi; secundo, de ipso particulari modo quo divinae providentiae subduntur, determinat in capitulis sequentibus.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Necesse est aliquam rationem providentiae specialem circa intellectuales et rationales creaturas, prae aliis creaturis, observari.*

Probatur. Creaturae rationales praecellunt alias creaturas in perfectione naturae, et in dignitate finis. Ergo alia est ordinis ratio secundum quam creaturae rationales providentiae divinae subduntur; et alia secundum quam ordinantur caeterae creaturae.

Probatur antecedens. Quia sola creatura rationalis habet dominium sui actus, libere se agens ad operandum: ceterae vero creaturae magis aguntur quam agant. Et sola ad ipsum ultimum finem universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum: aliae vero creaturae ad ipsum pertingere non possunt nisi per aliquam similitudinis ipsius participationem.

Consequentia vero probatur. Quia omnis ratio operis variatur secundum diversitatem finis, et eorum quae operationi subiiciuntur. Et declaratur et in artibus, et in regimine civitatis. Nam aliter operatur medicus ad aegritudinem pellendam; et aliter ad sanitatem conservandam *; atque aliter in corporibus diversimode complexionatis. In regimine etiam civitatis, oportet aliter disponi milites, ut sint praeparati ad pugnam; et aliter artifices, ut bene se habeant circa sua opera.

* Vid. text. et var.

II. Ad horum evidentiam, duo sunt notanda. Unum est, quod nomine *rationis* hoc loco intelligitur *divinae providentiae et dispositionis ac gubernationis modus.* Ideo esse aliquam specialem rationem providentiae circa creaturas rationales, nihil aliud est quam ipsas particulari quodam modo ordinari et disponi in mente divina, atque etiam particulari modo gubernari.

Alterum est, quod non idcirco ponitur hoc loco differentia finis creaturae rationalis a fine ceterarum creaturarum quasi Deus non sit omnium creaturarum finis, huius enim oppositum ostensum est supra *: sed quia, cum Deus sit ultimus omnium creaturarum finis, diversimode tamen est finis rationalis creaturae et aliorum, estque creaturae rationalis nobiliori modo finis quam ceterarum. Aliae enim ad ipsum Deum secundum se sua operatione non pertingunt, sed tantum ad aliquam ipsius similitudinem: creaturae vero rationales sua operatione attingunt Deum, dum ipsam Dei essentiam secundum seipsam intelligunt et contemplantur, ipsumque Deum in seipso amant; quo fit ut formalis finis creaturae rationalis, qui nihil aliud est quam operatio qua ipsum Deum secundum se attingit, sit perfectior formali fine ceterarum creaturarum, qui est operatio aliquam tantum Dei similitudinem participatam attingens.

* Cap. XVI.

CAPITULUM CENTESIMUM DUODECIMUM

A 78 r b 4.

QUOD CREATURAE RATIONALES GUBERNANTUR PROPTER SEIPSAS, ALIAE VERO IN ORDINE AD EAS.

Primum igitur, ipsa conditio intellectualis naturae, secundum quam est domina sui actus, providentiae curam requirit qua sibi propter se provideatur: aliorum vero conditio, quae non habent dominium sui actus, hoc indicat, quod eis non propter ipsa cura impendatur, sed velut ad alia ordinatis. Quod enim ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Instrumentum autem non quaeritur propter seipsum, sed ut eo principale agens utatur. Unde oportet quod omnis operationis diligentia quae circa instrumenta adhibetur, ad principale agens referatur sicut ad finem: quod autem circa principale agens vel ab ipso vel ab alio adhibetur, inquantum est principale agens, propter ipsum est. Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.

Adhuc. Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo, *liber enim est qui sui causa est**: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. Omnis igitur alia creatura naturaliter servituti subiecta est: sola intellectualis natura libera est. In quolibet autem regimine, liberis providetur propter seipsos: servis autem ut sint in usum liberorum. Sic igitur per divinam providentiam intellectualibus creaturis providetur propter se, ceteris autem creaturis propter ipsa.

* I *Metaph.*, II, 9; s. Th. l. 3.

Amplius. Quandocumque sunt aliqua ordinata ad finem aliquem, si qua inter illa ad finem pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem: sicut finis exercitus est victoria, quam milites consequuntur per proprium actum pugnando, qui soli propter se in exercitu quaeruntur; omnes autem alii, ad alia officia deputati, puta ad custodiendum equos, ad parandum arma, propter milites in exercitu quaeruntur. Constat autem ex praemissis* finem ultimum universi Deum esse, quem sola intellectualis natura consequitur in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando, ut ex dictis* patet. Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem omnia propter ipsam.

* Cap. XVII.

* Cap. XXV sqq.

Item. In quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam meliorationem earum. Inter omnes autem partes universi, nobiliores sunt intellectuales creaturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Naturae ergo intellectuales sunt propter se a divina providentia procuratae, alia vero omnia propter ipsa.

Praeterea. Manifestum est partes omnes ordinari ad perfectionem totius: non enim est totum propter partes, sed partes propter totum sunt. Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, inquantum totius entis comprehensiva est suo intellectu: quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Convenienter igitur alia propter substantias intellectuales providentur a Deo.

Adhuc. *Sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi.* Sic autem videmus res cursu naturae currere quod substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem, quia in eis veritatem speculatur; vel ad suae virtutis executionem et scientiae explicationem, ad modum quo artifex explicat artis suae conceptionem in materia corporali; vel etiam ad corporis sustentationem, quod est unitum animae intellectuali, sicut in hominibus patet. Manifestum est ergo quod propter substantias intellectuales omnia divinitus providentur.

Amplius. Quod aliquis propter se quaerit, semper illud quaerit, *quod enim per se est, semper est:* quod vero aliquis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina voluntate profluxit, ut ex superioribus* est manifestum. Quae igitur semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper, non propter se, sed propter aliud. Substantiae autem intellectuales maxime accedunt ad hoc quod sint semper, quia sunt incorruptibiles. Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas.

* Lib. II, cap. XXIII.

---

1 conditio sE, cognitio, pA *et ceteri.* 7 ordinatis] ordinans EG, ordinatus N. 25 igitur EN; autem. 26 sola A *solus*; vero *addunt.* natura *hic* D; *om b, ante* intellectualis *ceteri.* 31 ipsa] ipsam Y, ipsas *b*P. 32 Quandocumque... b 33 Amplius *hom om* H. 40 parandum] operandum WYP*d*.

9 ipsa] ipsas GY*b*Pc, ipsam N. 18 particularem] particularis particularem GN. 33 aliquis] aliquid BFHXW. 34 illud quaerit] quaerit DP. per se est] propter se est GNpYPc. 36 illud *hic* A *solus*; *post* quaerat; P *tamen*: quod vero aliquis propter illud quaerit non opus est ut semper quaerat. 41 semper A *solus; lac.* E, semper sunt sunt B, semper sunt *ceteri.* 44 Sunt etiam immutabiles nisi A *solus*; Sunt autem immutabiles. 46 quasi A *solus; om.* alia EGN*b*; aliae.

Non est autem ei quod praemissis rationibus est ostensum contrarium, quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur: sic enim ad perfectionem totius omnes partes ordinantur, inquantum una deservit alteri. Sicut in corpore humano apparet quod pulmo in hoc est de perfectione corporis, quod deservit cordi: unde non est contrarium pulmonem esse propter cor, et propter totum animal. Et similiter non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales, et propter perfectionem universi: si enim deessent ea quae requirit substantiae intellectualis perfectio, non esset universum completum.

Similiter etiam praedictis non obviat quod individua sunt propter proprias species. Per hoc enim quod ad suas species ordinantur, ordinem habent ulterius ad intellectualem naturam. Non enim aliquod corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam humanam speciem. Toti autem humanae speciei non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum suam speciem totam. Ordo igitur quo corruptibilia ordinantur ad hominem, requirit quod individua ordinentur ad speciem.

Per hoc autem quod dicimus substantias intellectuales propter se a divina providentia ordinari, non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in Deum et ad perfectionem universi. Sic igitur propter se procurari dicuntur et alia propter ipsa, quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data propter alterius utilitatem; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Hinc est quod dicitur *Deut.* IV[19]: *Ne videas solem et lunam et cetera astra, et errore deceptus, adores ea, quae creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt.* Et in Psalmo* dicitur: *Omnia subiecisti sub pedibus eius: oves et boves universas, insuper et pecora campi.* Et *Sap.* XII[18] dicitur: *Tu autem, Dominator virtutis, cum tranquillitate iudicas, et cum magna reverentia disponis nos.*

* Ps. VIII, v. 8.

Per haec autem excluditur error ponentium homini esse peccatum si animalia bruta occidat. Ex divina enim providentia naturali ordine in usum hominis ordinantur. Unde absque iniuria eis utitur homo, vel occidendo, vel quolibet alio modo. Propter quod et Dominus dixit ad Noe, *Gen.* IX[3]: *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.*

Si qua vero in Sacra Scriptura inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis in animalia bruta committi, sicut de ave cum pullis non occidenda*: hoc fit vel ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda, ne aliquis, exercendo crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines; vel quia in temporale damnum hominis provenit animalibus illata laesio, sive inferentis sive alterius; vel propter aliquam significationem, sicut Apostolus* exponit illud de *non alligando ore bovis triturantis**.

* Deut. XXII, 6.
* 1 Cor., IX, 9.
* Deut. XXV, 4.

24 ordinentur] ordinantur α. 31 per EGNXY*b*; propter.
10 dicitur A *solus*; *om.* 13 Per haec A *solus*; Per hoc. 16 Unde] Nam HZ, *om* D. 17 eis utitur *hic* EGN*b*; *post* homo. vel *pr. loco* A *solus*; *om.* 23 non occidenda DY; occidendo EGN, non occidendo *ceteri.* 24 hominis *post* animum GN. 25 exercenda] exercendo GN, exercendi E. 28 animalibus] in animalibus GN. 30 alligando] ligando Pc. *Post* triturantis *lac. in* A *usque ad cap. 118 incl.*

Commentaria Ferrariensis

Ostenso quod speciali quodam modo creaturae rationales divinae providentiae subduntur, vult Sanctus Thomas de hoc speciali modo determinare*. Circa hoc autem duo facit: primo, ponit unum modum qui omnibus substantiis intellectualibus est communis; secundo, alium ponit, qui rationalibus tantum, in quibus est pluralitas individuorum, convenit, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Quantum ad primum modum, duo facit: primo, ostendit creaturas rationales propter se provideri, ceteras vero tanquam ad rationales ordinatas; secundo, removet quaedam dubia*.

* Num. VII.

I. Quantum ad primum, *arguit primo* ex ipso dominio operationis, sic. Creatura intellectualis, secundum suam cognitionem, est domina sui actus. Alia vero sui actus dominium non habent. Ergo creaturae intellectuales a Deo providentur quasi propter se a Deo procuratae: aliae vero creaturae quasi ad rationales ordinatae.

Probatur consequentia. Quia quod ab altero tantum agitur, rationem instrumenti habet: quod vero per se agit, habet rationem principalis agentis. Omnis autem diligentia quae circa instrumentum adhibetur, ad principale agens tanquam ad finem refertur; quod vero circa principale agens, vel ab ipso vel ab alio, inquantum est principale agens, adhibetur, propter ipsum est; cum instrumentum non quaeratur propter ipsum, sed ut eo principale agens utatur.

2. Circa id quod dicitur, *intellectualem naturam secundum suam cognitionem esse sui actus dominam*, advertendum est quod hoc non dicitur quasi libertas formaliter in intellectu resideat, ut enim dicitur *Verit.* q. XXIV, a. 6, formaliter residet in voluntate: sed quia radix libertatis est ipse intellectus, ut in eadem quaestione declaratur, art. 2. Unde et I[a] II[ae], q. XVII, a. 1, ad 2, dicitur quod *radix libertatis sicut subiectum est voluntas, sed sicut causa est ratio.*

II. Contra istam rationem instari posset quod non recte propositum concludat. Aut enim non concludit intentum: aut oportet subintelligere propositionem quae falsa est. Cum enim dicitur ceteras creaturas habere rationem instrumenti quia aguntur tantum, aut intelligitur quod habeant rationem instrumenti per comparationem ad Deum, tanquam ad principale agens ipsis tanquam instrumentis utentem: aut intelligitur quod hoc habeant per comparationem ad creaturas rationales, quarum sint instrumenta. Si primum, non sequitur quod ceterae creaturae ad rationales ordinentur: sed ad Deum, cuius sunt instrumenta. – Si secundum, falsum videtur esse quod assumitur, scilicet quod omnes aliae creaturae sint intellectualis naturae instrumenta. Non enim apparet quomodo per omnes creaturas ad suum finem operentur, sicut per instrumenta operatur artifex.

Et praeterea, cum dicitur ceteras creaturas agi tantum, ex quo habent rationem instrumenti, intelligitur ipsa agi a Deo, non autem a creaturis intellectualibus. Ergo non est intelligendum ipsa esse creaturae intellectualis instrumenta, sed Dei.

2. Respondetur quod ceteras creaturas habere rationem instrumenti intelligitur tam per comparationem ad Deum, quam per comparationem ad creaturas intellectuales. Ex eo enim quod aguntur tantum et non seipsa ad proprios actus agunt, habent quod et sint instrumenta Dei agentis;

et etiam creaturae rationalis seipsam libere moventis, et omnia alia in nobilitate excedentis.

Cum autem instatur primo, quia non apparet quomodo per omnes creaturas intellectualis natura ad suum finem operetur: – dicitur quod in hoc per omnes creaturas operatur, quod omnibus ad propriam utitur utilitatem aliquo modo; sicut inquit Sanctus Thomas de homine, II *Sent.*, d. 1, q. II, a. 3, quod *ex vilibus, et etiam nocivis, sibi utilitas provenit: eo quod per hoc humilior fit, et in vilibus Dei gloriam et sapientiam considerat. Similiter ea quae in usum operis eius non veniunt, in eius utilitatem cedunt dum de eis aliquam cognitionem habet, vel in universali vel particulari.*

Cum secundo instatur, quia intelligitur ea agi a Deo, non autem a creaturis intellectualibus: – dicitur quod, licet quantum ad actiones naturae agantur a Deo dante illis naturam, tamen ex hoc non sequitur ea esse Dei solummodo instrumenta. Ex eo enim quod aguntur, et suarum operationum dominium non habent, sequitur et quod Dei sint instrumenta; et quod ab ipso etiam creaturae intellectualis, utpote libere operantis et ob hoc dignioris existentis, sint instrumenta instituta, tanquam ad eius utilitatem et ad eius usum ordinata; *semper enim imperfectius propter perfectius est.*

III. *Secundo.* Omnis alia creatura servituti naturaliter subiecta est: sola vero natura intellectualis est libera. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia quod habet sui actus dominium, liberum est, est enim liber *qui est sui causa,* qui scilicet propter seipsum est et operatur: quod autem quadam necessitate ab alio agitur ad operandum, servituti subiectum est. – Consequentia vero probatur. Quia in quolibet regimine, liberis providetur propter seipsos, servis autem ut sint in usum liberorum.

Tertio. Sola intellectualis natura consequitur Deum, qui est ultimus finis universi, in seipso, eum scilicet cognoscendo et amando. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quando sunt aliqua ad aliquem finem ordinata quae ad illum per seipsa pertingere non possunt, oportet ordinari ad illa quae finem consequuntur, quae propter se ordinantur in finem. Declaratur in exercitu: cuius finis est victoria, ad quam milites propter se quaeruntur, custodientes autem equos et arma facientes quaeruntur propter milites.

Adverte quod milites, qui ad victoriam ordinantur, dicuntur propter se quaeri, non secundum quod ly *propter se* importat rationem finis absolute, repugnat enim ut quaerantur propter victoriam tanquam propter finem, et tamen ipsi sint absolute finis: sed ly *propter se* excludit ordinem ad aliquid aliud ordinatum ad finem. Et est sensus quod non quaeruntur in usum alterius ordinati ad consequendum victoriam, sed quaeruntur ut suo actu et sua virtute victoriam consequantur.

Quarto. Inter omnes partes universi nobiliores sunt intellectuales naturae: quia magis ad similitudinem divinam accedunt. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in quolibet toto partes principales propter se exiguntur ad constitutionem totius: aliae vero ad conservationem, vel ad aliquam earum meliorationem.

IV. *Quinto.* Naturae intellectuales maiorem affinitatem habent ad totum quam aliae naturae: quia unaquaeque est quodammodo omnia, inquantum totius entis suo intellectu conprehensiva est; quaelibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia partes ordinantur ad perfectionem totius: cum propter ipsum sint, non autem e converso.

Advertendum quod haec ratio procedit ratione cuiusdam similitudinis inter universum et naturam intellectualem. Sicut enim totum universum omnia continet, ita etiam intellectualis substantia sua cognitione totum ens comprehendit. Et ideo, sicut entia particularia ad totum universum ordinantur, ita etiam ad substantiam intellectualem.

Advertendum quoque quod idcirco, de aliis substantiis loquens, Sanctus Thomas addit ly *solam*, inquiens quod *solam entitatis participationem particularem habent,* ne aliquis existimaret naturam intellectualem non habere entis particularem participationem, sed esse universale ens. Habet enim et ipsa particularem entis participationem: quia est ad certum et determinatum gradum entis limitata. Sed ab aliis differt naturis, quia illa solam entis particularem participationem habent, et non sunt aliquo modo omnia: natura autem intellectualis, quamvis sit ad certum gradum entis secundum esse naturae limitata, est tamen aliquo modo omnia secundum virtutem cognoscitivam, qua est omnium comprehensiva.

Sexto. Secundum cursum naturae, substantia intellectualis omnibus aliis utitur propter se: vel ad intellectus perfectionem; vel ad virtutis executionem et explicationem scientiae, quo modo artifex explicat suae artis conceptionem in materia corporali; vel ad corporis uniti animae intellectuali sustentationem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia *sicut agitur unumquodque cursu naturae, ita natum est agi:* idest, ita institutum est agi ab Auctore naturae.

V. *Septimo.* Quae semper sunt in entibus, sunt propter se a Deo volita: quae autem non semper sunt, non propter se volita sunt, sed propter aliud. Sed substantiae intellectuales maxime ad hoc accedunt quod sint semper: cum incorruptibiles sint secundum esse, mutabiles vero tantum secundum electionem. Ergo etc.

Probatur maior. Quia quod propter se quis quaerit, semper quaerit: cum *quod propter se est, semper sit.* Quod vero quis propter aliud quaerit, non oportet quod semper illud quaerat, sed secundum quod competit ei propter quod quaeritur. Esse autem rerum ex divina provenit voluntate.

Circa probationem maioris, attendendum quod tanquam convertibilia accipit Sanctus Thomas *semper quaeri,* et *propter se quaeri:* quia, ut dicitur hic, quod propter se est, idest, cuius esse non ordinatur ad aliud, est semper; et etiam e converso quod est semper, eius esse non est propter aliquid aliud, sed propter ipsum. Idcirco, cum probandum esset, *quae semper sunt in entibus, esse propter se a Deo volita,* assumit, *Quod propter se quis quaerit, semper quaerit:* cum tamen, secundum rectum argumentationis modum, deberet assumi, *Quod semper quis quaerit, propter se quaerit.* Hoc enim facit ut ostenderet, quantum ad rem attinet, nihil referre utra illarum propositionum assumatur ad maioris probationem: cum sint convertibiles.

VI. Sed duplex occurrit dubium. Primum est circa istam propositionem, *Quod aliquis propter se quaerit, semper quaerit.* Non enim volens sanitatem, quae propter se quaeritur, semper ipsam vult: quia non semper de ipsa cogitat.

Secundum est circa illam propositionem, *Quod propter se est, semper est.* Nam mundus propter se est: eo modo quo hic accipitur propter se esse, idest, non propter aliquam aliam universi partem. Et tamen non est semper: quia accepit initium sui esse. Ergo etc.

2. Ad primum dicitur quod non est sensus illius propositionis ut quod propter se quaeritur, semper actu secundo quaeratur, ut obiectio supponit: sed quod volitum propter se semper habitualiter saltem est volitum, quia quandocumque voluntati proponatur, voluntas illud vult. Cuius ratio est, quia id propter se quaeri dicitur quod in se sufficientem bonitatem habet ex qua appeti debeat, et non tantum habet bonitatem et appetibilitatem ex ordine ad aliud. Tale autem, quandocumque proponitur, acceptatur a voluntate et appetitur: cum ratio boni sit ratio appetibilis. Et sic sanitas, quandocumque voluntati proponitur, appetitur et amatur. Non sic autem est de medicina, quae non appetitur semper quandocumque proponitur voluntati, sed tunc tantum quando quis videt se non posse assequi sanitatem absque medicina.

Ad secundum dicitur quod sensus illius propositionis est quod id quod habet esse propter seipsum et propter propriam bonitatem, non autem habet esse tantum ad aliquam partem universi ordinatum, tanquam videlicet ad hoc tantum productum in esse ut sit alteri utile, in se non habet unde deficere debeat, quantum est ex suo esse: cum non sit productum nisi ad hoc ut sit, non autem ad hoc ut in alterius utilitatem cedat. Sed cuius esse est ad la-

terum ordinatum, est determinatum ad tempus in quo utile est ei ad quod ordinatur, ita quod illi non convenit habere esse nisi quando alterius utilitas exigit. Et propter hoc in entibus quod propter se productum est, habet semper esse postquam est productum: quod autem non propter se, sed propter aliud tantum est productum in esse, non est semper, sed aliquando esse desinit. Obiectio autem procedit ac si ly *semper* acciperetur ut idem est quod *absque durationis initio:* quem sensum, loquens Sanctus Thomas de substantiis separatis, excludit, dum non inquit eas absolute semper esse, sed, *maxime ad hoc accedere quod semper sint, eo quod sint incorruptibiles.*

3. Circa id quod dicitur, *substantias intellectuales esse secundum electionem mutabiles,* advertendum quod non est sic hoc intelligendum quasi sint de bona electione in malam electionem mutabiles, aut e converso de mala in bonam, sicut in hominibus accidit: sed quia inter bonas earum electiones est successio, dum nunc unam rem eligunt, nunc aliam. Et similiter est de malis electionibus: quia, inquam, nunc unam malam electionem habent, nunc aliam.

* Cf. init. Comment.

VII. Quantum ad secundum *, removet Sanctus Thomas quasdam obiectiones quae fieri possent. Posset enim instari ex duobus quod non omnia ad creaturas intellectuales ordinentur. Tum videlicet quia ad perfectionem universi ordinantur omnes eius partes. – Tum quia individua propter proprias species sunt.

2. Ad primam respondet quod ad perfectionem totius omnes partes ordinantur inquantum una deservit alteri. Declaratur in pulmone, qui est de perfectione corporis humani inquantum cordi deservit. Et sic non est contrarium alias naturas esse propter intellectuales: et propter perfectionem universi. Quia si deessent ea quae substantiae intellectualis perfectio requirit, non esset universum perfectum.

Advertendum quod, licet unius rei sit unus tantum ultimus finis, non inconvenit tamen unius esse plures fines subordinatos: sicut reubarbarum ordinatur ad purgationem cholerae, et ad sanitatem. Idcirco non inconvenit alias naturas proxime ad naturam intellectualem ordinari, inquantum sibi ex omnibus aliis naturis aliqua provenit utilitas, et aliquo modo ad sui perfectionem omnia alia exiguntur, ut ostensum est supra *: et tamen ulterius ordinari ad perfectionem universi.

* Num. IV, *Sexto.*

3. Ad secundum respondet quod individua, per hoc quod ad suas species ordinantur, ulterius ordinem ad intellectualem naturam habent. Quia nullum corruptibilium ordinatur ad hominem propter unum individuum hominis tantum, sed propter totam speciem humanam. Huic autem non posset aliquod corruptibilium deservire nisi secundum totam suam speciem. Et sic ordo corruptibilium ad hominem requirit ordinem individuorum ad speciem.

Advertendum quod aliter loquendum est de ordine naturae particularis alicuius individui: et aliter de ordine instituentis naturarum universalitatem. Non inconvenit enim naturam alicuius individui ordinare aliquod corruptibilium ad unum individuum hominis tantum: sicut virtus digestiva Sortis concoctionem cibi ad ipsius Sortis nutritionem ordinat. Sed divina sapientia, partes universi ordinans et producens in esse, non produxit aliquam naturam corruptibilium propter unum hominis individuum tantum, sed propter humanam speciem. Quod ergo hic dicitur de ordine corruptibilium ad hominem, intelligitur quantum ad ordinem ex primo naturae Institutore provenientem: non autem de ordine huius naturae particularis et singularis.

4. Posset etiam instari quod creaturae intellectuales propter se a divina providentia non ordinentur, quia tunc non ordinarentur in Deum et in perfectionem universi.

Sed respondet Sanctus Thomas sequelam illam falsam esse. Quia illud non dicitur quasi non ordinentur ulterius in Deum et universi perfectionem: sed quia bona quae per divinam providentiam sortiuntur, non sunt eis propter alterius utilitatem data; quae vero aliis dantur, in eorum usum ex divina ordinatione cedunt.

Confirmatur conclusio auctoritate *Deuteronomii* IV, Psalm., et *Sapientiae* XII.

VIII. Per hoc autem excluditur error ponentium peccatum esse occidere bruta animalia. Hoc enim falsum esse constat ex eo quod per divinam providentiam naturali ordine in usum hominis ordinantur, ut patet *Gen.* IX. Si vero inveniatur prohiberi in Sacra Scriptura crudelitas in bruta, hoc fit aut ad removendum hominis animum a crudelitate in homines exercenda; aut quia illata laesio animalibus in temporale damnum hominis cedit; aut propter aliquam significationem, sicut ab Apostolo exponitur illud de *non ligando ore bovis triturantis,* scilicet quod intelligitur de praedicatoribus, ut de suo labore vivere possint, I *Cor.* IX.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae II^{a} II^{ae}, q. LXIV, a. 1, ad 3, quod aliquando quidem peccatum est occidere bruta: unde et in Sacra Scriptura apponitur poena occisoris, ut patet *Exodi* XXII * de occidente bovem aut ovem alterius. Sed tamen hoc non est ratione occisionis ipsius bruti secundum se: sed ratione damnificationis proximi in re sua, quod pertinet ad peccatum furti aut rapinae. Propterea dicitur hoc loco aliquando prohiberi in Scriptura brutorum laesio eo quod inde damnum homini proveniat.

* Vers. 1.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM TERTIUM

QUOD RATIONALIS CREATURA DIRIGITUR A DEO AD SUOS ACTUS NON SOLUM SECUNDUM ORDINEM AD SPECIEM, SED ETIAM SECUNDUM QUOD CONGRUIT INDIVIDUO.

Ex hoc autem apparet quod sola rationalis creatura dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui. Omnis enim res propter suam operationem esse videtur: operatio enim est ultima perfectio rei. Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creaturae: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur, ut ex dictis * manifestum est. Sic igitur solae rationales crea-

* Cap. praec.

b 1 Creatura... substat *hom om* EGN.

turae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum.

Adhuc. Quaecumque directionem habent in suis actibus solum secundum quod pertinent ad speciem, non est in ipsis agere vel non agere: quae enim consequuntur speciem, sunt communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sunt in nobis. Si igitur homo haberet directionem in suis actibus solum secundum congruentiam speciei, non esset in ipso agere vel non agere, sed oporteret quod sequeretur inclinationem naturalem toti speciei communem, ut contingit in omnibus irrationalibus creaturis. Manifestum est igitur quod rationalis creaturae actus directionem habet non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

* Cap. LXXV sq.

Amplius. Sicut supra* ostensum est, divina providentia ad omnia singularia se extendit, etiam minima. Quibuscumque igitur sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod per divinam providentiam regulentur in suis actibus praeter directionem quae pertinet ad speciem. Sed in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei: cuius signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis. Oportet igitur quod rationalis creatura dirigatur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Item. Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: tales enim singulas creaturas condidit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem. Sola autem creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: habet enim intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Sola igitur creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum.

Praeterea. Creatura rationalis sic providentiae divinae subiacet quod non solum ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest: unde sibi competit etiam aliis providentiam et gubernationem exhibere. Quod non contingit in ceteris creaturis, quae solum providentiam participant inquantum providentiae subduntur. Per hoc autem quod aliquis facultatem providendi habet, potest etiam suos actus dirigere et gubernare. Participat igitur rationalis creatura divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare: gubernat enim se in suis actibus propriis, et etiam alia. Omnis autem inferior providentia divinae providentiae subditur quasi supremae. Gubernatio igitur actuum rationalis creaturae inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet.

Item. Actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali. Anima autem rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sicut aliae creaturae, sed etiam secundum individuum. Actus ergo rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus.

Hinc est quod, licet divinae providentiae omnia subdantur, tamen in Scripturis Sacris specialiter ei hominum cura attribuitur: secundum illud Psalmi VIII[5]: *Quid est homo quod memor es eius?* et I *Cor.* IX[9]: *Nunquid Deo cura est de bobus?* Quae quidem ideo dicuntur, quia de humanis actibus Deus curam habet non solum prout ad speciem pertinent, sed etiam secundum quod sunt actus personales.

---

5 pertinent] pertinet *a*P*c*. 15 rationalis... habet] rationales... habent G*b*P*c*. 24 multae *om* EGN. 33 pervenirent] provenirent EGX.
6 ea] ab ea P. 29 personales] particulares *c*. 33 eius] aut filius hominis quia reputas eum *addunt* P*c*.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDO loco ponit Sanctus Thomas modum particularem quo creaturae rationales a divina providentia gubernantur *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit *creaturam rationalem solam ad suos actus dirigi non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui;* secundo, circa ipsa individua modum divinae gubernationis ponit, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, advertendum quod actus individuorum naturales, aut quorum principium est in ipsis, sunt actus et individui et speciei, inquantum naturam omnibus individuis communem consequuntur. Sed differunt actus creaturae rationalis ab actibus aliorum. Quia actus aliorum ordinantur ad speciei conservationem et perfectionem, et in eis non attenditur nisi bonum speciei secundum se; et, si attenditur bonum individui, hoc non est nisi inquantum ad speciem ordinatur. In actibus vero intellectualis naturae, attenditur non tantum bonum et perfectio speciei, sed etiam bonum individui secundum se. Et ideo dicitur quod *sola creatura rationalis ad suos actus dirigitur non solum secundum quod congruit speciei, sed etiam secundum quod congruit individuo:* idest, non solum illius actus Deus propter bonum speciei dirigit et regulat, sed etiam secundum quod ad bonum individui spectant; quia videlicet in illa non solum intendit speciei conservationem, sed etiam ipsius individui bonum, etiam si in bonum speciei non cederet.

2. *Arguit autem primo sic.* Creatura rationalis, scilicet secundum individuum, divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae creaturae. Ergo directionem a Deo ad suos actus accipit non solum propter speciem, sed etiam secundum individuum. – Probatur antecedens. Quia individuum quod gubernatur solum propter speciem, non gubernatur propter seipsum. – Consequentia vero probatur: quia, cum res propter suam operationem esse videatur, unumquodque ad suum actum gubernatur secundum quod divinae providentiae substat.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod *propter se gubernari* dupliciter accipi potest. Uno modo, ut excludit *omnem ordinem ad aliud.* Et sic gubernari propter se excludit gubernari propter alterius bonum. Et hoc modo non intelligitur naturae rationalis individuum propter se gubernari. Ostensum est enim superius * ipsam

* Cap. praec.

intellectualem naturam ad universi perfectionem ordinari. – Alio modo, ut excludit *ordinem ad alterum tantum:* quod scilicet non tantum est volitum et intentum propter alterum, sed etiam propter bonum proprium, ita quod in se habet unde sit volitum etiam si ad aliud non ordinetur. Et sic gubernari propter se non excludit etiam ordinem ad aliud. Potest enim unum et idem hoc modo et propter se gubernari, et propter aliud: inquantum videlicet et ad bonum alterius ordinatur, et etiam in se habet unde sit volitum. Et hoc modo accipitur hoc loco naturam rationalem, etiam secundum individuum, esse propter se gubernatam et provisam.

II. *Secundo.* Si ita non esset, in homine non esset agere vel non agere, sed oporteret quod naturalem inclinationem communem toti speciei sequeretur. Hoc est falsum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia in eis quae diriguntur in suis actibus solum secundum quod pertinet ad speciem, non est agere vel non agere: cum ea quae consequuntur speciem sint communia et naturalia omnibus individuis sub specie contentis; naturalia autem non sint in nobis.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod aliter loquendum est de ipsa facultate agendi vel non agendi: et aliter de operatione quae huiusmodi subditur facultati. Nam facultas agendi vel non agendi naturalis est homini, et totam speciem consequitur, nec est in nobis ipsam habere vel non habere. Ipsa vero operatio quae huiusmodi subditur facultati, non est naturalis, nec totam speciem consequitur, accipiendo *naturale* pro eo quod naturam de necessitate consequitur: nulla enim est operatio humana, inquantum huiusmodi, quae quantum ad exercitium de necessitate naturae sequatur. Nam licet intelligere dicatur homini esse naturale inquantum potentia intellectiva est homini naturalis, non tamen ipsum actu intelligere sic est homini naturale ut naturam de necessitate sequatur, alioquin oporteret ut homo semper intelligeret, positis iis quae ad agendum necessaria sunt ex parte intellectus: sed est in hominis potestate intelligere actu vel non intelligere. Et sic etiam hic determinatus actus intelligendi non consequitur totam speciem humanam, licet facultas intelligendi totam speciem consequatur. Sensus ergo consequentiae Sancti Thomae est quod, si dirigeretur homo in suis actibus solum secundum quod ad speciem pertinet, non esset in homine facultas qua posset actionem actu producere et ipsam operationem praetermittere, sed ipsam naturali necessitate produceret: quia illa operatio consequeretur speciem, et sic esset naturalis, et per consequens non esset in hominis facultate.

III. *Tertio.* In rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei. Ergo etc. – Probatur antecedens hoc signo, quod actiones illae non sunt similes in omnibus. – Consequentia vero probatur: quia, cum divina providentia ad omnia singularia etiam minima se extendat, in quibuscumque sunt aliquae actiones praeter inclinationem speciei, oportet quod in illis per divinam providentiam regulentur, praeter directionem quae pertinet ad speciem.

Advertendum hoc loco quod, cum actio principio actionis proportionetur, necesse est, ubi idem formale principium, et eodem modo se habens, invenitur, ut et ibi similis inveniatur operatio: videmus enim quod omnes artifices eandem artis perfectionem habentes, si secundum illam artem operentur, eodem modo operantur. Cum ergo ea quae ad speciem pertinent, eodem modo in omnibus speciei individuis inveniantur, oportet ut operatio quae speciem consequitur eodem modo ab omnibus fiat. Et si eodem modo ab omnibus non fiat, non est operatio quae communem speciem consequatur necessario. Et ideo convenienter adducit Sanctus Thomas pro signo aliquas actiones in hominibus esse praeter inclinationem speciei, quod non in omnibus similes sunt.

IV. *Quarto.* Sola creatura rationalis est capax directionis qua dirigitur ad suos actus non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum: cum habeat intellectum et rationem, unde percipere possit quomodo diversimode sit aliquid bonum vel malum secundum quod congruit diversis individuis, temporibus et locis. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia Deus unicuique naturae providet secundum ipsius capacitatem: cum tales condiderit quales aptas esse cognovit ut per suam gubernationem pervenirent ad finem.

Adverte, iuxta ea quae in praecedentibus dicta sunt *, quod differt homo ab aliis animalibus in hoc, quod alia individua animalium sunt tantum propter speciei conservationem producta; et ideo omnes eorum actiones, quibus etiam ipsum individuum conservatur in esse, ad ipsum speciei bonum ordinantur, inquantum per huiusmodi manutenentiam individuorum species conservatur. Unde non sunt capacia ad hoc ut dirigantur in suas operationes nisi quantum bonum et perfectio speciei exigit. Hominis autem unumquodque individuum non solum est propter speciei conservationem productum, sed etiam propter se: cum anima uniuscuiusque perpetua sit et immortalis, et corpus ab ea ordinem ad immortalitatem habeat *. Ideo actiones individui humani non solum ad bonum speciei ordinantur, sed etiam ad bonum et perfectionem ipsius individui. Et propterea unumquodque individuum hominis capax est directionis ad suos actus non solum secundum quod bonum et perfectio speciei exigit, sed etiam secundum quod exigit bonum et perfectio individui secundum se. Et propter hoc datus est unicuique homini intellectus, quo possit percipere quomodo diversis individuis sit diversimode aliquod bonum vel malum. Sensus ergo illius antecedentis est quod sola creatura rationalis capax est directionis ad suos actus non solum quantum ad actus qui speciem consequuntur, sed etiam quantum ad actus huius individui inquantum est hoc individuum, ab alio hominis individuo distinctum; et non solum secundum quod exigit bonum et perfectio speciei, sed etiam secundum quod exigit bonum et perfectio individui inquantum huiusmodi.

* Num. 1.

* Cf. cap. praec., *Amplius. Quod aliquis.*

V. *Quinto.* Creatura rationalis participat divinam providentiam non solum secundum gubernari, sed etiam secundum gubernare se in suis actibus propriis, et etiam alia. Ergo gubernatio actuum creaturae rationalis inquantum sunt actus personales, ad divinam providentiam pertinet. – Probatur consequentia. Quia inferior providentia subditur divinae quasi supremae. – Antecedens vero probatur: quia creatura rationalis sic divinae providentiae subiacet quod non solum ab ea gubernatur, sed etiam rationem providentiae utcumque cognoscere potest.

2. Circa istam propositionem, *Creatura rationalis rationem providentiae cognoscere potest,* considerandum est quod hic per *rationem providentiae* duo possumus intelligere: scilicet, aut rationem et causam gubernationis rerum a Deo, quae gubernatio etiam quandoque providentia nominatur; aut conceptionem divini intellectus de ordine rerum in finem, quae providentia dicitur. Primo modo, sensus est quod cognoscit propter quid talis res sic gubernatur, talis vero sic: puta, quod corpora inferiora Deus gubernat per corpora caelestia quia caelestia sunt nobiliora et excellentiora, utpote incorruptibilia. – Secundo vero modo, sensus est quod homo cognoscit ipsam dispositionem divini intellectus de rerum ordine in finem. Et sic est constructio intransitiva, ut sit sensus: Cognoscit rationem providentiae, idest, *rationem quae est ipsa providentia.* Nam providentia ratio quaedam est, ut ex superioribus * constat.

* Cap. xcvii.

Utroque modo dictum Sancti Thomae possumus interpretari: quia ex utroque sensu optime sequitur intentum. Ex hoc enim quod homo cognoscit ordinem divinae gubernationis existentem in rebus, habet ut seipsum et alia ad similitudinem divinae gubernationis possit gubernare. Similiter ex hoc quod cognoscit ipsam divinam providentiam quae est in mente divina, potest gubernare se et alia. Quod brutis non convenit, quae talem cognitionem non habent.

Sed licet uterque sensus adaptari possit litterae, secundus tamen videtur magis intentum, ex illa dictione *utcumque* apposita, cum ait creaturam rationalem sic subdi divinae providentiae quod rationem providentiae *utcumque cognoscere potest.* Idem enim videtur esse ac si diceret:

Non potest quidem creatura rationalis perfecte cognoscere rationem divinae providentiae, cognoscendo videlicet ipsam divinam mentem ut in se est, quemadmodum neque alia divina perfecte cognoscere possumus: sed tamen potest aliqua ex parte huiusmodi rationem studio et diligentia deprehendere. Et ideo, cum ad hanc cognitionem elevetur ut rationem gubernationis divinae aliquo modo cognoscat, sibi etiam convenit ut ad similitudinem divinae providentiae et gubernationis, quam cognoscit, seipsum et alia gubernet, divinae gubernationis regulas imitando.

VI. *Sexto.* Anima rationalis non solum secundum speciem est perpetuitatis capax, sed etiam secundum individuum. Ergo actus rationalis creaturae a divina providentia diriguntur non solum ea ratione qua ad speciem pertinent, sed etiam inquantum sunt personales actus. – Probatur consequentia. Quia actus personales rationalis creaturae sunt proprie actus qui sunt ab anima rationali.

Advertendum quod ex conclusione hic illata et in praecedenti ratione, habetur sensus conclusionis propositae*. Cum enim actus huius hominis particularis sint et actus hominis, et actus huius hominis huiusque personae; cum dicitur quod sola creatura rationalis dirigitur a Deo ad suos actus non solum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum congruentiam individui, intelligitur quod actus creaturae rationalis non solum diriguntur a Deo inquantum sunt actus hominis, idest, quantum ad id quod convenit ipsis ex eo quod sunt actus habentis naturam humanam; sed etiam inquantum sunt actus huius personae inquantum est haec; idest, quantum ad id quod convenit ipsis ut huius singularis hominis, ab aliis distincti, sunt actus.

* In initio Comment.

Advertendum etiam quod haec ratio supponit id quod in praecedentibus rationibus est ostensum*, scilicet quod ea quae sunt semper, sunt propter se provisa.

* Cap. praec.

2. Circa probationem consequentiae, considerandum est quod, licet eadem forma hominis sit forma corporea, anima vegetativa, anima sensitiva, et anima rationalis, et omnium huiusmodi formarum operationes exerceat; tamen illi actus sunt proprie hominis inquantum homo est, qui ab ipsa forma inquantum rationalis est, proveniunt. Et quia *persona,* proprie loquendo, in hominibus est ipsum individuum hominis inquantum rationale est, ideo convenienter inquit Sanctus Thomas *actus personales* creaturae rationalis illos proprie actus esse qui ab anima rationali, inquantum scilicet rationalis est, proveniunt.

Confirmatur conclusio. Quia in Scripturis specialiter Deo hominum cura attribuitur: ut in Psalmis; et I *Cor.* IX, ut scilicet ostendatur Deus habere de humanis actibus curam etiam inquantum personales sunt, quod brutis minime convenire constat.

VII. Circa conclusionem in hoc capite multipliciter probatam, dubium non parvum occurrit. Si enim homo sub divina providentia propter se cadit non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad individua, sequitur quod plures homines salventur quam damnentur. Sed hoc esse falsum fere ab omnibus est concessum: cum sit magna hominum multitudo infidelium, qui omnes damnantur; et ex Christianis damnentur etiam quam plurimi. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia omne quod est provisum, praesertim propter se, consequitur finem ut in pluribus, nisi sit providentia errans.

Respondetur, quantum haberi potest ex doctrina Sancti Thomae I *Sent.*, d. XXXIX, q. II, a. 2, ad 4, quod consequentia est falsa. – Ad cuius probationem, dicitur quod assumptum non est verum de eo quod ad utrumlibet se habet in operando ad finem, quod, inquam, operatur ad consecutionem finis per liberum arbitrium: licet sit verum de eo quod per naturam, quae est ad unum determinata, operatur. Homo autem, inquantum est intellectualis naturae, non operatur per naturam, sed per liberum arbitrium, quod ad utrumlibet se habet. Ideo non sequitur ratio.

VIII. Sed contra istam responsionem instari potest, quia tunc ratio Sancti Thomae Prima, q. LXIII, a. 9, qua probat quod plures angeli permanserunt quam peccaverint, nulla esset. Arguit enim sic. *Peccatum est contra naturalem inclinationem. Sed quae contra naturam fiunt, in paucioribus accidunt: cum natura consequatur effectum suum vel semper vel ut in pluribus. Ergo etc.* – Dicitur enim, iuxta datam responsionem, quod et minor est falsa, et etiam quod ad eius probationem assumitur, de iis quae fiunt contra naturam ad utrumlibet se habentem, cuiusmodi est natura angelica. Vel ergo haec ratio non concludet. Vel etiam verum erit in omni natura libera quod pro maiori parte suum finem consequetur.

2. Ad hoc dubium duplex mihi occurrit responsio. Prima haberi potest in I *Sent.*, loco allegato. Et est quod duplex est agens liberum et ad utrumlibet se habens. Quoddam quidem, cui innatum est principium et perfectio dirigens in rectam operationem: et ideo est perfectum et completum agens in se. Et hoc modo natura angelica est agens liberum: cum illi omnes habitus sint naturaliter con-creati. – Aliud vero est agens liberum cui perfectiones secundae, quibus dirigitur ad operandum, non sunt innatae, sed est in potentia ad illas: et ideo non est agens perfectum et completum. Et hoc modo natura humana est agens liberum: est enim anima intellectiva in principio *veluti materia prima,* ut inquit Commentator*; et *veluti tabula in qua nihil est descriptum,* ut dicitur III *de Anima**. Cum ergo negatum est illud assumptum de agente libero et ad utrumlibet se habente, intelligitur de agente libero secundo modo, cuiusmodi est homo: non autem de agente libero primo modo, cuiusmodi est angelus. Ideo ratio assumpta in Prima Parte concludit optime de angelo: quia, licet haberet libertatem ad operandum, non tamen erat omnino ad utrumlibet, cum per habitus innatos inclinaretur ad opus rectum. Non autem concluderet de homine, qui a principio est omnino ad utrumlibet se habens respectu cuiuscumque operis recti, licet in bonum absolute aliquo modo inclinetur, et est agens a principio suae originis incompletum.

* III *de Anima*, text. 5, 14; f. 151 v, 158 (Ven. 1562).
* Cap. IV, 11; S. Th. l. 9.

3. Secunda responsio haberi potest Prima Parte, loco allegato, ad 1. Aliter enim loquendum est de angelo: et aliter de homine. Nam cum in angelis sit sola natura intellectualis, peccatum, quod est contra naturam intellectualem, est contra totam naturam angeli. Et quia quod est contra totam aliquam naturam, in paucioribus accidit, ideo pauciores de angelis peccaverunt. – In homine vero, quia est non solum natura intellectualis, sed etiam natura sensualis, peccatum, quod directe est contra naturam intellectualem, non est contra totam hominis naturam: quia non est contra sensualem. Ideo peccatum potest esse in pluribus: dum homo, praetermisso bono rationis, sequitur, secundum naturae sensitivae inclinationem, bona sensibilia, quae sunt pluribus nota quam intellectualia.

Nec obstat quod natura sensitiva nata est regulari ratione, et sic peccatum videtur etiam contra naturam sensitivam. – Dicitur enim quod, licet peccatum sit contra naturam sensitivam ut ratione regulabilis est, non est tamen contra naturam sensitivam ut sensitiva est: quia, ut regulabilis ratione, pertinet ad naturam rationalem. Et sic etiam peccatum contra naturam sensitivam ut regulabilem ratione, est contra naturam rationalem: non autem contra naturam sensitivam ut sensitiva est. Et per consequens non est contra totam hominis naturam.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM QUARTUM

QUOD DIVINITUS HOMINIBUS LEGES DANTUR.

Ex hoc autem apparet quod necessarium fuit homini divinitus legem dari. Sicut enim actus irrationalium creaturarum diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita actus hominum diriguntur a Deo secundum quod ad individuum pertinent, ut ostensum est*. Sed actus creaturarum irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actibus dirigantur. Et hoc dicimus legem.

* Cap. praec.

Adhuc. Rationalis creatura, ut dictum est*, sic divinae providentiae subditur quod etiam similitudinem quandam divinae providentiae participat, inquantum se in suis actibus et alia gubernare potest. Id autem quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex. Conveniens igitur fuit hominibus a Deo legem dari.

* Ibid.

Item. Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae. Soli igitur rationali creaturae fuit conveniens dari legem.

Praeterea. Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem convenit soli rationali creaturae. Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis.

Amplius. Cum lex nihil aliud sit quam ratio operis; cuiuslibet autem operis ratio a fine sumitur: ab eo unusquisque legis capax suscipit legem a quo ad finem perducitur; sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur, ut ex superioribus* patet. Fuit igitur conveniens a Deo legem hominibus dari.

* Cap. XXXVII, LII.

Hinc est quod dicitur *Ierem.* XXXI[33]: *Dabo legem meam in visceribus eorum*; et *Oseae* VIII[12]: *Scribam eis multiplices leges meas.*

---

2 homini] hominibus EGNX. 18 hominibus a Deo] divinitus a Deo sG, hominibus a Deo divinitus *b*, a Deo hominibus Pc.
11 sumitur] sumatur P. 13 ad finem] ut ad finem BCFWZ, ut a fine ad finem Y.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod creatura rationalis quodam particulari modo sub divina providentia cadit, inquantum dirigitur non tantum secundum congruentiam speciei, sed etiam secundum individui congruentiam, ulterius de ipso modo divinae gubernationis circa rationalia individua, inquantum huiusmodi, determinat*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod ad Deum pertinet hominibus leges dare; secundo, quod ad ipsum pertinet homines punire vel praemiare, cap. CXL.

Circa primum duo facit: primo, ostendit necessarium fuisse ut hominibus divinitus darentur leges; secundo, ad quod lex divina tendat, manifestat, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Necessarium fuit homini divinitus legem dari.*

Probatur primo sic. Actus irrationalium, prout ad speciem pertinent, diriguntur a Deo quadam naturali inclinatione, quae naturam speciei consequitur. Ergo, supra hoc, dandum est aliquid hominibus quo in suis personalibus actionibus dirigantur. Sed hoc dicimus legem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia sicut actus irrationalium diriguntur a Deo ea ratione qua ad speciem pertinent, ita humani actus diriguntur a Deo secundum quod pertinent ad individuum.

Advertendum quod lex, ut in sequentibus dicitur, nihil aliud est quam regula et mensura qua aliquorum actus diriguntur et gubernantur. Ideo hoc loco inquit Sanctus Thomas quod legem dicimus *id quo homines in suis personalibus actibus diriguntur.*

II. *Secundo.* Rationalis creatura sic divinae providentiae subditur quod etiam illius quandam similitudinem participat, inquantum et se in suis actibus et alia gubernare potest. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia id quo aliquorum actus gubernantur, dicitur lex.

Advertendum est huius rationis efficaciam in hoc consistere quod, sicut omnia quae sunt in universo, quadam lege et regula a Deo gubernantur, cum ipsa divina providentia sit omnium lex et regula; ita, cum actus humani ab ipso homine, quandam participatam similitudinem divinae providentiae habente, gubernentur, necesse est ut homo aliquam habeat a Deo regulam et legem qua actus suos dirigat, quae scilicet lex sit quaedam divinae providentiae participatio.

III. *Tertio.* Illis solum convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem soli convenit rationali creaturae. Ergo illi soli fuit conveniens legem dari. – Maior probatur. Quia lex est quaedam ratio et regula operandi.

2. Circa probationem maioris, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. XC*, quod ratio hoc loco accipitur pro *eo quod per actum intellectus constituitur,* quo modo omnis conceptus per actum intellectus productus, sive complexus sive incomplexus, dicitur *ratio.* Ille ergo conceptus quem ratio practica format de actionibus exercendis, qui conceptus est quaedam universalis propositio de agendis, dicitur *ratio et regula actionis:* quia secundum quod intellectus determinat aliquam actionem oportere fieri, ita est exercenda. Nihil ergo aliud est dicere legem esse *rationem et regulam operandi,* quam legem esse *conceptionem intellectus practici secundum quam operatio est dirigenda et regulanda:* quemadmodum et operatio artificialis per artem in mente artificis existentem regulatur.

* Art. 1, ad 2.

Ista ratio, et ea quae immediate sequitur, probat non solum hominibus oportere leges dari, sed etiam quod solis hominibus inter animalia sint dandae.

IV. *Quarto.* Illis danda est lex in quibus est agere et non agere. Hoc autem soli creaturae rationali convenit. Ergo etc.

Advertendum quod ratio quare illis tantum danda est lex in quorum potestate est agere vel non agere, est quia, ut dicitur I[a] II[ae], loco allegato*, *lex regula quaedam est et mensura actuum, secundum quam aliquis inducitur ad agendum, vel ab agendo retrahitur.* Ad illa enim ad quae

* In corpore.

quis ex naturae necessitate inducitur, non oportet ut per legem superadditam naturae inducatur. Et multo minus necessarium est ut per legem ab illis retrahatur: cum impossibile sit ut non fiant eo modo quo naturae necessitas exigit. Unde et brutis non datur proprie lex, quia naturali instinctu ad suas actiones aguntur. Sed ad ea quae quis potest agere et non agere, induci quis potest ut agat, aut etiam ne agat retrahi. Ideo circa ea necesse est dari legem, ut per ipsam fiat actuum liberorum directio.

V. *Quinto.* Creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ab eo unusquisque legis capax legem suscipit, a quo ad finem perducitur: sicut inferior artifex ab architectore, et miles a duce exercitus. Huius autem ratio est, quia cuiuslibet operis ratio a fine sumitur: lex autem ratio operis est.

CONFIRMATUR CONCLUSIO auctoritate *Ieremiae* XXXI; et *Oseae* VIII.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM QUINTUM

QUOD LEX DIVINA PRINCIPALITER HOMINEM ORDINAT IN DEUM.

Ex hoc autem sumi potest ad quid lex divinitus data principaliter tendat.

Manifestum est enim quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit: sicut dux exercitus ad victoriam, et rector civitatis ad pacem. Finis autem quem Deus intendit, est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.

* Cap. praec.

Adhuc. Lex, sicut dictum est*, est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita. Sed gubernatio providentis Dei singula ad proprios fines ducit. Per legem igitur divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur. Finis autem humanae creaturae est adhaerere Deo: in hoc enim felicitas eius consistit, sicut supra* ostensum est. Ad hoc igitur principaliter lex divina hominem dirigit, ut Deo adhaereat.

* Cap. XXXVII.

Amplius. Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, facere bonos: unde praecepta legis debent esse de actibus virtutum*. Illi igitur actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo ad hos actus praecipue lex divina homines ordinat.

* I *Ethic.*, XIII, 2 sqq.; s. Th. l. 19.

Item. Illud praecipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet. Sed lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet quod homo subditur Deo: non enim aliquis alicuius regis lege arctatur qui ei subditus non est. Hoc igitur praecipuum in divina lege esse debet, ut mens humana Deo adhaereat.

Hinc est quod dicitur *Deut.* x[12]: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius, et diligas eum, ac servias Domino Deo tuo in toto corde tuo et in tota anima tua?*

---

5 homines *om* GN.
1 eos] eo quod α, quod eos (... facere bonos intendat) Y. 3 legis) legum GN. 5 omnes *om* GN*b*. 8 homines *om* EGN, hominem *b*.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM ostendit Sanctus Thomas necessarium fuisse ut homini a Deo lex daretur, nunc vult ostendere quid sit illud quod divina lex intendat*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quid intendat de necessitate praecepti; secundo, quid intendat de utilitate consilii, cap. CXXX.

Circa primum duo facit: primo, determinat de praeceptis quae praesupponuntur praeceptis Decalogi, quae sunt praeceptum amoris et praeceptum fidei, ut dicitur Iª IIªᵉ, q. C, a. 4, ad 1; secundo, de praeceptis Decalogi determinat, cap. CXIX.

Circa primum duo facit: primo, ostendit quod homo per divinam legem ordinatur ad Deum; secundo, quomodo ad Deum ordinatur, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Lex divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit.*

Probatur primo sic. Finis quem Deus intendit, est ipsemet Deus. Igitur lex divina hominem in Deum principaliter ordinare intendit. – Probatur consequentia. Quia unusquisque legislator ad suum finem homines per leges principaliter inducere intendit: ut patet in duce exercitus et rectore civitatis.

II. *Secundo.* Finis humanae creaturae est adhaerere Deo: cum in hoc eius felicitas consistat. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum lex sit quaedam ratio divinae providentiae gubernantis rationali creaturae proposita; et gubernatio Dei providentis singula ad proprios fines ducat: per legem divinitus datam homo ad suum finem praecipue ordinatur.

Ad horum evidentiam, attendendum primo quod, licet divina providentia, quantum ad entitatem quam dicit in Deo, sit una simpliciter, et nullam in se pluralitatem habeat, sicut et divina scientia; ex parte tamen obiectorum ad quae terminatur, multiplicitatem habet, quia multa sunt quae sub providentia cadunt, et variis modis ad suos fines perducuntur. Et sic possumus dicere in Deo esse plures providentias, et plures rationes ordinis rerum in finem: verbi gratia, quod ratio ordinis corporum caelestium in finem suum est una providentia, sive una ratio providentiae divinae; et ratio ordinis rerum corruptibilium in suos fines est alia providentia, et alia ratio providentiae divinae; et similiter ratio ordinis humanorum actuum in finem, est alia divinae providentiae ratio. Propter hoc ergo dixit Sanctus Thomas quod lex est *quaedam ratio divinae*

providentiae, non autem, quod sit absolute *ratio divinae providentiae:* ut, inquam, ostenderet legem divinitus datam non esse universaliter divinam providentiam, secundum scilicet quod ad omnia provisa se extendit; sed esse divinae providentiae particularem rationem, qua humani actus perducuntur ad finem.

Attendendum secundo, ex doctrina Sancti Thomae quaestione praeallegata, art. 4 *, quod ad hoc ut ratio aliqua et ordinatio intellectus practici rationem legis habeat respectu hominis, requiritur ut promulgetur, et ipsa promulgatione in notitiam hominum quibus talis lex imponitur, deveniat: alioquin vim obligandi non haberet. Idcirco, legem divinitus datam explicans, ait quod est quaedam ratio divinae providentiae gubernantis *rationali creaturae proposita,* id est *promulgata,* – et in hominum notitiam per Moysen et alios, atque per Sacram Scripturam deducta.

* Ad 1.

III. *Tertio.* Illi actus a lege divina praecipue intenduntur qui sunt optimi. Sed inter omnes humanos actus illi sunt optimi quibus homo adhaeret Deo, utpote fini propinquiores. Ergo etc. – Probatur maior. Quia intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos efficere: unde et praecepta legis debent esse de actibus virtutum.

Circa istam propositionem, *Intentio cuiuslibet legislatoris est eos quibus legem dat, bonos facere,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIae, q. xcii, a. 1, quod intelligitur hoc *aut simpliciter, aut secundum quid. Si enim legislator intendat bonum simpliciter, tunc intendit facere subditos simpliciter bonos. Si autem intendat bonum utile vel delectabile sibi, vel divinae iustitiae repugnans, tunc intendit facere bonos non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen:* ut scilicet subditi sint bene obedientes suo regimini, quod est bonum in ordine ad tale regimen. Bonus tamen legislator semper intendit bonos simpliciter facere.

IV. *Quarto.* Lex divinitus data ex hoc apud homines efficaciam habet, quod homo subditur Deo. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia non arctatur lege regis qui ei subditus non est. – Consequentia vero probatur: quia illud praecipuum debet esse in lege ex quo lex efficaciam habet.

Sed videtur ista ratio non valere. Propter hoc enim quod lex divina efficaciam habet ex eo quod homo subditur Deo, non sequitur nisi quod praecipuum in divina lege est ut homo sit subditus Deo. Hoc autem non est *adhaerere Deo,* quod intendebatur: aliud enim est esse alicui subditum, et aliud illi adhaerere.

Respondetur quod ratio optime procedit. *Adhaerere* enim hoc loco non sumitur secundum situs propinquitatem, sed secundum mentis adhaesionem. Et ideo subditum esse Deo per obedientiam, qua aliquis se divinae legi voluntarie subiicit, idem est quod Deo per voluntatem adhaerere. Et propterea, dum infertur unum, idem est ac si alterum inferretur.

Confirmatur conclusio auctoritate *Deuteronomii* x.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM SEXTUM

QUOD FINIS LEGIS DIVINAE EST DILECTIO DEI.

Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat; homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum.

Quod autem per amorem homo maxime Deo adhaereat, manifestum est. Duo enim sunt in homine quibus Deo potest adhaerere, intellectus scilicet et voluntas: nam secundum inferiores animae partes Deo adhaerere non potest, sed inferioribus rebus. Adhaesio autem quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem adhaeret alicui rei vel propter amorem, vel propter timorem: sed differenter. Nam ei quidem cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud: ut scilicet evitet malum quod, si non adhaereat ei, imminet. Ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. *Quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud**. Adhaesio igitur amoris ad Deum est potissimus modus ei adhaerendi. Hoc igitur est potissime intentum in divina lege.

* VIII *Phys.*, v, 7; s. Th. l. 9.

Item. Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos *. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam in actum reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo id quod vult propter amorem, quam id quod vult propter timorem tantum: nam quod vult propter timorem tantum, dicitur mixtum involuntario; sicut aliquis vult in mari proiectionem mercium propter timorem. Ergo amor Summi Boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege.

* Cf. cap. praec.

Praeterea. Bonitas hominis est per virtutem: *virtus enim est quae bonum facit habentem**. Unde et lex intendit homines facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum *. Sed de conditione virtutis est ut virtuosus *et firmiter et delectabiliter operetur*. Hoc autem maxime facit amor: nam ex amore aliquid firmiter et delectabiliter facimus. Amor igitur boni est ultimum intentum in lege divina.

* II *Ethic.*, vi, 2; s. Th. l. 6.

* Cf. cap. praec.

Adhuc. Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. In omnibus autem quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de

---

15 propter amorem] per amorem αY.

2 in actum *post* reducit FPc. 3 est *om* BCFHY, *post* bona ZbPc. 9 mixtum involuntario] immixtum voluntario EGN. 19 maxime *post* facit DPc. 20 firmiter et delectabiliter] et (*om* G) delectabiliter et firmiter EGN. 23 legis] regis GN.

motione primi moventis, et de similitudine ipsius. Deus autem, qui est legis divinae dator, omnia facit propter suum amorem. Qui igitur hoc modo tendit in ipsum, scilicet amando, perfectissime movetur in ipsum. Omne autem agens intendit perfectionem in eo quod agit. Hic igitur est finis totius legislationis, ut homo Deum amet.

Hinc est quod dicitur I *Tim.* 1[5]: *Finis praecepti caritas est.* Et *Matth.* XXII[37-38], dicitur quod *primum et maximum mandatum in lege est, Diliges Dominum Deum tuum.*

Inde est etiam quod lex nova, tanquam perfectior, dicitur *lex amoris:* lex autem vetus, tanquam imperfectior, *lex timoris**.

* Aug., *Contra Adimantum*, capit. XVII, 2. (Migne 159).

---

7 legislationis] legislatoris GsY*b*Pc.
5 etiam *om* ZPc. 6 vetus *om* α, antiqua *omisso* tanquam D. 7 lex] dicitur lex DEGNYP.

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco ostendit Sanctus Thomas qualis sit adhaesio quam divina lex intendit *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod talis adhaesio est per amorem; secundo, quod est etiam per fidem, cap. CXVIII.

Quia autem in Dei amore amor proximi continetur, primo probat quod divina lex hominem ad Dei amorem ordinat; secundo, quod ad amorem proximi, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Intentio divinae legis principaliter ordinat ad amandum Deum.*

Et arguit primo sic. Homo principaliter adhaeret Deo per amorem. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia intentio divinae legis principaliter est ad hoc ut homo Deo adhaereat.

Antecedens vero probatur. Quia, cum intellectu et voluntate solum homo adhaerere Deo possit, non autem secundum inferiores vires; adhaesio quae est per intellectum, completionem recipit per eam quae est per voluntatem, per quam homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit. Voluntas autem ei cui inhaeret propter timorem, inhaeret propter aliud, ut scilicet evitet malum sibi imminens si non adhaereat: ei vero cui adhaeret propter amorem, adhaeret propter seipsum. *Quod autem est propter se, principalius est eo quod est propter aliud.*

2. Ad huius rationis evidentiam, considerandum est quod actum quo voluntas alicui adhaeret, dupliciter considerare possumus: uno modo, per praecisionem ab actu intellectus apprehendentis rem volitam; alio modo, ut actum intellectus includit, inquantum non est nisi rei cognitae. Si accipiatur per praecisionem, secundum quod ab actu intellectus formaliter distinguitur: sic per voluntatem non maxime homo Deo adhaeret, absolute loquendo, sed magis per intellectum; cum cognitio fiat per hoc quod cognitum recipitur in cognoscente, et *intellectus in actu sit intellectum in actu **; velle autem sit inclinatio in rem volitam.

* III *de Anima*, IV, 12; V, 2. – S. Th. I, 9, 10.

Si vero accipiatur per inclusionem actus intellectus: sic maior adhaesio est per voluntatem quam per intellectum; magis enim Deo adhaeret qui Deum in seipso habet per cognitionem et in eo per amorem aliquo modo quiescit, quam qui tantum cognoscit Deum et ipsum non amat. Et hoc modo accipit Sanctus Thomas maiorem esse adhaesionem per voluntatem ea quae est per intellectum. Quod patet ex eo quod ait adhaesionem quae est per intellectum, *accipere complementum per eam quae est voluntatis.* Ex hoc enim dat intelligere quod maior est adhaesio per voluntatem et intellectum simul, quam adhaesio quae est per solum intellectum: quia illa quae est per intellectum tantum, caret complemento suae perfectionis; quae vero per intellectum est et voluntatem, habet suae perfectionis complementum.

II. *Secundo.* Amor Summi Boni maxime facit bonos. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia finis cuiuslibet legis, et maxime divinae, est homines facere bonos.

Antecedens vero probatur sic. Homo dicitur bonus ex eo quod habet bonam voluntatem, per quam reducit in actu quicquid boni (scilicet superadditi) est in ipso. Voluntas autem bona est ex eo quod vult bonum, et praecipue maximum bonum, quod est finis. Ergo, quanto magis huiusmodi bonum voluntas vult, tanto magis homo est bonus. Sed magis vult homo quod vult propter amorem quam id quod vult propter timorem tantum: cum volitum per timorem mixtum sit involuntario. Ergo etc.

III. *Tertio.* Bonitas hominis est per virtutem: *cum haec bonum faciat habentem.* Unde et lex intendit facere virtuosos; et praecepta legis sunt de actibus virtutum. Ergo amor boni est ultimum intentum in lege divina. – Probatur consequentia. Quia de conditione virtutis est ut virtuosus *et firmiter et delectabiliter operetur.* Quod maxime facit amor.

Adverte quod haec ratio supponit intentionem legis esse ut homines bonos efficiat. Sic enim, cum homo sit bonus ex eo quod per amorem virtutis operatur, quia bonus est per virtutem; virtus autem exigit ut per amorem operetur, alioquin non operaretur firmiter et delectabiliter, quod est de ratione virtutis: optime sequitur intentionem legis divinae esse ut homo diligat; et maxime Summum Bonum, qui est Deus.

IV. *Quarto.* Legislatores imperio legis editae movent eos quibus lex datur. Ergo intendunt ut perfectissime moveantur. Ergo intentio totius legislatoris * est ut homo Deum amet.

* Cf. text. et var.

Probatur prima consequentia. Quia omne agens intendit perfectionem in eo quod agit: scilicet, quantum potest; et quantum natura effectus exigit. – Secunda vero probatur: quia qui tendunt in Deum ipsum amando, perfectissime moventur in ipsum. Huius autem ratio est, quia in omnibus quae moventur ab aliquo primo movente, tanto aliquid perfectius movetur quanto magis participat de motione et similitudine primi moventis. Deus autem, qui est divinae legis dator, omnia facit propter amorem suum.

Confirmatur auctoritate I *Tim.* I; et *Matth.* XXII.

V. Ex his infert Sanctus Thomas convenienter legem novam, tanquam perfectiorem, dici *legem amoris:* veterem vero legem, tanquam imperfectiorem, dici *timoris legem.*

2. Circa hoc corollarium dubium occurrit. Lex enim vetus ita est lex hominibus a Deo data sicut lex nova, quae est lex Evangelii. Sed ostensum est legem divinam ad amorem Dei homines ordinare, non autem ad timorem. Ergo lex vetus non debet dici magis lex timoris quam amoris: aut, si timoris lex dicenda est, falsum est quod lex divina ad amorem ordinet, universaliter loquendo.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. CVII, a. 1, quod lex vetus et nova non sic distinguuntur quasi sint duae leges omnino duos habentes fines, immo ipsarum unus est finis, scilicet ut homines subdantur Deo: sed distinguuntur sicut perfectum et imperfectum in eadem specie; lex enim vetus imperfectior est lege nova, et remotius ordinat ad finem legis. Et ideo lex vetus, quae dabatur imperfectis, dicebatur *lex timoris:* quia inducebantur homines ad observantiam praeceptorum et subiectionem Dei per poenarum comminationem. Lex autem nova, quae datur perfectioribus, dicitur *lex amoris:* quia, cum eius principalitas consistat in ipsa gratia cordibus indita, non propter timorem poenarum, sed propter amorem virtutis et Dei inducit homines ad praeceptorum observantiam. Unde, etsi praecepta caritatis darentur in lege veteri, non tamen ipsa lex

ad hoc inclinabat ut propter amorem divina observarentur praecepta. In lege autem nova dantur praecepta caritatis, et per ipsam legem, quae principaliter consistit in gratia Spiritus Sancti fidelium cordibus indita, inclinatur homo per se, tanquam ad aliquid proprium, ut propter amorem Dei illi sit subiectus, illique per amorem inhaereat.

Quod ergo dictum est, legem divinam ad hoc tendere ut homo Deum diligat, intelligendum est de lege divina secundum suam perfectionem sumpta, non autem de ipsa secundum quod imperfectioribus datur. Et ideo infert Sanctus Thomas quod lex nova, *tanquam perfectior*, dicitur lex amoris, ac si diceret: Cum dictum est legem divinam ad amorem Dei intendere, intelligitur de lege perfecta, qualis est lex nova et lex Evangelii, *in cordibus hominum descripta* *, unde dicitur *lex amoris:* non autem intelligitur de lege imperfecta, qualis est lex vetus, *in tabulis descripta,* quae *lex timoris* dicitur. – Et per hoc patet solutio ad obiecta.

* II *Cor.* III, 3; *Heb.* VIII, 8 sqq.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM SEPTIMUM

QUOD DIVINA LEGE ORDINAMUR AD DILECTIONEM PROXIMI.

Ex hoc autem sequitur quod divina lex dilectionem proximi intendat.

Oportet enim esse unionem affectus inter eos quibus est unus finis communis. Communicant autem homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus ordinantur. Oportet igitur quod uniantur homines ad invicem mutua dilectione.

Adhuc. Quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et eos qui coniuncti sunt ei. Homines autem dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Oportet igitur ut, sicut aliquis fit dilector Dei, ita etiam fiat dilector proximi.

Amplius. Cum homo sit *naturaliter animal sociale* *, indiget ab aliis hominibus adiuvari ad consequendum proprium finem. Quod convenientissime fit dilectione mutua inter homines existente. Ex lege igitur Dei, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur in nobis mutua dilectio.

* I *Ethic.*, VII, 6; s. Th. l. 9.

Item. Ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur. Cum igitur lex divina ad hoc ordinet homines ut divinis vacent, necessarium est quod ex lege divina in hominibus mutua dilectio procedat.

Praeterea. Lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis. Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: *ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus* *. Igitur ex divina lege mutua dilectio hominibus praecipitur.

* VIII *Ethic.*, 1, 3; s. Th. l. 1.

Hinc est quod dicitur *Ioan.* XV [12]: *Hoc est praeceptum meum, ut diligatis invicem*; et I *Ioan.* IV [21]: *Hoc mandatum habemus a Deo, ut qui diligit Deum, diligat et fratrem suum.* Et *Matth.* XXII [39] dicitur quod *secundum mandatum est, Diliges proximum tuum.*

---

1 lex dilectionem] distinctione NpG. 3 esse *hic* DEGN*b*; *post* affectus Z, *post* unionem *ceteri.* 13 praedisposuit] disponit FH, praedisponit EsG, praedisponunt G. sicut] si αDWY.

3 praecipue per] praecipuam per BCHX *et sine* per GN, praecipua per FsH; *pro* tolluntur, tollunt GN*b*. 11 homini] bonum GN. 14 naturaliter *Ita* E; *om ceteri.* 21 tuum] etc. *addunt* YPc.

Commentaria Ferrariensis

Cum ostensum sit quod homo per divinam legem ordinatur ad Deum, vult nunc ostendere Sanctus Thomas quod *per ipsam etiam ad proximi amorem ordinatur* *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Et arguit primo sic.* Communicant homines in uno ultimo fine beatitudinis, ad quem divinitus, hoc est per divinam legem, ordinantur. Ergo oportet ut uniantur ad invicem mutua dilectione. – Probatur consequentia. Quia oportet unionem esse affectus inter eos quibus est unus finis communis.

Adverte quod efficacia huius rationis in hoc consistit, quod intendens aliquem finem, intendit etiam id quod talem finem concomitatur. Lex autem divina intendit homines ad amorem Dei ordinare tanquam ad finem; convenientiamque hominum ad hunc ultimum finem concomitatur mutua hominum dilectio; sicut et in omnibus aliis videmus quod communicantia in uno fine mutuo se diligunt, ut homines unius artis. Ergo et divina lex mutuam hominum dilectionem intendit.

II. *Secundo.* Homines dilecti sunt a Deo, quibus sui ipsius fruitionem quasi ultimum finem praedisposuit. Ergo oportet ut, sicut aliquis est dilector Dei, ita et proximi dilector fiat. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia quicumque diligit aliquem, consequens est ut etiam diligat dilectos ab eo, et omnes qui coniuncti sunt ei.

Adverte hic, ne errandi occasionem sumas, quod non sic accipiendum est quod hic dicitur, Deum praedisposuisse fruitionem sui hominibus tanquam ultimum finem, quasi substantia ultimi finis sit ipsa Dei fruitio ut a visione praescindit: sed quia fruitio est complementum ultimi finis, *sicut decor complet iuventutem* *.

* X *Ethic.*, IV, 8; s. Th. l. 6.

Aut etiam dicendum quod nomine *ultimi finis* non accipit Sanctus Thomas ipsam solam beatitudinis substantiam, sed ipsam beatitudinem omni ex parte, idest tam accidentaliter quam essentialiter completam. Et nomine *fruitionis* non accipit ipsum actum voluntatis praecisum, sed aggregatum ex visione Dei et delectatione. Tunc enim verissimum est quod completa beatitudo et ultimus finis consistit in fruitione Dei, idest, divinae essentiae visione et delectatione talem visionem concomitante: ut in praecedentibus * est ostensum.

* Cap. XXVI.

III. *Tertio.* Homo indiget ab aliis hominibus iuvari ad consequendum ultimum finem: cum sit *animal sociale.*

Sed hoc fit convenientissime mutua dilectione inter homines existente. Ergo ex lege, quae homines in ultimum finem dirigit, praecipitur nobis mutua dilectio.

Adverte fundamentum huius rationis esse, legem divinam, quae homines movet et inducit ad ultimi finis consecutionem, ordinari etiam ad illud quod maxime conveniens est ad consequendum finem: statuens enim finem ordinat etiam ea quae ad finis consecutionem maxime conveniunt. Mutua autem dilectio inter homines convenientissime confert ad ultimi finis consecutionem: quia, ea existente, unus homo ab aliis maxime iuvatur in consecutione finis. Ideo lex divina ordinatur etiam ad proximi dilectionem.

IV. *Quarto.* Lex divina ad hoc ordinat homines ut divinis vacent. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia ad hoc quod homo divinis vacet, indiget tranquillitate et pace. Ea vero quae pacem perturbare possunt, praecipue per dilectionem mutuam tolluntur.

Quinto. Est omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant: ut multis signis constat. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia lex divina profertur homini in auxilium legis naturalis.

Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIªᵉ, q. xcviii, a. 6, quod lex divina data fuit hominibus propter defectum legis naturalis, *quae propter exuperantiam peccatorum erat obscurata.* Et primo data fuit lex vetus, tanquam imperfecta, deinde lex nova, tanquam perfecta, *ut homines per imperfectam legem ad perfectam manuducerentur.* Idcirco inquit Sanctus Thomas hoc loco quod lex divina datur homini *in auxilium legis naturalis.*

Confirmatur conclusio auctoritate *Io.* xv, et I *Io.* iv, et *Matth.* xxii.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM OCTAVUM

QUOD PER DIVINAM LEGEM HOMINES AD RECTAM FIDEM OBLIGANTUR.

Ex hoc autem apparet quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.

Sicut enim amationis corporalis principium est visio quae est per oculum corporalem, ita etiam dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intelligibilem diligibilis spiritualis. Visio autem illius spiritualis diligibilis quod est Deus, in praesenti haberi non potest a nobis nisi per fidem: eo quod naturalem rationem excedit; et praecipue secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit. Oportet igitur quod ex lege divina in fidem rectam inducamur.

Item. Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo*. (* Cap. cxv.) Sed sicut homo subditur Deo amando quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo quantum ad intellectum. Non autem credendo aliquid falsum: quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest; unde qui credit aliquod falsum, non credit Deo. Ex lege igitur divina ordinantur homines ad fidem rectam.

Adhuc. Quicumque errat circa aliquid quod est de essentia rei, non cognoscit illam rem: sicut si aliquis apprehenderet animal irrationale aestimans hoc esse hominem, non cognosceret hominem. Secus autem esset si erraret circa aliquod accidentium eius. Sed in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi non cognoscat rem simpliciter, tamen cognoscit eam secundum quid: sicut qui existimat hominem esse animal irrationale, cognoscit eum secundum genus suum. In simplicibus autem hoc non potest accidere, sed quilibet error totaliter excludit cognitionem rei. Deus autem est maxime simplex. Ergo quicumque errat circa Deum, non cognoscit Deum: sicut qui credit Deum esse corpus, nullo modo cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid aliud loco Dei. Secundum autem quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur. Qui ergo errat circa Deum, nec amare potest Deum, nec desiderare ipsum ut finem. Cum igitur lex divina ad hoc tendat ut homines ament et desiderent Deum*, (* Cap. cxvi.) oportet quod ex lege divina homines obligentur ad rectam fidem habendam de Deo.

Amplius. Falsa opinio ita se habet in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus: nam *bonum intellectus est verum**. (* VI *Ethic.*, II, 3; s. Th. l. 2.) Sed ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo ad eam etiam pertinet falsas opiniones de Deo, et de his quae sunt Dei, excludere.

Hinc est quod dicitur *Heb.* xi⁶: *Sine fide impossibile est placere Deo.* Et *Exodi* xx*, (* Cf. vers. 2. – *Deut.* vi, 4.) antequam alia praecepta legis ponantur, praestituitur recta fides de Deo, cum dicitur: *Audi Israel: Dominus Deus tuus unus est.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod nihil refert ad salutem hominis cum quacumque fide serviat Deo.

8 spiritualis diligibilis] intelligibilis spiritualis Pc. 12 Oportet igitur quod... inducamur] Igitur... inducimur GPc. 23 Exodi xx] Deut. vi Pc.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod lex divina ad Dei amorem hominem ordinat, consequenter ostendit quod etiam ipsum ordinat ad fidem*. (* Cf. Comment. cap. cxvi, init.)

I. Et ponit hanc conclusionem: *Per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.*

Probatur primo sic. Dilectionis spiritualis initium esse oportet visionem intellectualem. Declaratur ex similitudine amationis corporalis. – Sed visio illius spiritualis intelligibilis* (* Vid. text. et var.) qui est Deus, haberi non potest a nobis nisi per fidem. Et praecipue secundum quod in eius fruitione nostra beatitudo consistit: eo quod naturalem rationem excedat. – Igitur etc.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, cum superius* (* Cap. cxvi.) ostensum est legem divinam inducere ho-

mines ad amorem secundum suum statum perfectum, idest secundum quod data est tempore gratiae, illud intelligendum est de amore Dei quo diligitur tanquam ultimus nostrae beatitudinis finis. Ad huius autem cognitionem non possumus ascendere nisi per fidem, qua credimus Deum esse nostrae ultimae beatitudinis obiectum. Ideo lex divina, quae primo nos ad Dei amorem inducit, secundario etiam ad rectam inducit fidem, sine qua Deum amare non possemus. Et hoc est huius rationis fundamentum.

Advertendum ulterius quod *amor* proprie dicitur in appetitu sensitivo, licet etiam ad appetitum intellectivum transferatur, ut habetur III *Sent.*, d. XXVII, q. II, a. 1: *dilectio* autem dicitur in appetitu intellectivo. Quia ergo amor rei corporalis ad appetitum sensitivum pertinet inquantum huiusmodi, amor vero rei spiritualis ad voluntatem, amorem rei corporalis vocavit Sanctus Thomas *amationem*, quo significatur exitus in actum amoris sensitivi: amorem vero rei spiritualis *dilectionem* appellavit.

Attendendum etiam, cum dicitur amationis corporalis principium esse *visionem quae est per oculum:* aut quod non loquitur Sanctus Thomas de amatione corporali universaliter, sed de aliqua, de ea scilicet qua aliquis in rem visam inclinatur; aut nomine *visionis per oculum* omnem sensitivam apprehensionem intelligit. Ponit autem visionem per oculum, quia per hanc praecipue homines ad amorem inducuntur.

II. *Secundo*. Lex divina ad hoc ordinat hominem ut sit totaliter subditus Deo. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia sicut subditur homo Deo amando quantum ad voluntatem, ita credendo quantum ad intellectum. Non autem aliquod falsum credendo: quia a Deo, qui est veritas, nullum falsum homini proponi potest (tanquam scilicet credendum).

2. Sed occurrit dubium. Videtur enim quod lex divina inducat ad credendum aliquod falsum. Nam cum Deus praecepit Abrahae ut suum filium interficeret *, per hoc inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse a se occidendum. Quod tamen erat falsum. Ergo etc.

* *Gen.* XXII, 2.

Dicitur quod per illud praeceptum non inducebatur Abraham ad credendum filium suum esse a se interficiendum, nisi sub hac conditione, *nisi praeceptum revocaretur.* Et hoc verum erat, non autem falsum: nam vere erat ab ipso interficiendus nisi Deus praeceptum revocasset.

Quomodo autem fidei non possit subesse falsum, ostendit Sanctus Thomas IIª IIªᵉ, q. I, a. 3; et III *Sent.*, d. XXIV, q. I, a. 1 *.

* Quª 3.

III. *Tertio*. Qui errat circa Deum, non cognoscit Deum, sed apprehendit aliquid loco Dei. Ergo qui errat circa Deum, nec amare ipsum potest nec desiderare. Sed lex divina ad hoc tendit ut homines Deum ament et desiderent. Ergo etc.

Probatur consequentia prima. Quia secundum quod aliquid cognoscitur, secundum hoc amatur et desideratur.

Antecedens vero probatur ex differentia inter composita et simplicia. Quia in compositis, qui errat circa aliquod principiorum essentialium, etsi rem non cognoscat simpliciter, cognoscit tamen eam secundum quid, puta secundum genus: in simplicibus autem, cuiusmodi est Deus, quilibet error (scilicet circa essentialia) totaliter excludit rei cognitionem.

2. Ad huius rationis evidentiam, considerandum primo, quod omnibus simplicibus commune est ut ex pluribus partibus eorum essentia non componatur. Ideo, quamvis in rebus simplicibus creatis accipiatur genus et differentia, inquantum in ipsis esse differt ab essentia, secundum propinquitatem ad quod et remotionem illa accipiuntur, ut in superioribus * est ostensum: in ipsis tamen generi et differentiae diversae partes non correspondent, sicut in rebus materialibus accidit, in quibus genus sumitur a materia et differentia a forma. Ideo non potest errare quis circa differentiam ipsarum remanente cognitione ipsarum secundum genus, quantum est ex parte rei: quia, remota differentia ab ipsis quantum ad id quod est in re, non remanet aliquid ipsius a quo sumatur genus, cum ab eodem utrumque sumatur. Unde si quis existimaret intelligentiam moventem orbem Saturni esse substantiam corpoream, nullo modo apprehenderet ipsam intelligentiae substantiam: quia ipsum genus substantiae non sumitur ab alio ad essentiam eius pertinente quam eius differentia, quae est incorporeum; et ideo, errore circa differentiam eius existente, non remanet aliquid apprehensum de ipsa, ex parte rei, quod generi eius correspondeat. Etsi enim tunc videatur aliquid eius apprehendi, quia de ipsa apprehenditur substantia, quae est sibi communis et aliis, hoc tamen non est verum: quia *substantia* non est eius genus nisi logice et secundum rationis apprehensionem, non autem metaphysice et ex parte rei.

* Lib. II, cap. XCV, Comm. n. VII.

3. Considerandum secundo, quod substantiae creatae simplices a prima substantia, quae simplicissima est, differunt [eo] quod in ipsis aliquid accidentale est: in prima autem substantia nullum est accidens, sed quicquid in ipsa est, eius est essentia. Ideo quia, ut hic dicitur, cum errore circa accidentia rei stat rei cognitio, potest circa accidentia substantiae simplicis creatae errare quispiam manente eius cognitione circa substantialia. Quia vero in simplicibus error circa unum essentialium tollit omnino rei cognitionem, ideo omnis error circa Deum, cui omnia sunt essentialia, totaliter ipsius cognitionem aufert. Propterea absolute inquit Sanctus Thomas quod *quicumque errat circa Deum, ipsum non cognoscit.*

IV. *Quarto*. Ad legem divinam pertinet vitia prohibere. Ergo et falsas opiniones excludere de Deo, et de iis quae Dei sunt. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, *cum bonum intellectus sit verum,* ita se habet falsa opinio in intelligibilibus sicut vitium virtuti oppositum in moralibus.

Confirmatur conclusio auctoritate Apostoli *Heb.* XI, et *Deut.* * VI.

* Cf. text. et var.

Per hoc autem excluditur error dicentium nihil referre ad hominis salutem quacumque fide serviat Deo.

Advertendum quod error hic adductus optime ex dictis excluditur. Si enim recta fides per legem divinam intenditur; et haec ipsa recta fides nobis praecipitur: ubi recta fides non fuerit, lex divina non servatur, et per consequens ad salutem perveniri non poterit. Constat autem quod non omnis fides est recta: cum una dicat alteri contraria. Ideo impossibile est ut in quacumque fide homo salvetur, sed tantum in recta salvari quis potest.

CAPITULUM CENTESIMUM DECIMUM NONUM

A 88 v a 46.

QUOD PER QUAEDAM SENSIBILIA MENS NOSTRA DIRIGITUR IN DEUM.

Quia vero connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat, et difficillimum est sensibilia transcendere, provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio magis revocaretur ad divina, etiam illius cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda.

Et propter hoc instituta sunt sensibilia sacrificia: quae homo Deo offert, non propter hoc quod Deus eis indigeat, sed ut repraesentetur homini quod et seipsum et omnia sua debet referre in ipsum sicut in finem, et sicut in Creatorem et Gubernatorem et Dominum universorum.

Adhibentur etiam homini quaedam sanctificationes per quasdam res sensibiles, quibus homo lavatur aut ungitur, aut pascitur vel potatur, cum sensibilium verborum prolatione: ut homini repraesentetur per sensibilia intelligibilium donorum processum in ipso ab extrinseco fieri et a Deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur.

Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitet, sed quibus seipsum provocet in divina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, et cantus. Quae non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit, et cuius voluntas est immutabilis, et affectum mentis, non motum corporis propter se acceptat: sed ea propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur. Simul etiam per haec Deum profitemur animae et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus.

Propter hoc non est mirum si haeretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequia Deo exhibita reprehendunt. In quo etiam apparet quod se homines esse non meminerunt, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam non iudicant ad interiorem cognitionem et affectionem. Nam experimento apparet quod per corporales actus anima excitatur ad aliquam cognitionem vel affectionem. Unde manifestum est convenienter etiam corporalibus quibusdam nos uti ad mentis nostrae elevationem in Deum.

In his autem corporalibus Deo exhibendis *cultus Dei* consistere dicitur. Illa enim *colere* dicimur quibus per nostra opera studium adhibemus. Circa Deum autem adhibemus studium nostro actu, non quidem ut proficiamus ei, sicut cum alias res nostris operibus colere dicimur: sed quia per huiusmodi actus proficimus in Deum. Et quia per interiores actus directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus. Sed tamen et exteriores actus ad cultum Dei pertinent, inquantum per huiusmodi actus mens nostra elevatur in Deum, ut dictum est.

Hic etiam Dei cultus *religio* nominatur: quia huiusmodi actibus quodammodo se homo *ligat*, ut ab eo non evagetur. Et quia etiam quodam naturali instinctu se *obligatum* sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat, a quo est sui esse et omnis boni principium.

Hinc etiam est quod religio nomen accipit *pietatis*. Nam pietas est per quam honorem debitum parentibus impendimus. Unde convenienter quod Deo, Parenti omnium, honor exhibeatur, pietatis esse videtur. Propter quod, qui his quae ad Dei cultum pertinent adversantur, *impii* dicuntur.

Quia vero Deus non solum est nostri esse causa et principium, sed totum nostrum esse in potestate ipsius est; et totum quod in nobis est, ipsi debemus; ac per hoc vere Dominus noster est: id quod in honorem Dei exhibemus, *servitium* dicitur.

Est autem Deus dominus non per accidens, sicut hominis homo, sed per naturam. Et ideo aliter debetur servitium Deo: et aliter homini, cui per accidens subdimur, et qui habet aliquod particulare in rebus dominium, et a Deo derivatum. Unde servitium quod Deo debetur, specialiter apud Graecos *latria* vocatur.

---

7 etiam illius A *solus*; etiam ille E, ille etiam *ceteri*. 12 et seipsum] etiam seipsum EG, seipsum Pc. 17 vel potatur A *solus*; aut potatur. 22 etiam ZPc; autem. 23 excitet A *solus*; excitent. 24 seipsum provocet] seipsum (seipsi *cd*, seipsos DZ*b*P) provocent CDEYZsF*b*Pc. 26 qui P; quia. 28 non motum corporis A *solus*; et etiam motum corporis non. 29 ea A *solus*; *om*; facimus *om* Y. 31 accendatur] attendatur N*b*, intendatur G, intenditur W. per haec A *solus*; ex hoc GN, per hoc *ceteri*. 34 non est mirum si] si *in spat*. G, si *expunctum* E; N *habet*: (exhibemus) propter hoc. Si. 36 exhibita EGNXY*b*; fieri Pc, *om ceteri*.

7 adhibemus *utroque loco* exhibemus Y, *altero* P. 17 Hic etiam] Hinc etiam GNYZ*b* *et rubricator in* B, Hinc est quod Pc. 18 se homo A *solus*; se Z, homo se *ceteri*. 23 etiam *hic* A *solus*; *om* BCN, *post* est *ceteri*. accipit E; accepit. 26 exhibeatur W; exhiberetur α, exhibetur *ceteri*. 27 Dei A *solus*; divinum. 28 pertinent WXY*b*Pc; spectant Z, *om ceteri*. 29 causa et DWXZ*b*Pc; et causa αGN, et causa et EY. 36 hominis homo E; omnis homo. Et D; *om*. 38 subdimur] subduntur GN. qui P; quia. 39 a Deo derivatum A *solus*; ideo derivatur Z, id a Deo derivatur P, a Deo derivatur *ceteri*. 40 Deo *hic* A *solus*; *om* E, *post* debetur *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de praeceptis quae ad praecepta decalogi praesupponuntur, incipit de ipsis decalogi praeceptis determinare *.

* Cf. Comment. cap. cxv, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de praeceptis quibus homo ordinatur ad Deum; secundo, de praeceptis quibus ad proximum ordinatur, cap. cxxi. – Circa primum duo facit: primo, ostendit quod per divinam legem ordinatur homo ad cultum divinum; secundo, ostendit quod ille cultus nulli alii est exhibendus, capite sequenti.

Circa primum tria facit: primo, ostendit convenienter per divinam legem huiusmodi cultum, qui in quibusdam corporalibus rebus consistit, esse ordinatum; secundo, quo-

* Num. II. rundam opinionem reprehendit*; tertio, ponit congruentiam
* Num. III. nominum quibus huiusmodi cultus nominatur*.

I. Quantum ad primum, ponit hanc conclusionem: *Convenienter homini divinitus provisum est ut etiam in sensibilibus rebus divinorum sibi commemoratio fieret.*

Probatur. Connaturale est homini ut per sensus accipiat cognitionem; et difficillimum est transcendere sensibilia. Ergo hominis, cuius mens non est valida ad divina in seipsis contemplanda, revocanda erat intentio ad divina, quod est legis intentio, per sensibiles res.

Quomodo autem per sensibilia in divina lege contenta elevaretur mens hominis in Deum, ostendit Sanctus Thomas per singula genera discurrendo. *Sacrificia enim sensibilia,* quae Deo homo offert, sunt instituta non quia eis Deus indigeat, sed ut homini repraesentetur quod seipsum et omnia sua debet referre in Deum sicut in finem, tanquam in Creatorem et Gubernatorem et Dominum universorum. – *Sanctificationes per res sensibiles,* quibus homo lavatur aut ungitur, et huiusmodi, cum sensibilium verborum prolatione, sunt institutae ut homini per sensibilia repraesentetur donorum intelligibilium in ipso processum ab extrinseco fieri et a Deo, cuius nomen sensibilibus vocibus exprimitur. – *Prostrationes vero, genuflexiones et huiusmodi,* sunt instituta non ut per huiusmodi excitetur Deus, quasi Deus eis indigeat: sed ut seipsos homines provocent ad divina; et simul cum hoc, profiteamur Deum animae et corporis auctorem esse, cui et corporalia et spiritualia obsequia exhibemus.

* Cf. init. Comment. II. Quantum ad secundum*, inquit Sanctus Thomas non esse mirum si haeretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, huiusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendunt. Sed et ipsi reprehenduntur. Quia non meminerunt se homines esse, dum sensibilium sibi repraesentationem necessariam esse non iudicant ad interiorem cognitionem et affectionem. Cuius oppositum experimento apparet.

* Cf. init. Comment. III. Quantum ad tertium*, quinque nominum rationem assignat Sanctus Thomas quibus exhibitionem horum corporalium Deo nuncupamus. Dicitur enim primo, *cultus Dei:* quia *colere* dicimur quibus per nostra opera studium exhibemus; circa Deum autem exhibemus studium nostro actu, non ad eius profectum, sed ad nostrum. Addit quoque quod interioribus actibus proprie Deum colimus, quia per ipsos directe in Deum tendimus: exteriores tamen actus et ipsi ad cultum Dei pertinent, inquantum per ipsos mens nostra elevatur in Deum.

Dicitur secundo huiusmodi cultus *religio:* quia homo huiusmodi actibus se quodammodo. *ligat,* ne a Deo evagetur. Et etiam quia quodam naturali instinctu se *obligatum* sentit ut Deo suo modo reverentiam impendat.

Dicitur tertio ipsa religio *pietas:* quia Deo, Parenti omnium, per ipsam honor exhibetur. Et propterea dicuntur *impii* qui iis quae ad divinum cultum pertinent, adversantur.

Dicitur quarto id quod in honorem exhibemus *servitium:* quia totum nostrum esse in potestate Dei est, et totum quod in nobis est ipsi debemus, propter quod vere Dominus noster est.

Dicitur quinto, *latria.* Quia enim Deus est Dominus
* Vid. text. et var. non per accidens, sicut omnis * homo (qui scilicet dominium habet), sed per naturam: ideo aliter debetur servitium Deo, et aliter homini, cui per accidens subdimur, inquantum aliquod particulare in rebus dominium habet, et suum dominium derivatur * a Deo (supra scilicet naturae debitum). Ideo servitium quod Deo debetur, apud Graecos specialiter *latria* vocatur. * Vid. text. et var.

2. Circa nomen hoc *divinus cultus,* sive *Dei cultus,* advertendum est, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. LXXXI, a. 1 *, quod *colere* dicimur aliqua quando ea *vel recordatione, vel honorificatione, vel praesentia frequentamus: sicut agricolae dicuntur quia agros colunt,* et eos sua praesentia et opera frequentant; *et incolae dicuntur quia colunt loca quae inhabitant.* In hunc sensum intelligenda sunt verba ipsius hoc loco, cum ait quod *colere dicimur ea quibus per nostra opera studium adhibemus:* sensus enim est quod ea dicimur colere quae nostris operibus, studio et diligentia frequentamus. Sed aliqua nostris operibus frequentamus ad illorum profectum: sicut colimus agros ut fructificent. Deum autem non dicimur nostris operibus frequentare ad ipsius profectum et utilitatem: sed eum recordatione et honorificatione frequentamus, quia per huiusmodi actus proficimus in Deum, ut dictum est supra. Propter hoc exhibitio honoris quem Deo per sensibilia exhibemus, sed in primis per interiorem ipsius recordationem et venerationem, convenienter *Dei cultus* nominatur, quia est *frequens recordatio Dei et honorificatio.* * Ad 4.

3. Circa id quod dicitur, *hominem esse dominum per accidens, Deum vero per naturam,* attendendum est quod aliter loquendum est de dominio quo unus alium regulat et dirigit in operibus suis: et aliter de dominio quo quicquid est in subdito, est domini et illi debetur. Item aliter loquendum est de aptitudine ad dominandum: et aliter de actuali dominatione. Si loquamur de dominio primo modo, sic, quantum ad aptitudinem et convenientiam dominationis, aliqui homines non per accidens, sed per naturam sunt domini. Vigentes enim ingenio naturaliter sunt domini: ut dicitur *Prov.* XI *, *Qui stultus est, sapienti serviet;* et est Philosophi in sua *Politica* *. – Quantum vero ad actualem dominationem, non est aliquis per naturam dominus, sed per accidens: inquantum aliqui eligunt unius directioni et gubernationi subiecti esse. Et saepenumero videmus eos qui ingenio vigent, subdi et regulari; crassos vero et rudes regere ac gubernare. * Vers. 29. * Lib. I. I, 4; s. Th. I. I.

Si vero loquamur de dominio secundo modo, sic manifestum est quod homini per accidens convenit. Videmus enim eum qui alicuius alterius vere dominus erat, et cuius alter erat servus, fieri alterius servum. Quod est signum huiusmodi dominium non esse secundum naturam, cum naturalia non varientur: sed magis per accidens et praeter naturam homini convenire.

De hoc ergo secundo dominio loquitur Sanctus Thomas hoc loco. Quod patet ex eo quod, de Dei dominio loquens, inquit, *quoniam totum quod in nobis est ipsi debemus, ac per hoc vere Dominus noster est.* – Potest etiam intelligi de actuali dominatione: quam etiam diximus homini per accidens convenire. Primum tamen melius est.

4. Circa nomen *latriae,* considerandum est quod non sic Dei cultum significat apud theologos quasi haec sit propria nominis significatio. Ut enim Suidas * et alii Graeci dicunt, latria est *servitus sive servitium pro mercede:* deducitur enim originaliter ab hoc nomine *latron,* quod *praemium* et *mercedem* significat. Sed puto a Catholicis Graecis nomen hoc assumptum esse ad significandum particulariter Dei cultum, servitiumque quod Deo impenditur, quia Deo servitium animo sincero exhibentes magnum praemium, magnamque mercedem expectant. * *Lexicon,* ad vocem (Berol. 1854)

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM

Fragm. A 89r a27 – 89v b ult.

QUOD LATRIAE CULTUS SOLI DEO EST EXHIBENDUS.

FUERUNT autem aliqui qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed omnibus etiam creaturis quae supra hominem sunt. Unde quidam*, licet opinarentur Deum esse unum primum et universale rerum principium, latriam tamen exhibendam aestimaverunt, primo quidem post summum Deum, substantiis intellectualibus caelestibus, quas *deos* vocabant: sive essent substantiae omnino a corporibus separatae; sive essent animae orbium aut stellarum.

* Cf. Aug., *de Civ. Dei*, lib. VII, cap. VI; lib. VIII, cap. XII sq.

Secundo*, etiam quibusdam substantiis intellectualibus quas unitas credebant corporibus aereis, quas *daemones* esse dicebant: et tamen, quia supra homines eas esse credebant, sicut corpus aereum est supra terrestre, huiusmodi etiam substantias colendas divino cultu ab hominibus ponebant; et in comparatione ad homines *deos* illas esse dicebant, quasi medias inter homines et deos. – Et quia animas bonorum, per hoc quod a corpore separantur, in statum altiorem quam sit status praesentis vitae transire credebant, etiam animabus mortuorum, quas *heroas* aut *manes* vocabant, divinum cultum exhibendum esse opinabantur*.

* Ibid. lib. VIII, XIV.

* Ibid. lib. VII, VI; IX, XI; X, XXI.

Quidam vero*, Deum esse animam mundi aestimantes, crediderunt quod toti mundo et singulis eius partibus esset cultus divinitatis exhibendus: non tamen propter corpus, sed propter animam, quam Deum esse dicebant; sicut et homini sapienti honor exhibetur non propter corpus, sed propter animam.

* Ibid. lib. VII, VI.

Quidam vero* etiam ea quae infra hominem sunt secundum naturam, homini tamen colenda esse dicebant divino cultu, inquantum in eis participatur aliquid virtutis superioris naturae. Unde, cum quasdam imagines per homines factas sortiri crederent aliquam virtutem supernaturalem, vel ex influentia caelestium corporum, vel ex praesentia aliquorum spirituum, dicebant huiusmodi imaginibus divinum cultum esse exhibendum. Quas etiam imagines *deos* vocabant. Propter quod et *idololatrae* sunt dicti: quia latriae cultum *idolis*, idest imaginibus, impendebant.

* Ibid. lib. VIII, XXIII.

Est autem irrationabile ponentibus unum tantum primum principium separatum, cultum divinum alteri exhibere. Cultum enim Deo exhibemus, ut dictum est*, non quia ipse hoc indigeat, sed ut in nobis firmetur etiam per sensibilia opinio vera de Deo. Opinio autem de hoc quod Deus sit unus, supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquid separatim exhibemus, quod dicimus *cultum divinum*. Patet ergo quod vera opinio de uno principio debilitatur si cultus divinus pluribus exhibeatur.

* Cap. praec.

Praeterea. Sicut dictum est supra*, huiusmodi cultus exterior homini necessarius est ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei. Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur, multum operatur consuetudo: nam ad consueta facilius movemur. Habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur ei qui summum locum in republica tenet, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur. Est igitur animus hominis excitandus ad hoc quod aestimet esse unum summum rerum principium, per hoc quod ei aliquid exhibeat quod nulli alteri exhibetur. Et hoc dicimus *latriae cultum*.

* Ibid.

Item. Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, et non quia est summus; cum hominum unus alio sit superior, et etiam angelorum, sequeretur quod unus homo exhibere latriam alteri deberet, et angelo angelus. Et cum ille inter homines qui superior est quantum ad unum, sit inferior quantum ad aliud, sequeretur quod mutuo sibi homines latriam exhiberent. Quod est inconveniens.

Adhuc. Secundum hominum consuetudinem, pro speciali beneficio specialis retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium quod homo a Deo summo percipit, scilicet creationis suae: ostensum enim est in secundo libro* quod solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid Deo speciale reddere in recognitionem beneficii specialis. Et hoc est latriae cultus.

* Cap. XXI.

Amplius. Latria *servitium* dicitur*. Servitium autem domino debetur. Dominus autem est proprie et vere qui aliis praecepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit: qui enim exequitur quod a superiori fuerit dispositum, magis est minister quam dominus. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit, ut supra* ostensum est: unde et in Sacra Scriptura et angeli et superiora corpora *ministrare* dicuntur et Deo, cuius ordinationem exequuntur, et nobis, in quorum utilitatem eorum actiones proveniunt*.

* Cf. cap. praec., fin.

* Cap. LXIV.

* Cf. Ps. CII, 21; *Heb.* I, 14.

---

4 hominem (hoēez) A *solus*; homines. 9 vocabant] esse vocabant *cd*, etiam vocabant P. 13 credebant] esse credebant P*c*. 14 quas YZ; quos 15 eas A *solus*; eos. 18 illas... medias A *solus*; illos... medios. 23 heroas XP; h'cas (hercas) αDZ*c*, herbas E, h'eas Y, hītas (habitas) GW, hereticas (et inanes) *b*, heroycas *d*. 35 Unde *om d*, et P. 36 quasdam... factas] quaedam... factae pA; *ex* quaedam *fit* quasdam, *sed* factae *casu non mutatum est*. 39 huiusmodi] huius *d*, his P. 45 primum A *solus*; *om*.

3 separatim EGNXYZ; separatum 12 movemur] movetur P*d*. 18 ei aliquid A *solus*; *om* P, ei *ceteri*. 20 quia est] quia BGNZ*c*, est quia C. 24 angelo *hic* A *solus*; *post* angelus. 26 sequeretur A *solus*; videtur. 27 exhiberent Y*b*; exhibeant DW, exhibent αENZ, exhibere deberent GP*c*. 30 specialis] spiritualis HP. 31 quoddam *post* speciale GN. 33 enim *hic* A *solus*; *post* est. 34 homo aliquid Deo speciale] homo Deo aliquid speciale NX *et sine* aliquid G, Deo homo speciale *b*, homo aliquid speciale Deo DP*c*. 37 Latria... 373 b 9 Amplius *hom om* H. 38 est *post* vere DP*c*. 48 eorum *hic* A *solus*; *post* actiones.

Non est igitur cultus latriae, qui summo debetur Domino, exhibendus nisi summo rerum principio.

Item. Inter alia quae ad latriam pertinent, singulare videtur esse *sacrificium:* nam genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, etiam hominibus exhiberi possunt, licet alia intentione quam Deo; sacrificium autem nullus offerendum censuit alicui nisi quia eum Deum aestimavit, aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini. Quae quidem conveniunt soli summo rerum principio: ostensum enim est supra* quod animae rationalis causa creatrix solus Deus summus est; ipse etiam solus voluntatem hominis potest inclinare ad quodcumque voluerit, ut supra* ostensum est; patet etiam ex superioribus* quod in eius solius fruitione ultima hominis consistit felicitas. Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet, non autem substantiis quibuscumque spiritualibus.

* Lib. II, cap. LXXXVII.
* Cap. LXXXVIII huius libri.
* Ibid. cap. XXXVII.

Licet autem positio quae ponit Deum summum non esse aliud quam animum mundi, a veritate recedat, ut supra* ostensum est; illa vero quae ponit Deum esse separatum, et ab ipso existere omnes alias intellectuales substantias, sive separatas sive corpori coniunctas, sit vera: haec tamen positio rationabilius movetur ad exhibendum latriae cultum rebus diversis. Exhibendo enim diversis rebus latriae cultum, videtur uni summo Deo latriam exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversae partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra. – Sed etiam ei ratio obviat. Dicunt enim mundo non esse exhibendum latriae cultum ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Licet autem corpus mundi divisibile sit in partes diversas, anima tamen indivisibilis est. Non est igitur divinitatis cultus exhibendus diversis rebus, sed uni tantum.

* Lib. I, cap. XXVII.

Adhuc. Si mundus ponitur animam habere quae totum animet et omnes partes ipsius, non potest hoc intelligi de anima nutritiva vel sensitiva: quia harum partium animae operationes non competunt omnibus partibus universi. Et dato etiam quod haberet mundus animam sensitivam vel nutritivam, non propter huiusmodi animam deberet ei latriae cultus: sicut nec brutis animalibus nec plantis. – Relinquitur ergo quod hoc quod dicunt Deum, cui debetur latria, esse animam mundi, intelligatur de anima intellectuali. Quae quidem anima non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum. Quod etiam in nostra anima, quae est ignobilior, patet: non enim intellectus habet aliquod organum corporale, ut probatur in III *de Anima**. Non igitur exhibendus esset cultus divinitatis diversis partibus mundi, sed toti mundo, propter animam eius, secundum eorum radicem.

* Cap. IV, 4; S. Th. lect. 7.

Amplius. Si, secundum eorum positionem, una tantum sit anima, quae totum mundum animat et partes omnes ipsius; mundus autem non dicitur Deus nisi propter animam: erit ergo unus tantum Deus. Et sic cultus divinitatis non debetur nisi tantum uni. – Si vero sit una anima totius, et diversae partes iterum habeant diversas animas, oportet eos dicere quod animae partium sub anima totius ordinentur: eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem*. Non erit igitur exhibendus latriae cultus partibus mundi, sed solum toti.

* Supra, *Praeterea. Sicut.*

Praeterea. Manifestum est quasdam partes mundi non habere animam propriam. Eis igitur non erit exhibendus cultus. Et tamen ipsi colebant omnia mundi elementa: scilicet terram, aquam, ignem, et alia huiusmodi inanimata corpora.

Item. Manifestum est quod superius non debet inferiori latriae cultum. Homo autem superior est ordine naturae ad minus omnibus inferioribus corporibus, quanto perfectiorem habet formam. Non igitur ab homine esset latriae cultus exhibendus inferioribus corporibus, si propter proprias eorum animas eis cultus deberetur.

Eadem autem inconvenientia sequi necesse est si quis dicat quod singulae partes mundi habent proprias animas, non autem totum habet aliquam unam communem. Oportebit enim quod suprema pars mundi habeat animam nobiliorem, cui soli, secundum praemissa, debebitur latriae cultus.

His autem positionibus irrationabilior est illa quae dicit imaginibus esse latriae cultum exhibendum. Si enim huiusmodi imagines habent virtutem aut aliquam dignitatem ex corporibus caelestibus, non propter hoc eis debetur latriae cultus: cum nec ipsis corporibus debeatur, nisi forte propter eorum animas, ut quidam posuerunt*. Hae autem imagines ponuntur virtutem aliquam consequi ex corporibus caelestibus secundum eorum corporalem virtutem.

* Vide supra, *Fuerunt*, fin. parag.

Praeterea. Manifestum est quod non consequuntur ex corporibus caelestibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Sunt

---

5 prostrationes] et prostrationes GNX. honoris *post* indicia GNX*b*. 12 quasi ENX*b*; scilicet quasi. 16 enim est A *solus*; est enim NW, est autem DYP*c*, est *ceteri*. 18 etiam] enim P*c*. voluntatem *hic* E; *post* hominis. 22 homo ZP*c*; hominis. *Pro* offerre, offerri EWsY. 26 animum A *solus*; animam. a veritate A *solus*; magis a veritate pA *et omnes*. 28 esse *hic* A *solus*; *post* separatum. 31 positio] potentia EP. 32 rebus *hic* A *solus; post* diversis YsG, *om ceteri*. diversis rebus *hic* A *solus*; *post* 33 cultum. 33 videtur A *solus*; videntur. 42 exhibendus *hic* E; *post* rebus. 48 Et A *solus*; *om*. 51 animam (*ex* animas) W; animas.

9 Amplius *Finis lacunae in* H. 27 cultus A *solus*; latriae cultus. 28 omnia A *solus*; animas FGY, animas et *ceteri*. 34 latriae cultus *hic* E; *post* exhibendus. 37 autem A *solus*; etiam. 38 habent] habeant P*c*. 42 debebitur E; debetur. 47 eis *post* debetur CP*c*. 48 corporibus] caelestibus *addunt* P*d*. 53 quod non consequuntur P; quod non sequitur cum BDF *et sine* cum CNXYZ, non consequi G*cd*, quod non consequitur *b*; E *om hom* 51 secundum... 54 caelestibus. 54 corporibus *hic* DY; *post* caelestibus.

ergo infra gradum dignitatis cuiuslibet hominis. Non igitur ab homine debetur eis aliquis cultus.

Adhuc. Causa potior est effectu. Harum autem imaginum factores sunt homines. Non igitur homo debet eis aliquem cultum.

Si autem dicatur quod huiusmodi imagines habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae, hoc etiam non sufficit: cum nulli spirituali substantiae debeatur latriae cultus nisi soli summae.

Praeterea. Nobiliori modo anima rationalis adhaeret hominis corpori quam aliqua spiritualis substantia adhaereat praedictis imaginibus. Adhuc igitur homo remanet in maiori dignitate quam praedictae imagines.

Adhuc. Cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est quod, si per aliquas spirituales substantias effectum sortiantur, quod illae spirituales substantiae sunt vitiosae. Quod etiam manifestius probatur per hoc: in responsionibus decipiunt, et aliqua contraria virtuti exigunt a suis cultoribus. † Et sic sunt bonis hominibus inferiores. Non ergo eis debetur latriae cultus.

† Explicit Fragm. Autog.

Manifestum est ergo ex dictis quod latriae cultus soli uni summo Deo debetur. Hinc est quod dicitur *Exod.* xxii[20]: *Qui immolat diis occidetur, praeter Domino soli.* Et *Deut.* vi[13]: *Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies.* Et *Rom.* i[22], dicitur de gentilibus: *Dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt, et mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, et volucrum, et quadrupedum, et serpentum.* Et infra*: *Qui commutaverunt veritatem Dei in mendacium, et coluerunt et servierunt creaturae potius quam Creatori, qui est super omnia Deus benedictus in saecula.* * Vers. 25.

Quia ergo indebitum est quod latriae cultus alteri exhibeatur quam primo rerum principio; ad indebita autem incitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae: manifestum est quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt, qui se etiam loco Dei hominibus colendos exhibuerunt, divinum appetentes honorem. Hinc est quod dicitur in Psalmo*: *Omnes dii gentium daemonia.* Et I *Cor.* x[20]: *Quae immolant gentes daemoniis, et non Deo.* * Ps. xcv, 5.

Quia igitur haec est principalis legis divinae intentio ut homo Deo subdatur, et ei singularem reverentiam exhibeat non solum corde, sed etiam ore et opere corporali; ideo primitus, *Exod.* xx, ubi lex divina proponitur, interdicitur cultus plurium deorum, ubi dicitur*: *Non habebis Deos alienos coram me, et non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem.* Secundo, indicitur homini ne irreverenter divinum nomen ore pronuntiet, ad confirmationem scilicet alicuius falsi: et hoc est quod dicitur*: *Non assumes nomen Dei in vanum.* Tertio, indicitur requies secundum aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, ut mens divinae contemplationi vacet: et ideo dicitur*: *Memento ut diem sabbati sanctifices.* * Vers. 3. * Vers. 7. * Vers. 8.

---

12 hominis *hic* A *solus*; *post* corpori. 20 sunt] sint Pc. 21 in A *solus*; quod. 22 exigunt *cum clamante* a suis cultoribus *finis ultimi fasciculi* A; *cf. Praef. Reincipit* A *cap. seq. fin.* 27 xxii *Ita* Pc; xxiii *ceteri.*

1 Dei] hominis Dei α. corruptibilis *om* α GWZ. 5 est *Ita* DW*b*P; *post* omnia CY, *om ceteri.* 15 x *Ita* Pc; iv. 16 Deo] Deo immolant *b.* 17 haec *om* Pc. 20 xx, ubi *Ita* EG*b*Pc; xxv cum D, xv *ceteri. Ante* interdicitur Y *addit* et. 24 indicitur homini ne *Ita* G*b*Pc; indicitur homo ne αN, inducitur homo ne DE, indicitur (interdicitur Z) ne homo WZ.

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco ostendit Sanctus Thomas quod *divinus cultus non est alii exhibendus quam primo omnium principio* *. * Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, falsas quasdam opiniones adducit; secundo eas impugnat *. * Num. ii.

I. Quantum ad primum, ait quod fuerunt quidam qui latriae cultum non solum primo rerum principio exhibendum existimaverunt, sed etiam omnibus creaturis quae supra homines sunt. Quidam enim existimaverunt latriam exhibendam, post summum Deum, primo, substantiis intellectualibus caelestibus, quas *deos* vocabunt: sive essent omnino separatae, sive essent animae orbium aut stellarum. – Secundo, *daemonibus,* quos dicebant esse substantias intellectuales corporibus aereis unitas, et deos in comparatione ad homines esse ponebant, tanquam videlicet medios inter homines et deos. – Tertio, animabus bonorum defunctorum, quos *heroas* aut *manes* dicebant.

2. Quidam vero dixerunt divinitatis cultum toti mundo et singulis eius partibus exhibendum esse, non ratione corporis, sed ratione animae. Existimabant enim Deum esse animam mundi.

3. Quidam vero ulterius existimaverunt quibusdam imaginibus esse divinum cultum exhibendum: eo quod eas sortiri crederent quasdam virtutes supernaturales, vel ex influentia caelestium corporum, vel ex praesentia aliquorum spirituum. Unde et isti dicti sunt *idololatrae:* quia latriae cultum *idolis,* idest imaginibus, impendebant.

II. Quantum ad secundum *, huiusmodi opiniones impugnat Sanctus Thomas. Et primo, primam; secundo, secundam *; tertio, tertiam **. * Cf. init. Comment. * Num. iv. ** Num. v.

Circa primam, ostendit quod irrationabile est, ponentibus unum tantum principium separatum, cultum divinum, idest, illum honorem illamque reverentiam quae Deo per sacrificia et huiusmodi res exhibetur, alteri exhibere.

Et arguit primo sic. Opinio de hoc quod Deus sit unus, supra omnia exaltatus, per sensibilia firmari non potest in nobis nisi per hoc quod ei aliquod separatum exhibemus, quod dicimus cultum divinum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia cultum Deo exhibemus, ut dictum est *, [ut] in nobis firmetur etiam per sensibilia vera opinio de Deo. * Cap. praec.

Secundo. Cultus huiusmodi exterior homini necessarius est, ut supra diximus, ad hoc quod anima hominis excitetur in spiritualem reverentiam Dei. Hoc autem fit si Deo exhibeatur quod nulli alteri exhibetur. Ergo etc. – Minor probatur. Quia ad hoc ut animus hominis moveatur, multum valet consuetudo. Habet autem hoc humana consuetudo, quod honor qui exhibetur supremo in republica, puta regi vel imperatori, nulli alii exhibetur.

Tertio. Si cultus latriae alicui deberetur quia est superior, non quia summus, sequeretur quod angelus angelo, et unus homo alteri, et quod mutuo sibi homines latriam exhibere deberent. Hoc est inconveniens. Ergo etc. – Probatur sequela. Quia unus angelus altero angelo, et unus

homo altero superior est; et homo qui superior est quantum ad unum, est inferior quantum ad aliud.

Quarto. Est quoddam speciale beneficium quod a summo Deo recipit, scilicet creationis. Ergo debet homo, in eius recognitionem, aliquid speciale Deo reddere. Et hic est latriae cultus. – Probatur consequentia. Quia, secundum hominum consuetudinem, pro speciali beneficio specialis retributio debetur.

Quinto. Solus Deus est Dominus omnium. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia latria *servitium* dicitur. Servitium autem domino debetur. – Antecedens vero probatur. Quia *dominus* vere et proprie est qui aliis praecepta operandi dispensat, et a nullo regulam operandi sumit: alii enim *ministri* dicuntur. Deus autem, qui est summum rerum principium, per suam providentiam omnia ad debitas actiones disponit. Unde et in Sacra Scriptura et angeli et superiora corpora *ministrare* dicuntur.

Sexto. Sacrificium est solum summo Deo exhibendum: licet genuflexiones, prostrationes, et alia huiusmodi honoris indicia, hominibus exhiberi possint, alia tamen intentione quam Deo. Ergo et latria.

Probatur consequentia. Quia inter alia quae ad latriam pertinent, singulare est sacrificium. – Antecedens vero probatur. Sacrificium est Deo offerendum: ut patet ex omnium opinione. Sed exterius sacrificium est repraesentativum interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Ergo illi soli est exterius sacrificium offerendum cui sese mens humana offert sacrificando. Sed soli summo Deo sese offert. Ergo etc. – Probatur minor subsumpta. Offert se mens nostra Deo quasi suae creationis principio, actionis actori, et beatitudinis fini. Sed haec omnia soli summo rerum principio conveniunt: ut ex superioribus patet. Ergo etc.

III. Attendendum hoc loco quod Sanctus Thomas argumentatur ex sacrificiis quae vere et iuste Deo exhibentur per divinam legem: vultque ista sacrificia soli summo Deo esse exhibenda, et non aliis. De iis enim verum est quod repraesentant interius sacrificium, quo anima sese Deo offert tanquam creationis principio, etc. Si enim de sacrificiis per idololatras factis esset sermo, posset aliquis dicere quod repraesentant sacrificium quo mens sese ei cui sacrificatur offert, non tanquam creationis principio, sed tanquam aliquid numinis et divinitatis habenti.

Advertendum secundo, quod ex verbis quibus Sanctus Thomas ait prostrationes, et alia huiusmodi quae ad latriam pertinent, hominibus exhiberi posse, potest haberi sensus conclusionis hic probatae. Cum enim dicitur latriae cultum nulli alii quam Deo exhiberi debere, intelligendum est *quantum ad omnia quae ad latriam pertinent:* licet quantum ad aliqua pertinentia ad latriam possit alicui alii exhiberi. – Item, quantum ad ea exteriora quae alteri exhiberi possunt, intelligendum est quod non exhibeantur alteri ea intentione qua exhibentur Deo: scilicet, ut alteri exhibeantur tanquam primae causae, et tanquam bonorum omnium auctori. Sic enim proprie ad cultum divinum et ad latriam spectant.

IV. Secundo, impugnat Sanctus Thomas secundam opi-
* Num. 1, 2. nionem *. Et primo, comparat eam ad primam positionem:
* Vid. text. et var. dicens quod, licet magis * a veritate recedat ista positio quae Deum nihil aliud esse quam animam mundi dicit; et ea quae ponit Deum separatum esse, et ab ipso omnes substantias intellectuales existere, sit vera: isti tamen rationabilius moventur ad exhibendum latriae cultum diversis, quia, exhibendo diversis rebus, videntur uni summo Deo exhibere, ad quem, secundum eorum positionem, diversae partes mundi comparantur sicut ad animam hominis diversa corporis membra.

2. Secundo, contra ipsam positionem *arguit primo sic.* Secundum ipsos, mundo est latriae cultus exhibendus non ratione corporis, sed ratione animae, quam Deum esse dicunt. Ergo non diversis rebus, sed uni tantum est exhibendus. – Probatur consequentia. Quia anima indivisibilis est.

Possent autem ad hanc rationem dicere quod diversis quidem rebus est latriae cultus exhibendus, sed tamen ratione unius in omnibus existentis.

Sed haec responsio nulla est. Quia satis est Sancto Thomae habere quod aeri inquantum aer est, non est latriae cultus exhibendus; nec igni, nec aliis partibus universi, secundum quod una ab altera distinguitur; sed uni tantum, quod in omnibus existit. Et per consequens inconvenienter dicitur omnibus partibus universi esse divinum cultum exhibendum.

3. *Secundo.* Cum dicunt Deum esse animam mundi, cui debetur latria, necesse est ut intelligant de anima intellectiva: tum quia operationes sensitivae et vegetativae non competunt omnibus partibus universi; tum quia, etiam si illas haberent, propter eas non eis deberetur latriae cultus, sicut nec brutis nec plantis. Ergo, secundum ipsorum radicem, non diversis partibus mundi, sed toti mundo esset latriae cultus exhibendus. – Probatur consequentia. Quia anima intellectiva non est perfectio determinatarum partium corporis, sed aliquo modo respicit totum: ut patet de nostra anima.

4. *Tertio.* Secundum eorum positionem, aut est tantum una anima, quae totum mundum et eius omnes partes animat: aut una totius, et diversarum partium diversae. Si primum, sequitur quod divinitatis cultus uni tantum debeatur: cum mundus non dicatur Deus nisi propter animam. – Si secundum, etiam idem sequitur. Quia oportet ut animae partium ordinentur sub anima totius: eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium. Existentibus autem pluribus substantiis intellectualibus ordinatis, illi tantum debetur latriae cultus quae summum locum in eis tenet, ut ostensum est contra aliam positionem *. * Num. II.

Item, manifestum est quasdam partes non habere animam propriam. Ergo eis non erit latriae cultus exhibendus. Et tamen ipsi inanimata corpora colebant.

Item, homo superior est ordine naturae ad minus omnibus inferioribus corporibus: cum perfectiorem habeat formam. Non ergo illis esset ab homine exhibendus latriae cultus, si propter eorum formas eis latriae cultus deberetur. – Probatur consequentia. Quia superius non debet inferiori latriae cultum.

Eadem inconvenientia sequentur, inquit Sanctus Thomas, si quis dicat partes singulas mundi habere proprias animas, non autem totum aliquam communem. Oportebit enim supremam mundi partem habere animam nobiliorem, cui soli, secundum praemissa, debetur latriae cultus.

V. Tertio, contra tertiam positionem, de imaginibus *, * Num. 1, 3.
quam dicit Sanctus Thomas irrationabiliorem esse, *arguit primo sic.* Corporibus caelestibus non debetur latriae cultus, nisi forte propter eorum animas. Ergo neque imaginibus quia aliquam virtutem habeant aut dignitatem ex corporibus caelestibus secundum eorum corporalem virtutem, ut isti dicebant.

Secundo. Sunt infra gradum cuiuslibet hominis: quia non consequuntur ex corporibus caelestibus tam nobilem perfectionem sicut est anima rationalis. Ergo etc.

Tertio. Harum imaginum factores sunt homines. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia causa potior est effectu.

Si dicatur quod habent aliquam virtutem aut dignitatem ex hoc quod eis adhaerent aliquae spirituales substantiae: hoc non sufficit. Tum quia nulli spirituali substantiae debetur latriae cultus nisi soli summae. – Tum quia nobiliori modo anima rationalis adhaeret corpori hominis quam spiritualis substantia imaginibus. Et sic adhuc homo remanet in maiori dignitate: scilicet, tanquam nobiliori forma constitutus in esse. – Tum quia, cum huiusmodi imagines interdum ad aliquos noxios effectus fiant, manifestum est, si per spirituales substantias effectum sortiantur, quod illae sunt vitiosae. Et per consequens sunt bonis hominibus inferiores.

2. Advertendum quod, si divinus cultus debetur alicui ab hominibus, non debetur illi nisi ratione cuiusdam excellentiae in bonitate supra homines. Ideo, si aliquae substantiae, etiam intellectuales, in bonitate non excellant homines, immo sint illis inferiores; sicut substantiae intellectuales quibus imagines praedictae suum sortiuntur effectum, quae malae sunt et vitiosae, sunt bonis hominibus in bonitate inferiores: sequitur quod a bonis ho-

minibus non est illis substantiis divinus cultus exhibendus. Et secundum hoc procedit ultima ratio hic inducta.

Confirmatur intentum principale auctoritate *Exodi* xxii, et *ad Rom.* i.

VI. Ex iis infert Sanctus Thomas duo corollaria. Unum est, quod ad praedictas indebitas culturas instinctu daemonum homines provocati fuerunt. Patet: quia ad indebita excitare non est nisi rationalis creaturae male dispositae. – Confirmatur auctoritate Psalmi, et I *Cor.* x.

Alterum est quod, quia principalis intentio divinae legis est ut homo Deo subdatur, et ei singularis reverentia exhibeatur non solum corde, sed et ore et opere corporali, ideo primitus interdicitur plurium deorum cultus; secundo, indicitur ne irreverenter divinum nomen ore pronuntietur, per ipsum falsum confirmando; tertio, ut mens divinae contemplationi vacet, indicitur requies per aliquod tempus ab exterioribus exercitiis, *Exodi* xx.

VII. Circa latriae adorationem soli Deo exhibendam, considerandum est quod ipsam esse soli Deo exhibendam, intelligitur *primo et per se*. Quia secundario, et per aliud, non inconvenit ut alicui alii exhibeatur: sicut et honor regi exhibendus eius legato exhibetur ratione regis, cuius personam repraesentat. Sic enim, inquit Sanctus Thomas, Tertia, q. xxv *; et III *Sent.*, d. ix **, est adoranda imago Christi et crux adoratione latriae, inquantum Christum crucifixum repraesentant: ita quod uno actu adorationis adoratur ipse Christus, et crux aut eius imago inquantum Christum repraesentant. Sed ille actus primo et per se ad Christum terminatur: secundario autem, et ratione Christi repraesentati, terminatur ad crucem aut ad imaginem.

* Art. 3, 4.
** Qu. i, a. 2, qu^a 2, 4.

Notat autem Sanctus Thomas in locis praeallegatis quod imago dupliciter considerari potest: uno modo, inquantum est talis res, puta lignum aut lapis; alio modo, inquantum est imago, idest, inquantum stat sub respectu repraesentativi. Si consideretur primo modo, non est adoranda adoratione latriae: cum sit quid irrationale, cui convenire non potest ut per se, et actu separato ab alterius adoratione, adoretur; id quod sibi conveniret si, inquantum est talis res, adoraretur. – Si vero secundo modo consideretur, sic non inconvenit ipsam adorari latria. Quia cum, ut dicitur ab Aristotele in libro *de Memoria et Reminiscentia* *, unus et idem sit motus in imaginem inquantum est imago, et in rem cuius est imago, eadem est adoratio qua adoratur imago Christi inquantum est Christi imago, et qua ipse Christus adoratur. Et per consequens, sicut adoratio qua Christus adoratur, est latria, ita et adoratio qua adoratur eius imago inquantum huiusmodi, latria est.

* Cap. i, post med.; s. Th. l. 3.

VIII. Nec valent argumenta Holcot * arguentis non debere adorari Christi imaginem latria. Tum quia latria soli Deo debetur: nulla autem imago est Deus – Tum quia idem honor deberetur Deo et creaturae – Tum quia taliter adorans confiteretur aliud a Deo esse Deum: honorans enim aliquid latria, confitetur illud esse Deum.

* *Super libros Sap.*, ad illud, *Infelices autem*, *Sap.* xiii, 10 (Reutlingae 1489).

Constat enim ex praedictis soli Deo deberi latriam *primo et per se;* alii autem a Deo non inconvenire exhiberi latriam *per aliud*, idest inquantum est Dei imago, seu eius repraesentativum.

Constat etiam non esse inconveniens eundem honorem deberi Deo et creaturae: sed Deo primo et per se, creaturae inquantum est Dei repraesentativa.

Non sequitur etiam ut adorans imaginem Dei confiteatur aliquid aliud a Deo esse Deum. Non enim adorans aliquid latria confitetur illud esse Deum, nisi ad illud primo et per se eius adoratio terminetur.

IX. Per haec etiam patet responsio ad Durandum, arguentem * quod *nunquam reverentia exemplaris vel signati debetur signo vel imagini: quia, quantumcumque sit idem motus animae in imaginem et in rem significatam, nunquam tamen dicit anima imaginem, inquantum imaginem, esse idem cum exemplari.*

* Apud Capreolum, III *Sent.*, d. ix, q. i, p. 138 (Turon. 1904).

Patet enim quod non ideo dicimus latriam deberi imagini Dei inquantum est eius imago, quia anima dicat unum esse alterum: sed quia eodem actu adorationis quo adoratur imago Dei inquantum eius imago, adoratur ipse Deus, tanquam id quod primo et per se adoratur; ipsa vero imago ratione Dei, cuius est repraesentativa, adoratur. Non est autem inconveniens imaginem Dei simul cum ipso Deo latria adorari: sicut non est inconveniens simul regem et eius legatum honorari, dum ipse legatus inquantum personam regis repraesentat, honoratur. Esset autem inconveniens si imago Dei per se adoraretur latria actu quo Deus non honoraretur: quia tunc adoraretur ut talis res, non autem ut Dei imago.

X. Ex iis patet etiam responsio ad ea quae obiicit Ioannes Mirandula in sua *Apologia* *. Arguit enim primo. *Imago, ut sic, est distincta ab imaginato. Ergo, si ut sic terminat adorationem latriae, sequitur quod aliquid aliud a Deo adorabitur latria.*

* *Disputatio de Ador. Crucis*, p. 155 (Basil. 1557).

Secundo. *Si imago et imaginatum sunt unum totale obiectum adorationis, aut huius totalis obiecti altera pars est ipsa imago, quae est ens creatum respectivum: aut non. Si primum, sequitur quod aliqua res creata, de genere relationis, saltem partialiter terminabit adorationem latriae: quod videtur male Catholicum. Si secundum, ergo non debet dici ex illis duobus fieri unum obiectum totale.*

Tertio. Auctoritas Philosophi * non iuvat. *Quia intendit Philosophus quod motus recordativus quo anima recordatione movetur in imaginem ut imago, terminatur etiam ad imaginatum. Et etiam habet veritatem ad hunc sensum: quod habens conceptum definitivum unius, intelligit esse aliud. Quod autem omnis motus animae, maxime voluntatis, sit idem in imaginem et in imaginatum, hoc nullo modo intendit Philosophus. – Patet a simili. Quia saepe dicit Sanctus Thomas quod idem est motus voluntatis quo fertur in finem, et in ea quae sunt ad finem, cum vult ea propter finem. Et tamen certum est, secundum eum, quod ille motus ut attingit finem, est fruitio: ut autem attingit ea quae sunt ad finem, est usus, et non fruitio.*

* Vid. num. vii.

2. Ad primum enim, patet ex dictis quod non est inconveniens ut aliud a Deo terminet secundario et per aliud adorationem latriae: inquantum videlicet illud adoratur ut habens ad illud respectum repraesentativi.

Ad secundum similiter dicitur quod sunt unum totale obiectum adorationis, cuius obiecti una pars est ratio quod adoratio simul ad aliam terminetur. Neque est inconveniens quod res creata respectum includens, et sic aliquo modo ad genus relationis spectans, terminet secundario, et ratione alterius, latriae adorationem. – Nec hoc est *male Catholicum.* Immo dicere oppositum magis est a Catholica fide alienum: cum secundum Catholicae Ecclesiae ritum videamus cruci fieri genuflexiones, prostrationes, supplicationes, et alia huiusmodi, quae ad latriae adorationem pertinent.

Ad tertium dicitur primo, quod dictum Philosophi maxime ad propositum facit. Quia ubi unum propter alterum, ibi est unum tantum. Et sic, ubi unum propter alterum adoratur, ibi est unum tantum totale quod adoratur; et per consequens unus actus adorationis ad utrumque terminatur. Et universaliter apud Aristotelem verum est quod est unus motus animae in imaginem inquantum imago est, et in imaginatum, quicumque motus animae sit ille: quia tunc ut unum animae obiectum considerantur, et per consequens uno actu anima fertur in utrumque, dum actualiter simul in ipsa fertur.

Dicitur secundo, quod dictum Sancti Thomae non obstat: immo propositum confirmat. Quia ipse vult eundem esse actum voluntatis quo quis vult finem et ea quae sunt ad finem, inquantum vult ea propter finem, ut habetur in QQ. *de Ver.*, q. xxii, a. 14; et I^a II^ae, q. xii, a. 4: licet ille actus, ut terminatur ad finem, aliquando habeat nomen *fruitionis;* ut vero terminatur ad ea quae sunt ad finem, habeat nomen *usus.* In proposito vero, actus ille unus adorationis quo adoratur Deus et eius imago simul, non potest esse latria respectu unius, respectu vero alterius alia adoratio: quia ipsi actus in quibus utrumque extrinsecus aut intrinsecus adoratur, sunt actus in quibus proprie latria consistit.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM PRIMUM

Fragm. ex A, 80 v b 11-13.

QUOD DIVINA LEX ORDINAT HOMINEM SECUNDUM RATIONEM CIRCA CORPORALIA ET SENSIBILIA.

Sicut autem per corporalia et sensibilia mens hominis elevari potest in Deum, si quis eis in reverentiam Dei debito modo utatur, ita etiam eorum indebitus usus mentem a Deo vel totaliter abstrahit, dum in inferioribus rebus constituitur voluntatis finis; vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse sit, ad huiusmodi res afficimur. Est autem divina lex ad hoc principaliter data ut homo adhaereat Deo *. Pertinet igitur ad legem divinam ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum.

* Cap. cxv.

Adhuc. Sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Pertinet autem ad divinam providentiam, cuius quaedam ratio homini a Deo proposita divina lex est *, ut singula suum ordinem teneant. Est igitur sic homo ordinandus lege divina ut inferiores vires rationi subdantur; et corpus animae; et exteriores res ad necessitatem homini deserviant.

* Ibid.

Amplius. Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem *. Virtus autem in hoc consistit, quod tam interiores affectiones, quam corporalium rerum usus, ratione regulentur. Est igitur hoc lege divina statuendum.

* Ibid.

Praeterea. Ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex observari non potest. Cum autem lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur. Pertinet igitur ad legem divinam praecipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur.

Hinc est quod dicitur *Rom.* XII[1]: *Rationabile obsequium vestrum;* et I *Thess.* IV[3]: *Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

† Per haec autem excluditur quorundam error dicentium illa solum esse peccata, quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

† Reincipit Autog. Vat. 80 v b 11.

---

3 si quis eis in reverentiam *Ita* P*c*; si quis enim reverentia αDWZ*b*, si aliquis eis in reverentia E, si autem aliquis reverentiam GN, si quis eas in reverentiam Y. 7 retardat *Ita* sGP, retardantur Z, retardant *ceteri.* 17 quaedam] quidem P*c*.
1 exteriores res] exteriores αDGY*c*. 18 Per haec *Reincipit* A, *usque ad totum cap. 125*; Per hoc *omnes.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de divina lege quantum ad praecepta quibus homo ordinatur ad Deum, vult de ipsa determinare quantum ad praecepta ordinantia hominem in proximum *.

* Cf. Comment. cap. xix, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, praemittit quoddam necessarium; secundo, prosequitur intentum, cap. CXXVIII. – Praemittit autem quod ad legem Dei pertinet ordinare hominem circa corporalia et sensibilia.

Sed circa hoc duo facit: primo, ostendit in generali quod ad legem divinam pertinet ordinare hominem circa corporalium et sensibilium affectionem et usum; secundo, quomodo ordinet hominem circa venereorum et ciborum usum particulariter ostendit, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Corporalium et sensibilium indebitus usus mentem vel a Deo totaliter abstrahit, dum in ipsis constituitur voluntatis finis; vel mentis intentionem a Deo retardat, dum ultra quam necesse est, ad huiusmodi res afficimur. Ergo ad legem divinam pertinet hominem circa rerum huiusmodi affectionem et usum ordinare. – Probatur consequentia. Quia divina lex ad hoc est principaliter data ut homo adhaereat Deo.

Advertendum est quod, cum ultimus finis sit tantum unus, quando mens uni rei tanquam ultimo fini adhaeret, nihil aliud pro tunc tanquam ultimum finem amare potest. Propterea bene inquit Sanctus Thomas quod indebitus corporalium usus mentem a Deo totaliter abstrahit dum in ipsis constituitur voluntatis finis: quia videlicet, dum in re corporea finis voluntatis constituitur, ita quod nihil ulterius desideratur aut amatur, sed res ipsa corporea amatur super omnia, mens omnino Deum deserit, ipsum non amando. Quod per mortale peccatum fit. – Quando vero ad huiusmodi res non tanquam ad ultimum finem afficimur, sed est tantum aliqua circa ipsas inordinatio, manente habituali ordine ad Deum tanquam ad finem, sicut accidit dum quis venialiter peccat, non abstrahitur mens a Deo totaliter, cum ipsum tanquam finem habitualiter habeat; sed retardatur a Deo mentis intentio, quia per huiusmodi inordinatas affectiones circa corporalia profectus ille spiritualis impeditur quo homo magis per amorem actualem adhaeret Deo; et consecutio gloriae, quae in Dei visione consistit, per huiusmodi inordinationem retardatur, ut dicitur *de Malo*, qu. VII, a. 2, ad 14.

II. *Secundo.* Pertinet ad divinam providentiam ut singula suum ordinem teneant. Sed lex divina est ratio providentiae a Deo homini proposita. Ergo ad ipsam pertinet ordinare sic hominem ut in eo singula suum ordinem teneant. Sed sicut mens hominis ordinatur sub Deo, ita corpus sub anima ordinatur, et inferiores vires sub ratione. Ergo sic est homo ordinandus divina lege ut inferiores vires rationi subdantur; et corpus animae; et exteriores res ad necessitatem homini deserviant. Ergo etc.

Avertendum quod, sicut patuit ex praecedentibus *, divina providentia est ratio ordinis omnium rerum in finem. Et per consequens, cum omnia ad hominem quomodocumque pertinentia sub divina providentia cadant, ipsa providentia est etiam rerum humanarum ratio. Et quia lex nihil aliud est quam ratio et regula qua aliquorum actus diriguntur, ideo convenienter dicitur quod lex actuum humanorum est *ratio divinae providentiae homini a Deo proposita et manifestata.*

* Cap. LXIV.

Advertendum etiam, quia in conclusione apponitur una particula quae non videtur in praemissis assumpta, scilicet, *et ut exteriores res ad necessitatem homini deserviant,*

quod aut in textu deficit scriptorum vitio illa particula in praemissis: aut subintelligitur cum dicitur quod *corpus sub anima ordinatur*. Sicut enim corpus hominis sub anima ordinatur tanquam ipsa imperfectius, ita exteriores res corporales sub homine continentur, cuius forma est anima intellectiva.

III. *Tertio*. Quaelibet lex recte proposita inducit ad virtutem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia virtus in hoc consistit quod tam interiores affectiones, quam corporalium rerum usus, ratione regulentur.

Adverte quod ideo dicit Sanctus Thomas *legem recte propositam* inducere ad virtutem, non autem absolute *legem*, quia possunt esse aliquae leges per tyrannos propositae quae non inducant ad virtutem, sed ad malum. Sed istae non sunt leges recte, immo perverse et male institutae.

IV. *Quarto*. Cum lex rationi proponatur, homo legem non sequeretur nisi alia omnia quae pertinent ad hominem, rationi subderentur. Ergo ad legem divinam pertinet praecipere ut omnia quae sunt hominis, rationi subdantur. – Probatur consequentia. Quia ad unumquemque legislatorem pertinet ea lege statuere sine quibus lex servari non potest.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, cum gubernare sit superioris respectu inferioris, non datur alicui lex secundum quam debet aliud regulare et gubernare, nisi illud eius imperio supponatur: frustra enim daretur alicui lex secundum quam aliquod regnum gubernaret, nisi ipsum regnum ei supponeretur. Quia ergo lex divina proponitur a Deo et datur humanae rationi ad hoc ut omnes actus hominis, inquantum homo est, regulet et gubernet, necesse est ut ipse homo quantum ad omnia sua rationi subiiciatur, et consequenter quantum ad omnem affectionem et usum rerum corporalium. Et hoc est huius rationis fundamentum.

V. Confirmatur conclusio auctoritate Apostoli, *Rom*. xii, et I *Thess*. iv.

Excluditur vero per hoc error dicentium illa sola esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur.

Advertendum quod hic error optime ex dictis excluditur. Cum enim peccatum sit contra divinam legem et contra rationem operari; divina autem lex et humana ratio modum circa rerum sensibilium affectionem et usum imponat: non solum quis peccat si proximum offendat aut scandalizet, sed etiam si indebite et contra rationis ordinem sensibilibus afficiatur, aut eis utatur indebite.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM SECUNDUM

A 80 v b 14; et 82 r b 8 cum mg lat.

QUA RATIONE FORNICATIO SIMPLEX SECUNDUM LEGEM DIVINAM SIT PECCATUM: ET QUOD MATRIMONIUM SIT NATURALE.

† Autog. 80 v b 14.

† Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: Sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, ut patris vel alicuius alterius, existat. Si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam: quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem. Alteri non facit iniuriam: quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum.

Non videtur autem esse responsio sufficiens si quis dicat quod facit iniuriam Deo. – Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus, ut dictum est*. Hoc autem non apparet esse contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri.

* Cf. cap. praec.

Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat iniuria proximo, qui scandalizatur. – Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari: et sic fit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se.

Oportet igitur ex superioribus solutionem quaerere. Dictum est enim* quod Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur: malum autem eius est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet: ut scilicet unaquaeque pars hominis, et quilibet actus eius, finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. Alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor, et similia, ad nihil necessaria sunt: unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur. Non hoc autem solum quaeritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur. Frustra autem esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur: quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio.

* Cap. cxii sq.

Ex quo patet quod contra bonum hominis est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit. Et si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. – Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest *secundum se:* sicut omnis emissio seminis sine naturali coniunctione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata *contra naturam* dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissione seminis sequi non

4 Sit EP; si *b*, sic *ceteri*. 5 ut E; vel. 7 illi] sibi GN. 8 Alteri] Et alteri GP*c*. 9 ponitur *post* esse GNP*c*. 11 autem *om* G, *ante* videtur CYP*c*. 15 esse E; *om*. 18 iniuria *om* EGN. 19 enim] autem GN. 24 igitur] autem GN*b*. quaerere A *solus*; inquirere.

3 hoc A *solus*; *om*. 11 hoc autem solum E; ad hoc solum N, solum G, solum autem hoc *ceteri*. quaeritur] contingit W, requiritur P. 15 permaneret A *solus*; remaneret. 16 esse seminis *hic* E; *post* debet. 17 possit CDEZP*c*; posset. 19 bonum *hic* A *solus*; *post* hominis. 20 quod DEWY*b*P; quia. 21 possit DEWP; posset.

possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse.

Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed conveniens educatio impediatur. Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem: sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere. Cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est, velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit, sed oportet quod cibum aliunde pullis quaerat, et praeter hoc, incubando eos foveat: non sufficeret ad hoc sola femella. Unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem fetus. – Manifestum est autem quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad prolis educationem: cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit.

Non autem huic rationi obstat quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat fetum. Quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens contingunt in uno individuo, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

Rursus considerandum est quod in specie humana proles non indiget solum nutritione quantum ad corpus, ut in aliis animalibus; sed etiam instructione quantum ad animam. Nam alia animalia naturaliter habent suas prudentias, quibus sibi providere possunt: homo autem ratione vivit, quam per longi temporis experimentum ad prudentiam pervenire oportet; unde necesse est ut filii a parentibus, quasi iam expertis, instruantur. Nec huius instructionis sunt capaces mox geniti, sed post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt. Ad hanc etiam instructionem longum tempus requiritur. Et tunc etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae*, indigent non solum instructione, sed etiam repressione. Ad haec autem mulier sola non sufficit, sed magis in hoc requiritur opus maris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Oportet igitur in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde, cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli, naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem *matrimonium* vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale: et fornicarius coitus, qui est praeter matrimonium, est contra hominis bonum. Et propter hoc oportet ipsum esse peccatum.

* VI *Ethic.*, v, 6; s. Th. I. 4.

Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus aliquid operetur manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

† Haec autem quae praemissa sunt, divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita, patet. Dicitur enim *Levit.* XVIII[22,23]: *Cum masculo non commisceberis coitu femineo: et cum omni pecore non coibis.* Et I *Cor.* VI[10]: *Neque molles, neque masculorum concubitores, regnum Dei non possidebunt.*

† Autog. 82 r b 8.

Quod etiam fornicatio, et omnis coitus praeter propriam uxorem, sit illicitus, patet. Dicitur enim *Deut.* XXIII[17]: *Non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel.* Et *Tobiae* IV[13]: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non patiaris crimen scire.* Et I *Cor.* VI[18]: *Fugite fornicationem.*

Per haec autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione; et dicentium fornicationem non esse peccatum.

1 possit CDEX*b*; potest Z, posset *ceteri*. non propter hoc A *solus*; hoc non. 3 etiam *om* D*b*, *post* oportet αW. 5 possit DP; posset. conveniens *hic* A *solus*; *post* educatio. 9 vero *om* αGW, autem Z. 15 sibi *om* N, *post* cibum BFHWPc. 18 oportet] oporteat P. 19 aliunde sY; alienum. praeter] propter GN. incubando A *solus*; in cibando. 44 quam CX; quae pG*b*, quem *ceteri*.
1 Ad haec B; Ad hanc DY; Ad hoc *ceteri*. 12 habeat *deletur in* A *post* habeant; *patet casu factum esse ut* habeat *deleretur pro* habeant. 25 aliquid *hic* E; *post* operetur. 36 ex qua P*d*; ex quo. 38 commisceberis] commiscearis Pc. omni *om* GN. 40 non *om* NZsGY*b*Pc. 45 scortator] fornicator GP. 46 ab omni A *solus*; a. 47 crimen scire A *solus*; etc. 48 fornicationem XYZ; etc. *addunt*. 49 Per haec A *solus*; Per hoc.

Commentaria Ferrariensis

Viso in communi quod per divinam legem ordinatur homo secundum rationem circa corporalia et sensibilia, videndum est in particulari quomodo ordinetur circa venereorum et ciborum usum, circa quae homo maxime afficitur*. Et primo videndum est de usu venereorum; secundo, de ciborum usu, cap. CXXVII.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Quantum ad primum, duo facit Sanctus Thomas: primo, ostendit secundum divinam legem fornicationem esse pec-

catum, et matrimonium naturale; secundo, matrimonii conditiones declarat, capitibus sequentibus.

Quantum ad primum, tria facit: primo, proponit rationem quorundam dicentium fornicationem non esse peccatum; secundo, veritatem determinat *; tertio, quandam obiectionem excludit *.

* Num. II. * Num. IV.

I. Primo ergo ait quod quidam arguunt fornicationem non esse peccatum, quia, si quis ad mulierem solutam a viro et sub nullius potestate existentem, ea volente, accedat, nec illi facit iniuriam, quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem; nec alteri, quia sub nullius potestate esse ponitur. Ergo non est peccatum.

Nec sufficit dicere quod Deo iniuriam facit. Quia Deus non offenditur a nobis nisi ex eo quod contra bonum nostrum agimus. Hoc autem non apparet contra hominis bonum.

Non sufficit etiam dicere quod fiat iniuria proximo, qui per hoc scandalizatur. Quia contingit de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari, et sic per accidens peccatum esse: nunc autem agimus an fornicatio sit per se peccatum.

II. Secundo, determinat veritatem *. Et ponit duas conclusiones *. Prima est: *Fornicarius coitus est peccatum*. Et intelligitur secundum se: et non tantum quia prohibitus.

* Cf. init. Comment. * Cf. num. III, VI.

Probatur. Contra hominis bonum est omnis emissio seminis secundum quam generatio sequi non potest secundum se: aut, si sequi potest generatio, conveniens prolis educatio impediatur. Et si ex proposito agatur, oportet esse peccatum. Sed sic accidit in fornicario coitu. Ergo etc.

Maior probatur. Bonum uniuscuiusque est ut finem suum consequatur: malum vero quod a debito fine divertat. Et hoc sicut in toto, ita et in partibus considerari oportet. Sed semen est necessarium ad speciei propagationem: cum tamen alia superflua ad nihil necessaria sint, ut egestio, urina, sudor, et huiusmodi. Ergo ad bonum hominis pertinet ut emittatur ad generationis utilitatem: et etiam ut sequi possit conveniens geniti educatio, quia generatum non remaneret, debita nutritione subtracta. Ergo etc.

Minor vero probatur: scilicet quod per fornicarium coitum impediatur conveniens geniti educatio. Conveniens est secundum humanam naturam, ad educationem scilicet prolis, ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens. Quia femina minime sufficeret sola ad prolis educationem: cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Videmus autem in animalibus in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, quod mas et femina simul post coitum commanent, quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem. Sed fornicator non commanet feminae, sed statim abscedit, indifferenter ad quamcumque accedens. Ergo etc.

Nec obstat huic probationi quod aliqua mulier suis divitiis potens est ut sola nutriat fetum. Quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est secundum ea quae per accidens in uno individuo contingunt, sed secundum ea quae totam speciem consequuntur.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod actui fornicario secundum se convenit ut homo non teneatur post coitum feminae commanere: cum per ipsum nullo vinculo ad hoc arctetur, inquantum fornicator est; et quantum est ex ipsa ratione fornicarii actus, non prohibetur quis ad quamcumque aliam accedere. Ideo, quantum est ex se, est impeditivus convenientis educationis prolis, quae convenienter non fit nisi post coitum masculus feminae commaneat. Et consequenter secundum se est contra hominis bonum, et est peccatum.

Unde quamvis aliquis fornicator diu post coitum commaneat mulieri, et iuvet ad prolis educationem, hoc non tollit quin actus fornicarius sit peccatum: quia per accidens est ut hic commaneat mulieri. Secundum se autem illi actui non convenit ut habeat fornicator feminae commanere: quia nulla est ipsius ad hoc facta obligatio. Et quia, ut hic dicitur, in actibus humanis consideratur rectitudo aut obliquitas a ratione secundum id quod illis convenit per se, non autem secundum illud quod sibi per accidens convenit; ideo absolute dicendum est actum omnem fornicarium malum hominis esse, utpote impeditivum finis ad quem per se et ex natura sua seminis emissio ordinatur, et esse peccatum, non obstantibus iis quae quandoque hunc actum in aliquo homine per accidens concomitantur.

Ratio ergo Sancti Thomae procedit ex propositionibus quae formaliter et per se sunt verae, ex quibus rationes efficaciam habent, licet per accidens aliquando falsae esse videantur. Unde ista propositio quam assumit, scilicet, *Fornicator statim abscedit, indifferenter ad quamcumque accedens*, vera est per se loquendo de fornicatore, et quantum ad id quod convenit fornicatori inquantum fornicator est: licet in aliquo fornicatore per accidens possit esse falsa, ratione scilicet alicuius adiuncti fornicationi, ex quo fornicator inducitur ad commanendum feminae post coitum.

III. Secunda conclusio est *: *Matrimonium est homini naturale*. Intellige, ut dicitur IV *Sent.*, d. XXVI, q. I, a. 1, non quia ex necessitate naturae sequatur, sed *quia ad ipsum est naturalis inclinatio, quae mediante libero arbitrio completur.*

* Cf. num. II, init.

Probatur. Naturale est homini quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Ergo matrimonium est homini naturale.

Probatur consequentia. Quia hanc societatem *matrimonium* vocamus. – Antecedens vero probatur. Necessarium est marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli. Sed in homine opus patris est necessarium proli per magnum spatium vitae. Quia filii indigent instructione quantum ad animam, cuius non sunt capaces nisi post longum tempus, et praecipue cum ad annos discretionis perveniunt, et ad quam longum tempus requiritur: indigent etiam, propter impetus passionum, quibus corrumpitur aestimatio prudentiae, repressione. Ad hoc autem mulier sola non sufficit, sed magis requiritur opus patris, in quo est et ratio perfectior ad instruendum, et virtus potentior ad castigandum. Ergo etc.

2. Advertendum quod Sanctus Thomas, concludere intendens matrimonium esse homini *naturale*, assumpsit quod *necessarium* est marem feminae commanere quoadusque opus patris est necessarium proli. Propter quod alicui videri posset ipsum non bene argumentari. Sed si diligenter inspiciatur, optime procedit ratio. Non enim facit hoc loco Sanctus Thomas differentiam inter necessarium et naturale: quia satis constat, quod in omnibus animalibus necessarium est, id esse secundum naturae inclinationem; unde dicere aliquid esse omnibus animalibus necessarium, et illud esse naturale, pro eodem convenienter accipi possunt. Brevitati autem studens Sanctus Thomas potius usus est in illa propositione nomine *necessarii* quam nomine *naturalis*, quia causa finalis quare alicui data est naturalis inclinatio ad aliquid, est quia illud est rei necessarium. Ideo, dum dicitur aliquid esse necessarium animalibus, dicitur implicite et naturalitas eius, et causa naturalitatis explicatur.

3. Circa illam propositionem, *Diuturnam societatem viri ad mulierem matrimonium vocamus*, advertendum quod matrimonium potest sumi dupliciter, pro nunc: uno modo, ut est in officium naturae, tanquam videlicet ordinatum ad prolis generationem et educationem, quod est principale in matrimonio; alio modo, ut est Ecclesiae sacramentum. Propositio ergo Sancti Thomae intelligenda est de matrimonio primo modo sumpto, quod commune est omni statui hominum. Isto enim modo matrimonium nihil aliud est quam obligatio viri ad commanendum determinatae mulieri, propter prolis generationem et educationem. Matrimonium autem secundo modo acceptum supra hoc addit rationem significativi coniunctionis Christi et Ecclesiae *.

* *Ad Ephes.*, V, 32.

IV. Tertio, removet Sanctus Thomas quandam obiectionem contra primam conclusionem *. Posset enim aliquis, ex ratione adducta, reputare leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem. Quia aut leve, aut nullum peccatum est, si quis aliqua sui corporis parte ad alium utatur usum

* Cf. init. Comment.

praeter eum ad quem est ordinata secundum naturam: ut si quis manibus ambulet, aut pedibus operetur aliquid manibus operandum.

Respondet autem quod non est simile de istis inordinatis usibus, et de inordinata seminis emissione. Quia per illos hominis bonum non multum impeditur: hoc vero repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. – Ex quo infertur quod huiusmodi genus peccati, post peccatum homicidii, secundum locum tenere videtur.

2. Ex ista responsione, attendendum est quod non est accipiendum pro totali ratione quare fornicatio, aut quaecumque seminis emissio ex qua generatio prolis aut eius educatio conveniens sequi non potest, sit peccatum, quia quandocumque alicuius partis corporis usus non est secundum naturae ordinem, tunc est peccatum: constat enim hoc in usu manuum et pedum non esse universaliter verum. Sed oportet addere quod talis inordinatus usus sit talis ut ex ipso malum naturae sequatur: quia, videlicet, aut totaliter bonum naturae per ipsum tollitur, aut impeditur. Tunc enim, quia emissio seminis ex qua aut generari proles non potest, aut non convenienter educari, est contra bonum prolis generandae, et sic est contra naturae bonum, quae ex generatione prolis et educatione conservatur, argui potest illam esse peccatum secundum se. Propterea Sanctus Thomas II^{a} II^{ae}, q. CLIV, a. 2 et 3, nulla alia ratione ostendit fornicationem esse peccatum mortale nisi *quia inordinationem importat quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus. Quod enim committitur directe contra vitam hominis, est peccatum mortale.*

V. Sed non videtur ex hac responsione satisfieri dubitationi, propter duo. Primo, quia Sanctus Thomas, in principio determinationis suae, assumit hanc propositionem, quod *bonum uniuscuiusque est, tam in toto quam in partibus, ut finem suum consequatur, malum vero quod a fine debito divertat.* Sed si quis utatur parte corporis ad aliud quam sit ordinata, pars a fine debito divertitur. Ergo ita fit contra hominis bonum si quis utatur parte aliqua ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata, sicut si semen emittatur modo quo generatio aut educatio prolis sequi non possit: utroque enim modo impeditur hominis finis quantum ad partem. Ergo ita unum erit peccatum sicut aliud.

Secundo, si ideo talis seminis emissio peccatum est quia est contra bonum prolis procreandae et contra speciei conservationem, sequitur quod nullus poterit continentiam absque peccato servare: quia etiam per continentiam impeditur speciei conservatio, quantum est ex parte hominis continentis.

2. Ad primum horum dupliciter potest responderi. Primo, quod utique, dum parte quacumque quis utitur ad alium usum quam est natura institutum, fit aliquo modo contra hominis bonum, inquantum a fine debito divertitur: non tamen fit contra magnum hominis bonum, ut illud sit peccatum. In inordinata autem seminis emissione fit contra magnum hominis bonum: quia fit contra educationem hominis nascituri, et contra speciei conservationem. Ideo non est simile de aliis inordinatis usibus, et de inordinata seminis emissione. Hoc autem videtur esse de mente Sancti Thomae in praedicta responsione: quia non facit differentiam inter haec quasi in illis nullo modo fiat contra hominis bonum, in isto autem fiat; sed quia per illa non multum impeditur hominis bonum, per hoc autem multum impeditur.

Potest secundo responderi quod non est malum hominis quod quis, praetermissa operatione et usu partis a natura intento, utatur parte ad alium usum: quia omni corporis parte potest ratio uti ut instrumento etiam ad alium usum quam sit a natura instituta. Sed bene malum hominis est si operatio naturalis, et usus proprius partis, taliter fiat quod non sit conveniens fini quem natura per talem usum et operationem intendit, immo illi contrarietur: sicut accidit in inordinata seminis emissione. Unde quod inquit Sanctus Thomas, malum uniuscuiusque esse quod a debito fine divertat, intelligendum est, non per cessationem propriae operationis et usus, ubi res non est ad continuam aliquam operationem instituta: sed per inconvenientiam et improportionem propriae operationis et proprii usus ad finem a natura intentum.

3. Ad secundum dicitur quod aliter loquendum est de eo qui cessat a speciei propagatione per cessationem ab opere ad speciei propagationem ordinato: et aliter de eo qui operationem ad speciei propagationem ordinatam operatur modo quo talis propagatio sequi non potest. Quia ille non producit actum debito ordine privatum, nec agit contra bonum naturae, cum talis propagatio sufficienter per alios expleatur: sed iste bene agit contra bonum naturae, et illi iniuratur, quia actionem quam agit suo debito fine privat in praeiudicium prolis quae inde nasci posset, aut quae est nascitura. Nam, ut habetur ex doctrina Sancti Thomae II^{a} II^{ae}, q. CLII, a. 2 *; et IV *Sent.*, d. XXVI **, a. 2, *ad id ad quod natura inclinat tanquam ad perfectionem multitudinis necessarium, non obligatur quilibet homo per modum praecepti,* ubi per alios satisfit, *alias quilibet ad agriculturam obligaretur, quae est communitati necessaria:* sed sufficit ut aliqui de multitudine illud exequantur. Ubi autem quis naturae operationem exercet, tenetur illam sic exercere ut naturae finis non impediatur, quantum est ex ipso modo agendi per se.

* Ad I. ** Qu. I.

4. Circa id quod infert Sanctus Thomas ex responsione *, attendendum est quod, cum inordinata seminis emissio ideo sit peccatum quia per se actus inordinatus est, et est contra bonum speciei humanae, gravitas ipsius, inter alia peccata quibus fit contra bonum hominis, attendenda est secundum malum quod inde sequitur humanae speciei. Malum autem quod fit humanae speciei per ipsam, ut hic dicitur, est impedimentum generationis aut educationis prolis nasciturae, quae nondum actu speciem participat. Malum vero quod per homicidium fit, est privatio educationis et vitae hominis iam nati, et actu speciem participantis. Quia ergo maius malum naturae humanae est nocumentum in vita et educatione hominis iam nati et actu speciem participantis, quam hominis nascituri et in potentia tantum speciem habentis, utpote qui ex multis causis impediri potest; et hoc maius malum est quam nocumentum in exterioribus rebus: ideo convenienter dictum est, post peccatum homicidii, huiusmodi genus peccati secundum locum tenere, scilicet inter peccata quae sunt contra hominis bonum.

* Num. IV, I, *Respondet.*

VI. Confirmatur prima conclusio * auctoritate divina: *Levit.* quidem XVIII, et I *Cor.* VI, quantum ad hoc quod omnis emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita; *Deut.* vero XXIII, et *Tobiae* IV, et I *Cor.* VI, quantum ad hoc quod fornicatio, et omnis coitus praeter propriam uxorem, sit illicitus.

* Num. II.

Per hoc autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione; et dicentium fornicationem non esse peccatum.

Advertendum autem quod Sanctus Thomas ex dictis relinquit solutam adversariorum rationem *. Constat enim illam consequentiam non valere: *Non fit in fornicatione iniuria mulieri, nec alicui alii homini in cuius potestate sit. Ergo non est peccatum.* Nam fit actus ex se inordinatus, et fit contra hominis bonum, ut est ostensum: et ideo est peccatum.

* Num. I.

Advertendum etiam quod per illam propositionem in principio determinationis positam *, scilicet, *Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum,* vult inferre Sanctus Thomas per divinam legem convenienter esse prohibitam fornicationem, et omnem inordinatam seminis emissionem. Cum enim Deus gubernet unumquodque ordinando ipsum ad id quod est ei bonum, et per consequens removendo quod est ei malum; et bonum sit homini ut omnem seminis emissionem taliter procuret ut sit generationi et educationi prolis conveniens: pertinet ad divinam legem, secundum quam homo gubernatur, ut emissionem seminis illi fini improportionatam prohibeat.

* Vid. text., *Oportet.*

Contra rationem Sancti Thomae qua probat fornicationem esse peccatum, instatur a quibusdam multipliciter.

Sed rationes eorum procedunt ex iis quae per accidens in fornicario actu possunt inveniri. Ratio autem Sancti Thomae fundatur in eo quod per se convenit fornicationi, ex quo ratio peccati sumenda est. Ideo rationem Sancti Thomae non infringunt. Quia autem eas sigillatim Reverendus Cardinalis Caietanus, in II[a] II[ae], q. CLIV, a. 2, sufficientissime solvit, in eis solvendis nunc nobis elaborandum non est.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM TERTIUM

Autog. locis infra in mg citatis.

QUOD MATRIMONIUM DEBET ESSE INDIVISIBILE.

† Autog. 81 r b 26. * Cap. praec.

† Si quis autem recte consideret, praedicta ratio * non solum ad hoc perducere videtur ut societas maris et feminae in humana natura, quam matrimonium appellamus, sit diuturna, sed etiam quod sit per totam vitam.

Possessiones enim ad conservationem naturalis vitae ordinantur: et quia naturalis vita, quae conservari non potest in patre perpetuo, quasi quadam successione, secundum speciei similitudinem, conservatur in filio, secundum naturam est conveniens ut in his quae sunt patris, succedat et filius. Naturale est igitur ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Si igitur sollicitudo patris de filio causat etiam in avibus commanentiam maris et feminae, ordo naturalis requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant.

Videtur etiam aequitati repugnare si praedicta societas dissolvatur. Femina enim indiget mare non solum propter generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter gubernationem: quia mas est et ratione perfectior, et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. Cessante igitur fecunditate mulieris et decore, impeditur ne ab alio assumatur. Si quis igitur, mulierem assumens tempore iuventutis, quo et decor et fecunditas ei adsunt, eam dimittere possit postquam aetate † provecta fuerit, damnum inferet mulieri, contra naturalem aequitatem.

† Autog. 81 v a 1.

Item. Manifeste apparet inconveniens esse si mulier virum dimittere possit: cum mulier naturaliter viro subiecta sit tanquam gubernatori; non est autem in potestate eius qui alteri subiicitur, ut ab eius regimine discedat. Contra naturalem igitur ordinem esset si mulier virum deserere posset. Si ergo vir deserere posset mulierem, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris.

Praeterea. Hominibus naturalis quaedam sollicitudo inest de certitudine prolis: quod propter hoc necessarium est, quia filius diuturna patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Si autem vir posset mulierem dimittere, vel mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis, dum mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognosceretur. Est igitur contra naturalem instinctum speciei humanae quod mulier a viro separetur. Sic igitur non solum diuturnam, sed etiam individuam oportet esse in humana specie maris et feminae coniunctionem.

† Amplius. Amicitia, quanto maior, tanto est firmior et diuturnior. Inter virum autem et uxorem maxima amicitia esse videtur: adunantur enim non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem societatem facit, sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium; unde, in signum huius, homo propter uxorem *etiam patrem et matrem dimittit,* ut dicitur *Gen.* II[24]. Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile.

† Autog., 81 v a mg. lat.

† Ulterius autem considerandum est quod inter naturales actus sola generatio ad bonum commune ordinatur: nam comestio, et aliarum superfluitatum emissio, ad individuum pertinent; generatio vero ad conservationem speciei. Unde, cum lex instituatur ad bonum commune, ea quae pertinent ad generationem, prae aliis oportet legibus ordinari et divinis et humanis. Leges autem positae oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt: sicut etiam in scientiis demonstrativis omnis humana inventio ex principiis naturaliter cognitis initium sumit. Si autem divinae sunt, non solum instinctum naturae explicant, sed etiam defectum naturalis instinctus supplent: sicut ea quae divinitus revelantur, superant naturalis rationis capacitatem. Cum igitur instinctus naturalis sit in specie humana ad hoc quod coniunctio maris et feminae sit individua, et quod sit una unius, oportuit hoc lege humana ordinatum esse. Lex autem divina supernaturalem quandam rationem apponit ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesiae, quae est una unius*. Sic igitur inordinationes circa actum gene-

† Autog. 81 v b 17.

* *Ephes.* v, 32.

3 in humana natura A *solus*; *om.* 7 enim] autem GN*b*. 18 pater et mater E*b*P; mater et pater. 30 possit E; potest D, posset *ceteri.* 31 inferet E; infert G*b*, inferret *ceteri.* 33 esse A *solus*; *om.* 34 possit] posset GNPc. 36 qui alteri subiicitur] quod alteri subiiciatur GN*b*. 42 Hominibus *hic* A *solus*; *post* inest.

4 vel] et non GN. 8 separetur] separaretur αGNZ. 9 etiam A *solus*; *om.* 12 quanto maior tanto est firmior A *solus*; quanto maior est tanto debet esse firmior. 16 societatem A *solus*; amicitiam. 17 etiam *om* Pc. 19 etiam A *solus*; *om* D, et *ceteri.* 20 Conveniens igitur est... indissolubile A *solus*; Inconveniens igitur est (est igitur BENW)... dissolubile. 28 prae aliis EGN; prolis. 31 etiam EZ*b*; et. 35 defectum A *solus*; defectus. 43 quae] si *d*.

rationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur. Unde circa hoc magis ex inordinatione peccatur quam circa sumptionem cibi, aut alterius huiusmodi.

Quia vero necesse est ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari, coniunctio maris et feminae non solum sic ordinata est legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, ut est in aliis animalibus, sed etiam secundum quod convenit ad bonos mores, quos ratio recta disponit vel quantum ad hominem secundum se, vel secundum quod homo est pars domesticae familiae, aut civilis societatis. Ad quos quidem bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae. Sic enim erit fidelior amor unius ad alterum, dum cognoscunt se indivisibiliter coniunctos. Erit etiam utrique sollicitior cura in rebus domesticis, dum se perpetuo commansuros in earundem rerum possessione existimant. Subtrahuntur etiam ex hoc † discordiarum origines, quas oporteret accidere, si vir uxorem dimitteret, inter eum et propinquos uxoris: et fit firmior inter affines dilectio. Tolluntur etiam adulteriorum occasiones, quae darentur si vir uxorem dimittere posset, aut e converso: per hoc enim daretur via facilior sollicitandi matrimonia aliena.

† Autog. 82 r a 1.

† Hinc est quod dicitur *Matth.* v[31], et xix[9], et I *Cor.* vii[10]: *Ego autem dico vobis, uxorem a viro non discedere.*

† Autog., 81 v a mg lat.

Per hoc autem excluditur consuetudo dimittentium uxores. Quod tamen in veteri lege permissum fuit Iudaeis *propter eorum duritiam* *: quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. Permissum ergo fuit minus malum, ad excludendum maius malum.

* *Matth.* xix, 8.

---

1 instinctui] instinctu GN*b*. 3 circa hoc magis ex inordinatione peccatur (*ante* circa *deletur* ex hoc non) A *solus*; ex hoc *cetera ut* A E, ex hoc etiam circa hoc magis (magis circa hoc P*c*, magis C) peccatur ex inordinatione αDWY*b*P*c*, etiam ex hoc magis (circa hoc *margo*) peccatur ex inordinatione Z, ex hoc etiam circa hoc peccatur magis ex inordinatione GN. 8 ordinata *hic* EGNX*b*; *post* est. 16 erit *ex deletione restituimus*; *post* ad alterum *omnes*. 18 utrique EG*b*; utriusque.
2 existimant A *solus*; aestimant. 10 v et *om* P*c*. 11 vii P*c*; viii.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod matrimonium est homini naturale, vult de matrimonii conditionibus determinare *. Et ponit quatuor conditiones in istis quatuor capitulis.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Prima est, quod *matrimonium debet esse indivisibile et indissolubile:* sive, *debet per totam vitam durare,* quod idem est. Circa hanc autem declarandam duo facit: primo, probat quod secundum naturae inclinationem matrimonium debet esse indissolubile; secundo, probat quod talis indissolubilitas convenienter humanis et divinis legibus est instituta *.

* Num. iv.

Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Naturale est ut sollicitudo patris ad filium maneat usque ad finem vitae suae. Ergo naturalis ordo requirit quod usque ad finem vitae in humana specie pater et mater simul commaneant.

Probatur consequentia. Quia etiam in avibus sollicitudo patris de filio causat commanentiam maris et feminae. – Antecedens vero probatur. Quia, cum naturalis vita, quae in patre perpetuo conservari non potest, quasi quadam successione conservetur in filio, conveniens est secundum naturam ut in iis quae sunt patris, scilicet possessionibus ad conservationem vitae naturalis ordinatis, succedat et filius.

Advertendum est quod, quia educatio prolis, et eius gubernatio, non fit convenienter a patre nisi etiam opus matris concurrat, cum proles commune illorum bonum sit, et utroque indigeat; quandiu durat sollicitudo patris de filio, ex natura inclinatur pater ad commanendum matri, sine qua non esset conveniens educatio filii. Et ideo, si secundum naturam sollicitudo patris de filio est per totam patris vitam, *in qua pater filio thesaurizat* *, est secundum naturae inclinationem ut etiam per totum tempus vitae suae feminae commaneat. Et hoc est huius rationis fundamentum.

* II *Cor.*, xii, 14.

II. *Secundo.* Est contra naturalem aequitatem praedictae societatis dissolutio. Ergo etc. – Probatur antecedens. Femina indiget mare non solum propter generationem, sed etiam propter gubernationem: quia mas est ratione perfectior et virtute fortior. Mulier vero ad viri societatem assumitur propter necessitatem generationis. Sed, cessante fecunditate et decore mulieris, impeditur ne ab alio assumatur. Ergo damnum inferretur mulieri, contra naturalem aequitatem, si dimitteretur a viro.

Advertendum est quod naturalis aequitas habet ut ex beneficio benefactor gratiam et commodum ab eo cui fit beneficium reportet, non autem damnum. Ideo contra naturalem aequitatem est ut benefactori damnum ex suo beneficio inferatur. Si autem mulier, post suam fecunditatem et decorem, quam in viri beneficium dedit praebendo se illi ad generationem sociam, dimitteretur a viro, illi ex suo beneficio damnum inferretur: quia, indigens viro tanquam gubernatore, post fecunditatis et decoris tempus, non inveniret a quo assumeretur, et a quo gubernaretur. Ideo talis dimissio contra naturalem aequitatem esset. Et in hoc ratio consistit.

Tertio. Contra naturalem ordinem esset si mulier virum deserere posset. Ergo, si vir mulierem posset deserere, non esset aequa societas viri ad mulierem, sed servitus quaedam ex parte mulieris. – Antecedens probatur. Quia non est in potestate eius qui alteri subditur, ut ab eius regimine discedat. Mulier autem est naturaliter viro subiecta tanquam gubernatori.

III. *Quarto.* Quae certitudinem prolis impediunt, sunt contra naturalem instinctum humanae speciei. Sed si vir mulierem posset dimittere et mulier virum, et alteri copulari, impediretur certitudo prolis. Ergo etc. – Probatur maior. Quia, cum filius diuturna patris gubernatione indigeat, inest naturalis sollicitudo hominibus de certitudine prolis. – Minor vero probatur. Quia mulier a primo cognita, postmodum a secundo cognosceretur.

2. Sed videtur haec ratio inefficax esse. Non enim tollitur certitudo prolis nisi antequam nascatur proles, mulier ab altero cognoscatur. Nam postquam nata est proles, si mulier ab alio cognoscatur, non tollitur propter hoc prolis prius natae certitudo. Et sic non concluditur per hanc rationem perpetua et indivisibilis societas maris ad feminam, sed tantum societas et indissolutio ante prolis generationem.

Respondetur quod ista ratio non concludit directe oportere societatem viri et mulieris per totam vitam durare, sed esse quandam obligationem mutuam inter illos ut mulier sic primo viro obligata sit quod alteri quam ipsi copulari non possit – et consequenter, si debet esse aequa societas, nec vir alteri mulieri – quia per concubitum mulieris cum alio viro certitudo prolis tolleretur. Ex hoc autem quod mulier et vir sibi mutuo obligantur tempore

quo generationi sunt apti, relinquit Sanctus Thomas manifestum ex praecedentibus rationibus oportere etiam per totam vitam huiusmodi societatem durare.

3. *Quinto.* Inter virum et uxorem maxima amicitia esse videtur: propter adunationem eorum non solum in actu carnalis copulae, quae etiam inter bestias quandam suavem amicitiam * facit; sed etiam ad totius domesticae conversationis consortium. Cuius signum est quod *propter uxorem homo patrem et matrem dimittit,* ut dicitur *Gen.* II. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia amicitia, quanto maior est, tanto debet esse firmior et diuturnior.

* Cf. text. et var.

IV. Secundo loco ostendit Sanctus Thomas quod *oportuit lege humana et divina ordinari ut matrimonium sit indissolubile, et etiam quod sit una unius* *.

* Cf. num. I, init.

Probat autem hoc dupliciter *. *Primo.* Ea quae pertinent ad generationem prolis, oportet legibus et divinis et humanis ordinari. Sed leges humanae ex naturali instinctu proveniunt: ut ex demonstrativis scientiis ostenditur. Divinae autem leges non solum naturae instinctum explicant, sed etiam defectus * naturalis instinctus supplent. Ergo iis legibus debet circa generationem ordinari id quod est secundum naturalem instinctum. Sed naturalis instinctus in specie humana est quod coniunctio maris et feminae sit individua, et unius sit una. Ergo hoc debuit humana lege ordinari. Huic autem lex divina quandam supernaturalem rationem apponit, ex significatione inseparabilis coniunctionis Christi et Ecclesiae, si est una unius.

* Vid. num. V.

* Vid. text. et var.

Assumptum probatur. Quia lex instituitur ad bonum commune. Inter naturales autem actus sola generatio ad bonum commune ordinatur, scilicet ad speciei conservationem.

Ex ista ratione infert Sanctus Thomas quod, quia inordinationes circa actum generationis non solum instinctui naturali repugnant, sed etiam leges divinas et humanas transgrediuntur, magis circa hoc peccatur ex inordinatione quam circa sumptionem cibi, aut alterius huiusmodi.

2. Circa id quod dicitur, *leges humanas ex naturali instinctu procedere,* considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae I^{a} II^{ae}, q. XCV, a. 2, quod hoc intelligitur non de iniusta lege (quae proprie non est dicenda lex, immo legis corruptio), sed de iusta. *Cum enim dicatur aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis; prima autem regula rationis sit lex naturae: omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, inquantum a lege naturae derivatur.* – Quomodo autem diversimode leges aliquae a naturali lege deriventur, ostendit ibidem Sanctus Thomas.

3. Circa id quod dicitur, divinam legem indivisibilitati coniunctionis maris et feminae quae per legem humanam est ordinata, apponere supernaturalem quandam rationem *ex significatione inseparabilitatis coniunctionis Christi et Ecclesiae, si est una unius,* duo sunt attendenda. Unum est ex doctrina Sancti Thomae Quarto, d. XXXIII, q. II, a. 1 *, quod inseparabilitas viri et mulieris aliter consideratur in matrimonio secundum quod est in officium naturae, quo modo determinatio eius ad legem humanam pertinet: et aliter secundum quod est Ecclesiae sacramentum, secundum quem modum ad divinam pertinet legem. Primo enim modo, inseparabilitas non est de prima intentione matrimonii: *quia non ordinatur ad prolis procreationem et educationem ac instructionem quousque ad perfectam aetatem pervenerit, quod est de prima intentione naturae,* hoc enim absque tali perpetua societate esse posset: sed ordinatur *ad hoc quod ei provideatur in posterum per totam eius vitam, per hereditatis scilicet et aliorum bonorum dimissionem, quod videtur esse de secunda intentione naturae.* – Secundo autem modo, *inseparabilitas est de prima matrimonii intentione.* Intenditur enim primo in matrimonio, secundum quod est institutum Ecclesiae sacramentum, ut per ipsum indivisibilitas coniunctionis Christi et Ecclesiae significetur: et haec significatur per matrimonii indivisibilitatem. Et quia per divinam legem instituta sunt sacramenta, ideo convenienter dicitur hanc rationem significationis esse *indivisibilitati matrimonii appositam.*

* Art. 1, ad 2; art. 2, qu^{a} 1.

Alterum est quod, quia aliquando dispensatum fuit divinitus super pluralitate uxorum, et posset etiam dispensari; si fieret dispensatio super uxorum pluralitate, et per consequens matrimonii societas non esset individua, matrimonii sacramentum non significaret indivisibilitatem coniunctionis Christi et Ecclesiae, quia non significaret coniunctionem Christi et Ecclesiae inquantum est una: licet posset significare talem coniunctionem *inquantum in Ecclesia est graduum distinctio* ut inquit Sanctus Thomas Quarto, d. XXXIII, a. 2 *. Sed si est tantum una unius, ut est per Christi legem institutum, talis indivisibilitas coniunctionis Christi et Ecclesiae significatur per huiusmodi matrimonii indivisibilitatem. Ideo addidit Sanctus Thomas, *si est una unius.*

* Qu. I, a. 2, ad 5.

V. *Secundo,* Coniunctio maris et feminae non solum est ordinata legibus secundum quod ad prolem generandam pertinet, sed etiam secundum quod pertinet ad bonos mores, quos recta ratio disponit. Sed ad bonos mores pertinet individua coniunctio maris et feminae: quia sic est amor fidelior unius ad alterum; est utriusque sollicitior cura in rebus domesticis; subtrahuntur discordiarum origines inter virum et propinquos uxoris, et firmior fit inter affines dilectio; tolluntur etiam adulteriorum occasiones. Ergo etc. – Probatur maior. Quia ad id quod est optimum in homine, alia omnia ordinari oportet.

VI. Confirmatur conclusio auctoritate *Matth.* XIX, et I *Cor.* VII.

Excluditur vero per hoc consuetudo dimittentium uxores. Et licet hoc in veteri lege fuerit Iudaeis permissum, hoc fuit *propter duritiam eorum,* ad evitandum maius malum: quia videlicet proni erant ad occisionem uxorum.

Ad huius evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, articulo allegato, qu^{a} 2^{a} *, quod duplex opinio fuit de libello repudii permisso Iudaeis. Quidam enim dixerunt quod Iudaei repudiando uxores non peccabant, sed eis erat ex permissione divina licitum: quia hoc esse peccatum non est per legem aut prophetas indicatum. Et habet haec opinio fundamentum ex verbis Chrysostomi, inquientis quod *a peccato abstulit culpam legislator* quando repudium permisit *. – Alii vero dixerunt quod *dantes libellum repudii a peccato non excusabantur, quamvis excusarentur a poena secundum leges infligenda.* Unde dicunt quod libellum repudii Moises Iudaeis permisit *propter maius malum cohibendum, scilicet uxoricidium: sicut permissum eis fuit extraneis faenerari, ne fratribus suis faenerarentur.* – Sed licet, ut ibidem inquit Sanctus Thomas, prima opinio probabilis sit, *secunda tamen communius tenetur.* Et ideo ipsam videtur sequi hoc loco, dum inquit quod *permissum fuit minus malum ad maius malum excludendum.*

* Dist. XXXIII, q. II, a. 2, qu^{a} 2.

* *Opus imperf. in Matth.*, cap. XXXII., Migne P. G. LVI, col. 801.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM QUARTUM

Autog. locis citatis infra in mg.

QUOD MATRIMONIUM DEBEAT ESSE UNIUS AD UNAM.

† Autog. 81 v a 28.

† CONSIDERANDUM etiam videtur quod innatum est mentibus omnium animalium quae coitu utuntur, quod consortium in compari non compatiuntur: unde propter coitum pugnae in animalibus existunt. Et quidem quantum ad omnia animalia est una communis ratio, quia quodlibet animal desiderat libere frui voluptate coitus, sicut et voluptate cibi: quae quidem libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut e converso; sicut et in libertate fruendi cibo impeditur aliquod animal si cibum quem ipsum sumere cupit, aliud animal usurpet. Ed ideo similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant. In hominibus autem est ratio specialis: quia, ut dictum est*, homo naturaliter desiderat certus esse de prole; quae quidem certitudo omnino tolleretur si plures essent unius. Ex naturali igitur instinctu procedit quod sit una unius.

* Cap. praec.

Sed in hoc differentia consideranda est. Quantum enim ad hoc quod una femina a pluribus maribus non cognoscatur, utraque praedictarum rationum concurrit. Sed quantum ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, non facit ratio secunda: non enim certitudo prolis impeditur si unus mas plures feminas cognoscat. Facit autem contra hoc ratio prima: nam sicut libertas utendi femina ad libitum a mare tollitur si femina habeat alium, ita et eadem libertas a femina tollitur si mas habeat plures. Et ideo, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Fuit etiam hoc inconveniens reputatum apud antiquos Romanos, de quibus refert Maximus Valerius* quod credebant nec propter sterilitatem coniugalem fidem debere dissolvi.

* Fact. et Dict. Memorab., lib. II, cap. 1, 4 (Lips. 1888).

† Autog. 81 v b 6.

† Item. In omni animalis specie in qua patri inest aliqua sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, sicut patet in omnibus avibus quae simul nutriunt pullos: non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis. In animalibus autem in quibus maribus nulla est sollicitudo de prole, indifferenter mas habet plures feminas, et femina plures mares: sicut in canibus, gallinis, et huiusmodi. Cum autem masculo inter omnia animalia maior sit cura de prole in specie humana, manifestum est quod naturale est homini quod unus mas unam feminam habeat, et e converso.

† Autog. 81 v a mg inf.

† Adhuc. Amicitia in quadam aequalitate consistit*. Si igitur mulieri non licet habere plures viros, quia hoc est contra certitudinem prolis; liceret autem viro habere plures uxores: non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Et haec etiam ratio experimento comprobatur: quia apud viros habentes plures uxores, uxores quasi ancillariter habentur.

* VIII Ethic., v, 5; s. Th. l. 5.

Praeterea. Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet per Philosophum in VIII *Ethicorum**. Si igitur uxor habet unum virum tantum, vir autem habet plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Non igitur erit amicitia liberalis, sed quodammodo servilis.

* Cap. vi, 2; s. Th. l. 6.

Amplius. Sicut dictum est*, matrimonium in hominibus oportet ordinari secundum quod competit ad bonos mores. Est autem contra bonos mores quod unus habeat plures uxores: quia ex hoc sequitur discordia in domestica familia, ut experimento patet. Non est igitur conveniens quod unus homo habeat plures uxores.

* Cap. praec.

Hinc est quod dicitur *Gen.* II[24]: *Erunt duo in carne una.*

Per hoc autem excluditur consuetudo habentium plures uxores; et opinio Platonis, qui posuit uxores debere esse communes*. Quem in nova lege secutus est Nicolaus, unus ex septem diaconibus*.

* *Civitas*, lib. V (Didot p. 88); *Timaeus*, init. (p. 197).
* Aug. *de Haeres.*, v.

---

1 etiam E*b*; autem *ceteri et ipse Auctor supra marginem alloquens transcriptorem*; *cf.* pA. 10 accedunt EGNX*b*; accedant. et in E; in. 11 fruendi cibo E; cibo (cibi GHNWZ*b*) fruendi. 28 ad libitum (*supra marginem pro* ut libet *deleto in textu*) A *solus*; *om.* a mare *hic* A *solus*; *post* tollitur. 35 de quibus] quibus αG. Maximus Valerius] Valerius Maximus P*c*. 36 coniugalem *hic* A *solus*; *post* fidem. 38 in qua EGYsZ; in quo.

6 femina] habet *addunt* P*c*. 8 maior sit E; sit magis CWYP*c*, ut N, magis sit *ceteri*. 15 liceret EYZ*b*P*c*; licet. 18 uxores *om semel* CDXYZ. 19 ancillariter A *solus*; ancillae. 23 habet plures] plures ZP. 28 bonos mores *primo loco* W*b*P, *altero* WP; bonas uxores *utroque ceteri, sed* EG *om* Est... mores.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

* Cap. praec., *Ulterius*; Comment. num. IV.

SECUNDA matrimonii conditio* est *ut sit unius ad unam.* Licet autem haec conclusio in praecedenti capite sit aliquatenus tacta*, quia tamen non est ibi probata, sed magis supposita, ideo hoc loco probat eam Sanctus Thomas.

I. *Arguit autem primo sic.* Quodlibet animal desiderat frui libere voluptate coitus, sicut et voluptate cibi. Sed haec libertas impeditur per hoc quod ad unam plures accedunt, aut e converso. Ergo ex naturali instinctu procedit quod sit una unius.

Minor declaratur et ex libertate fruendi cibo, quae impeditur si cibum quem unum animal sumere cupit, aliud animal usurpet. – Et signo hoc: quod similiter propter cibum et propter coitum animalia pugnant.

II. *Secundo :* et est ratio specialis in hominibus. Homo naturaliter desiderat certus esse de prole. Sed haec certitudo omnino tolleretur si plures essent unius. Ergo etc.

Addit autem Sanctus Thomas quod differentia est in hoc quod est plures non esse unius. Quia ad hoc quod

una femina a pluribus non cognoscatur, utraque dictarum rationum concurrit: quantum vero ad hoc quod unus mas plures feminas non cognoscat, concurrit tantum prima ratio, non autem secunda. Certitudo enim prolis propter hoc non tollitur: sed bene tollitur a femina libertas utendi viro, quod prima ratio tangebat.

Ex quo infertur quod, quia certitudo prolis est principale bonum quod ex matrimonio quaeritur, nulla lex aut consuetudo humana permisit quod una esset plurium uxor. Unde et hoc apud antiquos Romanos fuit inconveniens reputatum, teste Valerio.

2. Circa id quod dicitur, *certitudinem prolis esse principale bonum quod quaeritur ex matrimonio*, attendendum est quod illud non dicitur quasi principalis finis matrimonii, absolute sumptus, sit prolis certitudo, non enim certitudo prolis est finis principalis, sed prolis generatio et educatio: sed quia sine ipsa non potest esse educatio prolis, quod est principalis finis matrimonii simul cum procreatione. Unde, cum dicitur esse principale bonum matrimonii, intelligendum est, non tanquam eius principalis finis, sed tanquam principalem finem necessario concomitans.

* Cf. ibid. corp. et resp. ad 8.

3. Attendendum etiam, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. XXXIII, q. 1, a. 1, ad 7 *, quod unum virum habere plures uxores *non est contra prima praecepta naturae, sed contra secunda, quae ex primis derivantur: quia nec tollit totaliter, nec impedit aliqualiter primum finem quem natura ex matrimonio intendit*, scilicet procreationem prolis et eius educationem; *cum unus homo sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis. Sed bene secundum finem, qui est communicatio operum quae sunt in vita necessaria, multum impedit: eo quod non facile possit esse pax in familia ubi uni viro plures uxores coniunguntur. Unam autem uxorem habere plures viros est contra prima praecepta legis naturae. Quia quantum ad aliquid tollitur bonum prolis omnino:* scilicet quantum ad eius educationem, quae per prolis incertitudinem respectu patris removetur. *Quantum vero ad aliquid impeditur*, scilicet quantum ad procreationem: *quia vix potest accidere, si mulier, post primam impraegnationem, iterum ab alio impraegnetur, quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum.*

* IV *Sent.*, loc. cit., ad 1.

Quia ergo non ita circa prima legis naturae praecepta, *quae sunt quasi communes conceptiones in speculativis* *, ratio obscuratur, sicut circa secunda ipsius praecepta; ideo, licet aliqua lex humana aut consuetudo apud aliquos obtinuerit ut unus vir plures uxores habere possit, nulla tamen lege aut consuetudine, ut hic dicitur, permissum est ut una mulier plures habeat maritos.

III. *Tertio.* Masculo, inter omnia animalia, maxime est cura de prole in specie humana. Ergo naturale est homini ut unus mas unam feminam habeat, et e converso. – Probatur consequentia. Quia in omni animalis specie in qua patri est cura de prole, unus mas non habet nisi unam feminam. Non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione prolis pluribus feminis.

* Num. II. 3.

2. Circa hoc ultimum dictum, attendendum est quod hoc non habet veritatem nisi in maribus qui sunt alterius speciei ab homine: de homine enim dictum est *, de mente Sancti Thomae, quod unus sufficit plurium uxorum filiis educandis. Sed tunc videtur quod ratio nihil concludat de homine. Negaretur enim consequentia: et diceretur ad probationem quod non oportet, si in aliis animalibus in quibus patri inest sollicitudo de prole, unus mas non habet nisi unam feminam, quod hoc etiam sit in homine. Et ratio huius est, quia in aliis unus mas non sufficit plurium filiis educandis, in homine autem sufficit.

Respondetur quod haec ratio ex quadam similitudine procedit. Sicut enim sollicitudo quae inest patri de prole, est aliis animalibus ratio quod una sit unius, ita et in hominibus. Sed unam esse unius est illis secundum primam naturae inclinationem: quia aliter non posset proles educari, quod est primum bonum intentum a natura. In homine autem est ex secunda inclinatione naturae: quia ex sollicitudine de prole naturali instinctu provenit ut vir et uxor commaneant, et consequenter ut invicem in operibus vitae necessariis communicent; quod non convenienter fieret si unus vir plures uxores haberet, quia pax in familia impediretur.

Unde sic vult Sanctus Thomas arguere. Sicut, cum in coniunctione maris et feminae naturaliter inclinantur animalia, prima intentio est naturae ad prolis educationem; ita secunda intentione naturae, ab illa prima proveniente, inclinatur homo ad communicationem mutuam operum vitae inter marem et feminam. Sed alia animalia, quia ex pluralitate feminarum unius impediretur prolis educatio, a natura habent primo ut unus mas unam tantum feminam habeat. Ergo, cum etiam ex pluralitate uxorum unius viri dicta operum vitae communicatio impediatur, est ex secundo instinctu naturae ut unus vir unam tantum uxorem habeat: et etiam e converso una unum habeat virum, quia etiam, et multo magis, tolleretur pax in familia si una esset plurium.

IV. *Quarto.* Si mulieri non licet habere plures viros, liceret autem viro habere plures uxores, non esset liberalis amicitia uxoris ad virum, sed quasi servilis. Sed hoc est inconveniens. Ergo etc. – Probatur consequentia. Et ratione: quia amicitia in quadam aequalitate consistit. Et experimento: quia apud viros plures uxores habentes, uxores quasi ancillae habentur.

Advertendum quod probatio consequentiae ad hoc tendit quod, sicut se habet vir ad uxorem in amicitia, ita et uxor se habet ad virum, eadem proportione servata: quia amicitia in quadam aequalitate, scilicet proportionis, consistit. Sed, uxore non potente habere plures viros, si vir plures habeat uxores, videtur se habere vir ad illas tanquam ad ancillas et omnino subiectas. Ergo et amor ipsarum ad virum erit servilis, non liberalis.

Quinto: et est praecedentis rationis confirmatio. Amicitia intensa non habetur ad multos: ut patet VIII *Ethicorum*. Ergo, si uxor habet unum tantum virum, vir vero habeat plures uxores, non erit aequalis amicitia ex utraque parte. Ergo non liberalis, sed quasi servilis: quia videlicet uxor intense diliget virum, non autem vir uxorem.

Sexto. Est contra bonos mores quod unus habeat plures uxores. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia matrimonium in hominibus debet ordinari secundum quod ad bonos mores pertinet. – Antecedens vero probatur. Quia ex hoc sequitur discordia in familia: ut experimento patet.

Ad hanc dicit Durandus, apud Capreolum, Quarto, d. XXXIII *, quod nihil valet: quia per accidens est ut non sit pax ubi sunt plures uxores, ex eo scilicet quod quandoque sunt litigiosae. – Sed ipse non videt quod, licet quandoque in aliquo casu pluralitas uxorum pacem compatiatur, tamen, pro statu naturae corruptae, eam ut in pluribus impedit: cum zelotypiam, et plura alia inconvenientia pariat. Ars autem et lex non considerat solum ea quae sunt per se et necessaria, sed etiam ea quae ut in pluribus accidunt.

* Qu. 1, a. 2, p. 518.

Confirmatur conclusio auctoritate *Genesis* II.

V. Per hoc vero excluditur consuetudo habentium plures uxores; et opinio Platonis ponentis uxores debere esse communes; et etiam Nicolai, qui unus ex septem diaconibus fuit.

Sed circa hoc dubium occurrit. Videtur enim superius * dictis contradicere, ubi dictum est quod nulla lex aut consuetudo humana permisit ut una esset plurium uxor. Si enim Plato voluit uxores esse communes, constat quod voluit unam esse plurium.

* Num. II, fin.

Respondetur quod opinio Platonis quae hic refertur, accipitur, non secundum veritatem, sed secundum quod Aristoteles Platoni, in II *Politicorum* *, imponit. Ut enim inquit Sanctus Thomas in IV *de Regimine Principum* *, *cum Socrates et Plato fuerint super omnes Philosophos virtutibus dediti, non videtur credibile eos talem communitatem instituisse qualem illis Aristoteles imponit, ut scilicet mulieres quantum ad concubitum omnibus communes essent: quia hoc est magis bestiale quam humanum.* Sed ipsi voluerunt uxores esse omnibus communes *quantum ad affectum amoris et mutuam dilectionem*, non autem quantum ad concubitum.

* Cap. 1, 2; s. Th. l. 1.
* Inter Opp. s. Th. (Rom. 1570, Opusc. XX), cap. IV.

Nicolaus autem Diaconus illud posuit, non quia ita bonum esse iudicaret, sed auctoritati Platonis innixus, quem existimavit, ex Aristotelis relatione, voluisse uxores quantum ad concubitum esse communes.

VI. Contra praedictam conclusionem argui potest multipliciter. *Primo.* Quando finis secundarius praeiudicat fini principali, negligendus est finis secundarius propter principalem. Sed aliquando pacifica habitatio cum una uxore praeiudicat generationi, qui est finis principalis, quia illa uxor est sterilis. Ergo etc.

Secundo. Licet ex causa renuntiare iuri suo non minus in parte quam in toto. Sed per hoc quod vir emittit votum castitatis, in totum praeiudicatur alteri: per hoc vero quod contrahitur cum secunda, solum in parte. Ergo, si de licentia uxoris et eius consensu licet viro emittere castitatis votum, pari ratione, propter sterilitatem uxoris, de licentia primae uxoris, licet accipere secundam.

Tertio. Papa potest dispensare in solemni voto continentiae propter defectum heredis. Ergo poterit dispensare ut princeps habens sterilem mulierem, ea vivente, aliam accipiat.

VII. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum habere plures uxores sit contra naturae praecepta secundaria, eius solius est hoc praeceptum tollere et in hoc dispensare qui naturae est institutor, et naturae talem dedit inclinationem taliaque praecepta: *eius enim est solvere legem cuius est condere.* Et ideo, cum solus Deus sit naturae institutor, ipse in hoc dispensare potest, et ad ipsum solum pertinet haec dispensatio: non autem ad aliquem alium, nisi ex divina commissione.

Nec obstat huic quod in votis dispensari potest, quorum tamen adimpletio est de iure divino et naturali. *Non enim, cum praelatus dispensat in voto, dispensat in praecepto iuris naturalis vel divini,* ut inquit Sanctus Thomas II^{a} II^{ae}, q. LXXXVIII, a. 10 *, *sed determinat in casu aliquo hoc non esse materiam congruam voti,* quod prius erat materia congrua. Et ideo neque propria auctoritate, neque auctoritate alicuius hominis, potest quis plures simul habere uxores.

* Ad 2.

2. *Ad primum* ergo dicitur quod maior est falsa, si intelligatur quod a quocumque sit negligendus, propria auctoritate, finis secundarius. Si autem intelligatur quod ex dispensatione divina sit negligendus, conceditur. Et eadem ratione, conceditur quod auctoritate divina quis possit plures uxores habere.

Ad secundum dicitur primo, quod non tantum ex hoc non potest unus vir habere plures uxores quia una habeat in virum plenum ius: sed quia hoc est contra naturalis iuris praecepta et divini, contra quae nullus, absque divina dispensatione, licite agere potest. Et ideo, quantumcumque una uxor iurisdictioni quam habet in viri corpus renuntiare voluerit, remanet tamen naturae praeceptum, contra quod agere nemini licet.

Dicitur secundo, quod non est simile de voto continentiae facto de uxoris licentia, et de alterius uxoris acceptione. Sicut enim non repugnat legi naturae ut aliquis particularis homo matrimonium non contrahat, ita non repugnat ut ab actu matrimoniali, de uxoris licentia, abstineat. Habere autem aliam uxorem praeter primam, legi naturae, menti humanae impressae, repugnat. Ideo potest vir, consentiente uxore, castitatem vovere: non autem plures habere uxores.

Ad tertium dicitur primo, quod assumptum, apud Sanctum Thomam, est falsum: ut patet II^{a} II^{ae}, q. LXXXVIII, a. 11; licet IV *Sent.*, d. XXXVIII, q. 1, a. 4 *, alterius fuerit opinionis. * Qu^{a} 1,

Dicitur secundo quod, illo admisso, adhuc non sequitur intentum. Quia, ut dictum est superius, in dispensatione voti non dispensatur in praecepto iuris naturalis aut divini, sed tantum declaratur in tali casu illud non esse convenientem materiam voti. In dispensatione vero plurium uxorum fieret contra ius naturale et ius divinum.

3. Alia argumenta facit Aureolus, quibus probat quod habere plures uxores sit contra prima naturae praecepta, et quod nullo modo ibi cadere possit dispensatio, etiam a Deo. Vide apud Capreolum, loco allegato *. * Pag. 517.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM QUINTUM

A 82r a 7.

QUOD MATRIMONIUM NON DEBET FIERI INTER PROPINQUOS.

PROPTER huiusmodi etiam causas rationabiles ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae sunt secundum originem coniunctae.

Nam cum in matrimonio sit diversarum personarum coniunctio, illae personae quae se debent reputare quasi unum propter eandem originem, convenienter a matrimonio excluduntur, ut, dum se per hoc unum esse recognoscunt, ferventius se diligant.

Item. Cum ea quae inter virum et uxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habeant, ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus, propter coniunctionem sanguinis, reverentia debetur. Quae quidem ratio videtur in veteri lege inducta per hoc quod dicitur *: *Turpitudinem sororis tuae non discooperias,* et similiter de aliis.

* Levit. XVIII, 6 sqq.

Praeterea. Ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus: quia, cum haec voluptas maxime mentem absorbeat, impediretur ratio ab his quae recte agenda essent. Sequeretur autem nimius voluptatis usus si liceret homini per coitum coniungi illis personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis: quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Conveniens igitur fuit bonis moribus ut talis coniunctio legibus inhiberetur.

Adhuc. Delectatio coitus *maxime corrumpit existimationem prudentiae* *. Multiplicatio igitur talis delectationis repugnat bonos mores. Talis autem delectatio augetur per amorem personarum quae coniunguntur. Esset igitur contrarium bonis moribus propinquis coniungi: quia in eis adiungeretur amor qui est ex communione originis et connutritione, amori concupiscentiae; et,

* Cf. VI *Ethic.*, v, 6; s. Th. l. 4.

4 sunt *hic* E; *post* coniunctae GX, *post* originem *ceteri.* 7 se *om* E, *post* debent P*c.* 17 per A *solus*; propter.
13 existimationem A *solus;* aestimationem. 14 repugnat bonos mores A *solus sed casu fortasse;* repugnat bonis moribus. 18 adiungeretur] coniungeretur P*c.* 19 et connutritione *om* Z, et nutritione E, et commixtione N, coniunctione P, et nutritionis W. amori EZ*b*; amore αGN*cd*, cum amore DW, amoris YP.

multiplicato amore, necesse esset animam magis delectationibus subdi.

Amplius. In societate humana hoc est maxime necessarium ut sit amicitia inter multos. Multiplicatur autem amicitia inter homines dum personae extraneae per matrimonia colligantur. Conveniens igitur fuit legibus ordinari quod matrimonia contraherentur cum extraneis personis, et non cum propinquis.

Adhuc. Inconveniens est ut illis personis aliquis socialiter iungatur quibus naturaliter debet esse subiectus. Naturale autem est quod aliquis parentibus sit subiectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus aliquis matrimonium contraheret: cum in matrimonio sit quaedam coniunctio socialis.

Hinc est quod dicitur *Levit.* XVIII[6]: *Omnis homo ad proximam sanguinis sui non accedat.*

Per haec autem excluditur consuetudo eorum qui propinquis suis se carnaliter commiscent.

Sciendum est autem quod, sicut naturalis inclinatio est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit. Non est praedictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere: non enim propter bonum unius debet praetermitti bonum multorum, cum *bonum multitudinis semper sit divinius quam bonum unius* *. Ne tamen defectus qui in aliquo uno posset accidere, omnino absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod est necessarium in aliquo casu particulari. Et si quidem lex sit humana, per homines similem potestatem habentes dispensari potest. Si autem lex sit divinitus posita, auctoritate divina dispensatio fieri potest: sicut in veteri lege ex dispensatione indultum videtur uxores plures habere et concubinas, et uxoris repudium.

* I *Ethic.*, II, 8; s. Th. l. 2.

---

1 esset A *solus*; est. animam magis E; animam D, magis animam *ceteri*. 11 iungatur] coniungatur Pc. 12 aliquis Pc; naturaliter *addunt*. 13 esset] esse A *casu*. 17 sanguinis *post* sui GN. 18 Per haec A *solus*; Per hoc. eorum] eo A *casu*.
4 Non est A *solus*; Non est autem. 5 si in] nisi in αY, sive G. 9 uno E; *om.*

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. CXXIII, init.

TERTIA matrimonii conditio * est quod non debet fieri inter propinquos. *Et ideo propter causas rationabiles ordinatum est legibus quod certae personae a matrimonio excludantur, quae secundum originem sunt coniunctae.*

I. *Et primo arguitur sic.* Id ex quo personae quae per eandem originem sunt unum, occasionem habent se ferventius diligendi, rationabiliter ordinatur. Sed hoc evenit ex eo quod a matrimonio excluduntur. Ergo etc. – Probatur minor. Quia, cum in matrimonio sit diversarum personarum coniunctio, dum dictae personae excluduntur a matrimonio, se non esse diversas omnino, sed esse unum recognoscunt. Unitas autem inter aliquos dilectionem causat.

Secundo. Ea quae inter virum et uxorem aguntur, quandam naturalem verecundiam habent. Ergo ab iis mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit quibus, propter sanguinis coniunctionem, reverentia debetur. Et haec ratio tangitur in veteri lege cum dicitur: *Turpitudinem sororis tuae non discooperias.* – Consequentiam non probat Sanctus Thomas, sed relinquit manifestam. Quia ea quae verecunde fiunt, cavetur ne fiant erga personas quibus reverentia debetur.

Tertio. Si liceret homini per coitum coniungi personis quibus commorandi habet necessitatem, sicut sororibus et aliis propinquis, sequeretur nimius voluptatis usus: quia talibus occasio coitus subtrahi non posset. Sed ad corruptionem bonorum morum pertinet quod homines sint nimis dediti voluptatibus coitus. Ergo etc.

Quarto: et est confirmatio praecedentis. Multiplicaretur delectatio coitus. Sed haec multiplicatio repugnat bonis moribus: cum talis delectatio *maxime corrumpat bonum prudentiae.* Ergo etc. – Probatur sequela. Quia in eis multiplicaretur amor, dum amor qui est ex communione originis et connutritione, amori concupiscentiae iungeretur. Multiplicato autem amore, necesse est magis animam delectationibus subdi.

Sed videtur quod ista ratio assumat contrarium eius quod dictum est in prima ratione. Ibi enim dicebatur quod ex eo quod personae coniunctae repelluntur a matrimonio, occasionem habent se ferventius diligendi. Hic autem dicitur quod, si inter illas esset matrimonium, multiplicaretur amor. Quae contrariari videntur.

Potest dici quod in prima ratione loquitur Sanctus Thomas de honesto amore et ordinato. Hic autem de inhonesto et inordinato amore, ex quo nimius et inordinatus delectationis usus proveniret, loquitur.

Quinto. Multiplicatur amicitia inter homines dum personae extraneae per matrimonia coniunguntur. Ergo conveniens fuit legibus ordinari ut matrimonia cum extraneis contraherentur, et non cum propinquis. – Probatur consequentia. Quia in societate humana necessarium est ut sit amicitia inter multos.

Sexto. Naturale est quod aliquis parentibus sit subiectus. Ergo inconveniens esset quod cum parentibus quis matrimonium contraheret. – Probatur consequentia. Quia in matrimonio est quaedam coniunctio socialis.

CONFIRMATUR conclusio auctoritate *Levit.* XVIII.

Per hoc autem excluditur consuetudo se carnaliter propinquis commiscentium.

II. Advertendum est quod non omnes istae rationes ex eodem fundamento procedunt. Cum enim matrimonii finis sit triplex: primarius, scilicet *bonum prolis;* secundarius, scilicet *concupiscentiae repressio;* et per accidens, scilicet *amicitiae multiplicatio et hominum confoederatio,* ut inquit Sanctus Thomas Quarto, dist. XL.*: secunda ratio et ultima procedunt ex eo quod matrimonium cum iis qui coniunguntur sanguine, aliqualiter impedit matrimonii finem primarium, impeditur enim ne convenienti modo proli concipiendae vacetur, ob reverentiam aut subiectionem unius ad alterum; tertia et quarta procedunt ex eo quod impediretur secundarius finis; prima vero et quinta procedunt ex eo quod finis per accidens impediretur.

* Qu. 1, art. 3.

2. Attendendum ulterius, ut habetur loco allegato *, quod in lege naturali solus pater et mater a matrimonio repellebantur: reliqui vero gradus propter humani generis propagationem permittebantur. De lege vero divina est ut illae personae quas oportet in eadem domo conversari, repellantur a matrimonio: quae *Levit.* XVIII enumerantur. Sed secundum legem humanam, plures alii consanguinitatis gradus sunt prohibiti. Ex quo patet quod consanguinitas, quantum ad aliquas personas, impedit matrimonium de iure naturali; quantum ad aliquas, de iure divino; quantum vero ad aliquas, de iure humano. Propter hoc aliquae praedictarum rationum probant de iis tantum qui iure naturali prohibentur, ut pater et mater; aliquae vero de iis qui iure divino prohibentur, scilicet de iis quos simul necesse est commorari; sed aliae etiam de iis qui humanis legibus prohibentur, scilicet de omnibus usque ad quartum gradum inclusive.

* Art. 4.

III. Notat autem Sanctus Thomas primo, quod quia, sicut naturalis lex est ad ea quae sunt ut in pluribus, ita

et lex posita est secundum id quod in pluribus accidit; non est praedictis rationibus contrarium si in aliquo aliter possit accidere, puta quod minuatur in aliquo concupiscentia si copuletur sorori: quia propter bonum unius non debet multorum bonum praetermitti.

2. Notat secundo quod, ne defectus qui in aliquo potest accidere, absque medela remaneat, residet apud legislatores, et eis similes, similem scilicet potestatem habentes, auctoritas dispensandi in eo quod communiter est statutum, secundum quod in aliquo particulari casu est necessarium: apud homines quidem, si lex sit humana; apud Deum vero, si lex sit divina, sicut in veteri lege ex dispensatione indultum est plures uxores habere et concubinas, et uxoris repudium.

Advertendum est quod nomine *concubinae* non intelligitur hic illa quae non est matrimonio iuncta, ut dicitur Quarto, d. xxxiii, q. 1, a. 3 *: sed *quae aliquid habebat de ratione uxoris, inquantum videlicet erat matrimonio iuncta; et aliquid habebat de ratione concubinae, inquantum sibi non dabatur familiae dispensatio, et non erat cum illa communicatio operum vitae tanquam cum socia.* Quod ad secundarium finem matrimonii pertinet, in quo per divinam ordinationem cum aliquibus dispensabatur.

* Qu^a 3.

3. Sed occurrit dubium. Nam iis quae ex divina dispensatione erant indulta, connumeratur hoc loco uxoris repudium: cum tamen dictum sit superius * quod Sanctus Thomas ad hanc opinionem declinat quod non poterant Iudaei absque peccato uxorem dimittere.

* Cap. cxxiii, Comment. num. vi.

Potest ad hoc dupliciter dici. Primo, quod dicitur hic fuisse indultum uxoris repudium, non quia repudiantes uxorem non peccarent, sed quia legis poenam evitabant, ut superius* dicebatur. Et sic non contrariatur supra dictis.

* Ibid.

Secundo quod, cum duplex de hoc sit opinio, superius Sanctus Thomas locutus est secundum illam opinionem quae sibi magis placebat: hic autem exemplificat ad mentem etiam alterius opinionis, eo quod etiam ipsa probabilis sit.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM SEXTUM

QUOD NON OMNIS CARNALIS COMMIXTIO EST PECCATUM.

Sicut autem contra rationem est ut aliquis carnali coniunctione utatur contra id quod convenit proli generandae et educandae, ita etiam secundum rationem est quod aliquis carnali coniunctione utatur secundum quod congruit ad generationem et educationem prolis. Lege autem divina haec solum prohibita sunt quae rationi adversantur, ut ex supra* dictis patet. Inconveniens est igitur dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum.

* Cap. cxxi.

Adhuc. Cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, cuiuslibet membri finis est usus eius: sicut et cuiuslibet alterius instrumenti. Quorundam autem membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Carnalis igitur commixtio est finis quorundam membrorum corporis. Illud autem quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum: quia ea quae naturaliter sunt, ex divina providentia ordinantur ad finem, ut ex supra* dictis patet. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

* Cap. lxiv.

Amplius. Naturales inclinationes insunt rebus a Deo, qui cuncta movet. Impossibile est igitur quod naturalis inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum. Sed omnibus animalibus perfectis inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. Impossibile est igitur quod carnalis commixtio sit secundum se mala.

Item. Illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum. Sed perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Impossibile est igitur quod commixtio carnalis sit secundum se mala.

Hinc est quod dicitur I *Cor.* vii[28]: *Mulier non peccat si nubat.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium omnem carnalem coniunctionem esse illicitam: unde totaliter matrimonium et nuptias damnant. Quorum quidam hoc ideo dicunt quia credunt corporalia non a bono, sed a malo principio esse *.

* Cf. Aug., *de Haeres.*, xlvi.

19 quae *om* G; sunt *om* GN.
6 est igitur] igitur videtur GN. 15 dicitur *ante* Mulier GN*b*. 21 corporalia] temporalia P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Quarta conditio matrimonii * est quod licite actus coniugalis exercetur, nec est divina lege prohibitus.

* Cf. Comment. cap. cxxiii, init.

I. Hoc autem probat Sanctus Thomas ostendendo *inconveniens esse dicere quod omnis carnalis coniunctio sit peccatum.*

Et arguit primo sic. Lege divina solum illa sunt prohibita quae rationi adversantur. Sed non omnis carnalis coniunctio adversatur rationi. Immo, sicut contra rationem est ut ea quis utatur contra bonum prolis, ita secundum rationem est quod aliquis ea utatur secundum quod congruit ad prolis generationem et educationem. Ergo etc.

Secundo. Quorundam membrorum corporis usus est carnalis commixtio. Ergo est eorum finis. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia, cum membra corporis sint quaedam animae instrumenta, finis cuiuslibet ipsorum est eius usus: sicut et cuiuslibet alterius instrumenti. – Secunda vero probatur: quia illud quod est finis aliquarum naturalium rerum, non potest esse secundum se malum, cum talia ex divina providentia ordinentur ad finem.

Tertio. Omnibus animalibus inest naturalis inclinatio ad coniunctionem carnalem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum naturales inclinationes insint rebus a Deo, impossibile est ut inclinatio alicuius speciei sit ad id quod est secundum se malum.

Quarto. Perpetuitas speciei non conservatur in animalibus nisi per generationem, quae est ex commixtione carnali. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia illud sine quo non potest esse aliquid quod est bonum et optimum, non est secundum se malum.

Confirmatur auctoritate I *Cor.* vii.

Excluditur autem per hoc error matrimonium et nuptias damnantium: scilicet Manichaeorum, quia credebant corporalia non a bono, sed a malo principio esse.

II. Contra hanc conclusionem argui posset, quia nullus de aliquo verecundatur nisi quia malum est. Videtur autem quod homo de carnali commixtione tanquam de aliquo turpitudinem habente verecundetur.

Sed dicitur, de mente Sancti Thomae IV *Sent.*, d. xxvi, q. i, a. 3 *; et d. xxxi, q. ii, a. 1 **, quod huiusmodi carnalis commixtio habet quidem in se quandam turpitudinem, sed *illa turpitudo est turpitudo poenae, inquantum ex primi parentis peccato effectum est ut inferiores vires et membra corporis rationi non obediant. Non autem est turpitudo culpae.* Et ideo de tali actu homo erubescit, non sicut de culpa, sed *sicut de quolibet alio defectu.*

* Ad 3. 4.
** Ad 4.

Quia etiam *quandam similitudinem mali et actus inordinati habet, propter concupiscentiae corruptionem,* ideo assignantur aliqua bona excusantia illum, facientia scilicet ut malus non sit, quamvis mali quandam similitudinem habeat. Haec autem bona sunt *proles et fides* *.

* *Mag. Sent.*, lib. IV, d. xxxi; s. Th. ibid., q. i, a. 1, 2; q. ii, a. 1.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM SEPTIMUM

QUOD NULLIUS CIBI USUS EST PECCATUM SECUNDUM SE.

Sicut autem venereorum usus absque peccato est, si secundum rationem fiat, ita etiam et usus ciborum. Fit autem unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Finis autem debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Quicumque igitur cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Nullius igitur cibi sumptio secundum se est peccatum.

Adhuc. Nullius rei usus secundum se malus est nisi res ipsa secundum se mala sit. Nullus autem cibus secundum naturam malus est: quia omnis res secundum suam naturam bona est, ut supra * ostensum est. Potest autem aliquis cibus esse alicui malus inquantum contrariatur salubritati ipsius secundum corpus. Nullius igitur cibi sumptio, secundum quod est talis res, est peccatum secundum se: sed potest esse peccatum si praeter rationem aliquis ipso utatur contra suam salutem.

* Cap. vii.

Amplius. Uti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum. Sunt autem plantae propter animalia; animalium vero quaedam propter alia; et omnia propter hominem, sicut ex superioribus * patet. Uti igitur vel plantis vel animalium carnibus vel ad esum, vel ad quicquid aliud sunt homini utilia, non est secundum se peccatum.

* Cap. xxii.

Item. Defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, et non e converso: peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas. Cibi autem immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Non igitur ciborum sumptio secundum se potest esse peccatum, nisi quatenus repugnat rectitudini voluntatis. Quod quidem contingit uno modo, propter repugnantiam ad proprium finem ciborum: sicut cum aliquis, propter delectationem quae est in cibis, utitur cibis contrariantibus corporis saluti, vel secundum speciem ciborum, vel secundum quantitatem. – Alio modo, secundum quod repugnat conditioni eius qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur: puta cum quis accuratius cibis utitur quam sua facultas sustineat; et aliter quam eorum mores habeant cum quibus convivit. – Tertio modo, secundum quod cibi sunt aliqua lege prohibiti propter aliquam causam specialem: puta in veteri lege quidam cibi prohibebantur propter significationem; et in Aegypto prohibebatur antiquitus comestio carnis bovinae, ne agricultura impediretur. Vel etiam secundum quod aliquae regulae prohibent aliquibus cibis uti, ad concupiscentiam refraenandam.

Hinc est quod Dominus dicit, *Matth.* xv[11]: *Quod intrat in os, non coinquinat hominem.* Et I *Cor.* x[25] dicitur: *Omne quod in macello venit manducate, nihil interrogantes propter conscientiam.* Et I *Tim.* iv[4] dicitur: *Omnis creatura Dei bona est, et nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.*

Per hoc autem excluditur quorundam error qui usum quorundam ciborum secundum se dicunt esse illicitum. De quibus Apostolus dicit ibidem *: *In novissimis temporibus discedent quidam a fide: prohibentium nubere, abstinere a cibis, quos Deus creavit ad percipiendum cum gratiarum actione.*

* I *Tim.* iv, 1-3.

Quia vero usus ciborum et venereorum non est secundum se illicitus, sed solum secundum quod exit ab ordine rationis illicitus esse potest; ea vero quae exterius possidentur, necessaria sunt ad sumptionem ciborum, ad educationem prolis et sustentationem familiae, et ad alias corporis necessitates: consequens est quod nec secundum se etiam divitiarum possessio est illicita, si ordo rationis servetur; ita scilicet quod iuste homo possideat quae habet; quod in eis finem voluntatis suae non constituat; quod eis debito modo utatur, ad suam et aliorum utilitatem. Hinc est quod Apostolus, I *Tim.* ult. *, divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit, dicens: *Divitibus huius saeculi praecipe non*

* Cap. vi, 17, 18.

3 etiam et] etiam DENXZ. 16 contrariatur *post* salubritati GN. 20 contra] secundum DP*d*. 21 Uti] In D; *cf. var. seq.* ad quod *Ita* ZP; quod *ceteri.* 39 modo *om* αW; Alio modo *om* G.

2 accuratius *Ita* EWbPc *et scriptor* Y *supra marginem*; acurativis αDYsG, accurativis X, accu pG, magis acuratis Z, curativis N; carioribus *Parisinus* A *apud Uccellium.* 4 habeant] se habeant GN. 8 et in Aegypto E; ut in Aegypto N, in Aegypto autem sY, in Aegypto *ceteri.* 11 aliquibus] quibusdam Z. 15 in macello *Ita* P; in macellum *ceteri.* 18 est *om* GN. 24 prohibentium] prohibentes P. 33 etiam *om* EGN*b*, *ante* secundum se D. 35 quod... quod] et quod... et quod P*d*. 40 tradit *Ita* CDEYZP; tradidit *ceteri.* dicens *Ita* Pc; dicens I Tim. vi *ceteri.*

alta sapere, neque sperare in incerto divitiarum: bene agere, divites fieri in operibus bonis, facile tribuere, communicare. Et *Eccli.* XXXI[8]: *Beatus dives qui inventus est sine macula, et qui post aurum non abiit, nec speravit in pecunia et thesauris.*

Per hoc etiam excluditur quorundam error qui, ut Augustinus dicit in libro *de Haeresibus**, *Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes (quales habet Catholica Ecclesia), et monachos et clericos plurimos. Sed ideo isti haeretici sunt, quoniam, se ab Ecclesia separantes, nullam spem putant eos habere qui utuntur his rebus quibus ipsi carent.*

* *Haeresis* XL.

---

1 alta] sublime Pc. sperare] sapere GN, *om* X; *pro* neque sperare... communicare, etc. W. in incerto *plene* bPc, in incertum *plene* DYZsF, in interitum α. divitiarum] sed in Deo vivo qui praestat nobis omnia abunde ad fruendum *addunt* bPc. 2 bene] doce bene *b*; *pro* bene... communicare, etc. Y, s. (sed?) etc. Z. 5 aurum] annum GN. pecunia et *Ita c*; pecuniae DP*d*, pe. C*b et post* thesauris Y, di. αEGN; *textum truncant post* abiit W, *post* speravit Z.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quomodo per divinam legem ordinatur homo circa usum venereorum, consequenter vult ostendere quomodo circa ciborum usum ordinetur*.

* Cf. Comment. cap. CXXII, init.

I. Et ponit primo* hanc conclusionem: *Nullus cibi usus secundum se est peccatum.*

* Cf. num. IV.

Probatur primo sic. Finis debitus sumptionis ciborum est conservatio corporis per nutrimentum. Ergo quicumque cibus hoc facere potest, absque peccato potest sumi. Ergo nullius cibi sumptio est secundum se peccatum.

Probatur prima consequentia. Quia fit unumquodque secundum rationem quando ordinatur secundum quod congruit debito fini. Quod autem fit secundum rationem, fit absque peccato.

Consequentia vero secunda relinquitur pro manifesta. Quia, cum nomine *cibi* intelligatur quicquid in corporis nutrimentum transire potest, omnis cibus, inquantum huiusmodi, potest corpus nutriendo conservare. Et ideo, si quicumque cibus hoc facere potest, absque peccato sumi potest, optime sequitur quod omnis cibus absque peccato potest sumi. Et sic sequitur quod nullius cibi sumptio sit secundum se peccatum.

II. *Secundo.* Nullus cibus secundum suam naturam malus est, quia omnis res secundum suam naturam est bona, ut superius est ostensum: licet possit esse alicui malus, inquantum saluti corporis ipsius contrariatur. Ergo nullius cibi sumptio, inquantum est talis res, est secundum se peccatum: licet esse possit si aliquis, praeter rationem, ipso contra suam salutem utatur. – Probatur consequentia. Quia nullius rei usus secundum se malus est, nisi res ipsa secundum se mala sit.

Tertio. Uti rebus ad hoc ad quod sunt, non est secundum se malum. Sed omnia sunt propter hominem. Ergo uti rebus vel ad esum, vel ad quicquid aliud homini sunt utilia, non est secundum se peccatum.

III. *Quarto.* Cibi immediate ad corpus pertinent, non ad animam. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia defectus peccati ab anima derivatur ad corpus, non autem e converso: peccatum enim dicimus secundum quod deordinatur voluntas.

2. Circa probationem consequentiae occurrit dubium. Videtur enim peccatum originale a carne derivari ad animam: cum ipsa anima ex unione ad carnem peccati originalis maculam contrahat. Ergo non videtur universaliter verum quod ab anima derivetur defectus peccati ad corpus, non autem e converso.

Respondetur quod dupliciter possumus intelligere peccatum originale derivari a carne ad animam. Uno modo, quia prius inficiat carnem, quae simul cum anima constituit humanam naturam tanquam pars. Et hoc modo falsum est: quia, ut declarat Sanctus Thomas in plerisque locis, singulariter autem in QQ. *de Malo*, q. IV, a. 3, peccatum originale est subiective tantum in anima rationali inquantum est pars naturae humanae. – Nec valet quod dicitur ipsam ex unione ad carnem peccati originalis maculam contrahere. Quia hoc non dicitur quasi ipsa caro prius infecta animam inficiat: sed quia anima non contrahit illam maculam nisi inquantum est actu pars humanae naturae; non fit autem actu pars humanae naturae nisi per unionem ad carnem.

Alio modo, quia prius est in carnali semine, ex quo homo generatur, quam in anima sit. Et sic verum est quod est in semine tanquam in causa instrumentali: non autem verum est quod sit in ipso tanquam in causa principali, vel tanquam in subiecto. Probatio autem Sancti Thomae intelligitur quod defectus peccati derivatur ab anima ad corpus tanquam a causa principali et a subiecto peccati, non autem e converso a corpore ad animam. Et sic obiectio nulla est.

IV. Secunda conclusio* est: *Ciborum sumptio potest esse peccatum inquantum repugnat rectitudini voluntatis.* Declarat autem hoc multipliciter fieri: scilicet aut propter repugnantiam ad proprium finem ciborum, sicut cum quis propter delectationem utitur cibis saluti corporis contrariis; aut propter repugnantiam ad conditionem eius qui utitur cibis, vel eorum cum quibus conversatur; aut propter repugnantiam ad legem ex aliqua causa speciali aliquos cibos prohibentem; vel ad regulam prohibentem aliquibus cibis uti ad concupiscentiam refraenandam (intellige, ubi hoc esset per regulam ad peccatum obligantem prohibitum).

* Cf. num. I, init.

Confirmatur conclusio auctoritate Domini *Matth.* XV; et Apostoli I *Cor.* X, et I *Tim.* IV.

Per hoc autem excluditur quorundam error qui aliquorum ciborum usum secundum se dicunt esse illicitum, de quibus Apostolus loquitur ibidem.

V. Ex praedictis infert Sanctus Thomas quod *nec etiam divitiarum possessio secundum se est illicita, si ordo rationis servetur.*

Probatur. Quia ea quae exterius possidentur, necessaria sunt ad ciborum sumptionem, ad educationem prolis, ad familiae sustentationem, et alias corporis necessitates. Ista autem non sunt illicita, nisi secundum quod exeunt ab ordine rationis.

Confirmatur. Quia Apostolus, I *Tim.* ult., divites non condemnat, sed eis certam regulam divitiis utendi tradit.

Excluditur per hoc error quorundam qui, ut Augustinus in libro *de Haeresibus* refert, *Apostolicos se arrogantissime vocaverunt, eo quod in suam communionem non acciperent utentes coniugibus, et res proprias possidentes. Qui ideo sunt haeretici, quoniam, se ab Ecclesiae separantes, putant nullam spem habere eos qui iis rebus utuntur quibus ipsi carent.*

VI. Circa rerum possessionem et divitiarum, considerandum, ex doctrina Sancti Thomae II[a] II[ae], q. LXVI, a. 2, quod in hoc duo possumus considerare: scilicet procurationis et dispensationis potestatem; et ipsarum possessionum ac divitiarum usum. Quantum ad primum: *Licitum est homini quod propria possideat.* Quia hoc modo et sollicitius et ordinatius res procurantur, et status hominum est magis pacificus. – Quantum vero ad secundum: *Non licet habere divitias quasi proprias, sed haberi debent tanquam communes: ut scilicet de facili homo eas communicet in necessitates aliorum.* – Utrumque istorum tangit Sanctus Thomas hoc loco. Primum, cum ait quod *nec divitiarum possessio secundum se est illicita:* hoc enim pertinet ad pro-

curationis et dispensationis potestatem. – Secundum vero cum ait, *si ordo rationis servetur:* hoc enim non solum ad rerum possessionem, quae iusta esse debet, refertur, sed etiam ad usum pertinet. Unde in eius explanatione ponit, *et quod eis debito modo utatur ad suam et aliorum utilitatem.*

2. Si autem instetur, quia secundum ius naturale omnia sunt communia; et per consequens contra ius naturale est possessionum aut divitiarum proprietas: – respondetur, ex doctrina Sancti Thomae ibidem, et I[a] II[a], q. XCIV, a. 5, ad 3, quod non dicitur communis omnium possessio esse de iure naturali quia ad hoc natura inclinet: sed *quia natura distinctionem possessionum non induxit. Sicut possumus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit.* Et ideo possessionum proprietas non est contra ius naturale, sicut nec hominem esse vestitum: sed est aliquid per humanam inventionem iuri naturali superadditum.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM OCTAVUM

QUOMODO SECUNDUM LEGEM DEI HOMO ORDINATUR AD PROXIMUM.

* A cap. CXXI.

Ex his ergo quae dicta sunt*, manifestum est quod secundum legem divinam homo inducitur ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Inter omnia autem quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt etiam alii homines. *Homo enim naturaliter est animal sociale**: indiget enim multis quae per unum solum parari non possunt. Oportet igitur quod ex lege divina instituatur homo ut secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines.

* I *Ethic.*, VII, 6; s. Th. l. 9.

Adhuc. Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat*. Iuvatur autem unus homo in hoc ex alio tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem: iuvant enim se homines mutuo in cognitione veritatis; et unus alium provocat ad bonum, et retrahit a malo. Unde *Prov.* XXVII[17] dicitur: *Ferrum ferro acuitur, et homo exacuit faciem amici sui.* Et *Eccle.* IV[9-12] dicitur: *Melius est duos esse quam unum: habent enim emolumentum societatis; si unus ceciderit, ab altero fulcietur. Vae soli: qui cum ceciderit, non habet sublevantem. Et si dormierint duo, fovebunt se mutuo: unus quomodo calefiet? Et si quis praevaluerit contra unum, duo resistunt ei.* Oportuit igitur lege divina ordinari societatem hominum ad invicem.

* Cap. CXV.

Amplius. Lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos*. Ad divinam autem providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere: ut scilicet suum locum et gradum teneat unumquodque. Lex igitur divina sic homines ad invicem ordinat ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines pacem habere ad invicem: *pax enim hominum nihil alind est quam ordinata concordia,* ut Augustinus dicit*.

* Cap. CXIV sq.

* *De Civ. Dei*, lib. XIX, cap. XIII.

Item. Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se invicem impedirent in consecutione finis communis; sicut patet in exercitu, qui concorditer ordinatur ad victoriam, quae est finis ducis. Unusquisque autem homo per legem divinam ordinatur ad Deum*. Oportuit igitur per legem divinam inter homines, ne se invicem impedirent, *ordinatam concordiam* esse, quod est *pax**.

* Cap. CXV.

* Vid. supra, *Amplius.*

Hinc est quod in Psalmo* dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem.* Et Dominus dicit, *Ioan.* XVI[33]: *Haec locutus sum vobis ut in me pacem habeatis.*

* Ps. CXLVII, 3.

Tunc autem ordinata concordia inter homines servatur, *quando unicuique quod suum est redditur:* quod est *iustitiae**. Et ideo dicitur *Isaiae* XXXII[17]: *Opus iustitiae pax.* Oportuit igitur per legem divinam iustitiae praecepta dari, ut unusquisque alteri redderet quod suum est, et abstineret a nocumentis alteri inferendis.

* Dig. I, I, *de Iustitia et Iure,* 10; Inst. I, I, eodem tit.

Inter homines autem maxime aliquis est parentibus debitor. Et ideo inter praecepta legis quae nos ad proximum ordinant, *Exod.* XX[12-17], primo ponitur, *Honora patrem tuum et matrem tuam:* in quo intelligitur praecipi ut tam parentibus quam etiam aliis unusquisque reddat quod debet, secundum illud *Rom.* XIII[7]: *Reddite omnibus debita.* – Deinde ponuntur praecepta quibus praecipitur abstinendum esse a nocumentis proximo inferendis. Ut neque factis eum offendamus in persona propria, quia dictum est, *Non occides;* neque in persona coniuncta, quia scriptum est, *Non moechaberis;* neque etiam exterioribus rebus, quia scriptum est, *Non furtum facies.* Prohibemur etiam ne contra iustitiam proximum verbo offendamus: quia scriptum est, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Et quia Deus etiam cordium iudex est, prohibemur ne corde proximum offendamus, *concupiscendo scilicet uxorem, aut aliquam rem eius.*

Ad huiusmodi autem iustitiam observandam, quae lege divina statuitur, dupliciter homo inclinatur: uno modo, ab interiori; alio modo, ab exteriori. Ab interiori quidem, dum homo voluntarius est ad observandum ea quae praecipit

---

6 etiam *om* Z, *ante* sunt GN. 7 enim *Ita* Y; autem *ceteri.* est *om* BX; *post* animal Y, *post* sociale FGHP*c*. 13 ex alio] ab alio N, et alio P. 15 affectionem] effectionem EGP. 19 dicitur *om* P*c*. 21 societatis] suae *addunt* P*c*. 22 qui] quia DsG*b*P*c*. sublevantem] se *addunt* DFH*b*P*c*. 23 fovebunt se] fovebuntur D*b*P*c*; *pro* fovebunt... ei, etc. Z. 24 quis] quispiam sG*b*P*c*; *pro* Et si... ei, etc. W. 25 duo *Ita* YsG*b*P*c*; quo *ceteri.*

5 quod] quae P. 9 autem] enim GN*b*. 12 XXXII *Ita* P*c*; XXX *ceteri.* 15 alteri] ei P*d*. 16 maxime *post* aliquis GN. 18 Exodi XX primo *Ita* E, exoro primo N, Exodi XXI primo Z, Exodi XX P*c*, Exodi XXI *ceteri.* 31 loqueris] loquaris BF*b*.

lex divina. Quod quidem fit per amorem hominis ad Deum et proximum: qui enim diligit aliquem, sponte et delectabiliter ei reddit quod debet, et etiam liberaliter superaddit. Unde tota legis impletio ex dilectione dependet: secundum illud Apostoli *Rom.* XIII[10]: *Plenitudo legis est dilectio.* Et Dominus dicit, *Matth.* XXII[40], quod *in duobus praeceptis,* scilicet in dilectione Dei et proximi, *universa lex pendet.* – Sed quia aliqui interius non sunt sic dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet, ab exteriori trahendi sunt ad iustitiam legis implendam. Quod quidem fit dum timore poenarum, non liberaliter, sed serviliter legem implent. Unde dicitur *Isaiae* XXVI[9]: *Cum feceris iudicia tua in terra,* scilicet puniendo malos, *iustitiam discent omnes habitatores orbis.*

Primi igitur *sibi ipsi sunt lex* *, habentes caritatem, quae eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit. Lex igitur exterior non fuit necessarium quod propter eos poneretur: sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur ad bonum. Unde dicitur I *Tim.* I[9]: *Iusto lex non est posita, sed iniustis.* Quod non est sic intelligendum quasi iusti non teneantur ad legem implendam, ut quidam male intellexerunt: sed quia isti inclinantur ex seipsis ad iustitiam faciendam, etiam sine lege.

* *Rom.* II, 14.

---

4 etiam] ei *addunt* GN.
4 Primi] Alii vero sic sunt dispositi ut ex seipsis sponte faciant quod lex iubet. Secundi P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas hominem per divinam legem circa corporalia ordinari, vult id quod suum erat principale intentum prosequi, scilicet ostendere quibus praeceptis homo ad proximum ordinetur *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit hominem per quaedam praecepta ordinari ad proximum; secundo, ostendit quod ea quae praecipiuntur, sunt etiam secundum naturam recta, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. CXXI, init.

Circa primum tria facit: primo, ostendit ex praecedentibus *hominem ordinari per divinam legem ad habendum pacem et concordiam cum proximo;* secundo, quibus praeceptis ad hoc ordinetur *; tertio **, quomodo multipliciter ad praeceptorum observantiam inclinetur.

* Num. II.
** Num. III.

I. *Primum probat primo sic.* Secundum praedicta, ordinatur homo per divinam legem ut ordinem rationis servet in omnibus quae in eius usum venire possunt. Ergo oportet ut ex divina lege instituatur ut homo secundum ordinem rationis se habeat ad alios homines. – Probatur consequentia. Quia inter omnia quae in usum hominis veniunt, praecipua sunt alii homines: *cum homo animal sociale sit.*

Secundo. Finis divinae legis est ut homo Deo adhaereat. Sed in hoc iuvatur unus homo ex alio, tam quantum ad cognitionem, quam etiam quantum ad affectionem. Ergo etc. – Minor probatur. Quia iuvant se homines mutuo in cognitione veritatis, et unus alium provocat ad bonum: ut ostenditur *Prov.* XXVII, et *Eccle.* IV.

Tertio. Ad divinam providentiam pertinet singula quae ei subsunt, sub debito ordine continere: ut scilicet suum ordinem et gradum teneat unumquodque. Ergo et divina lex sic homines ordinare debet ut unusquisque suum ordinem teneat. Quod est homines habere pacem inter se, secundum Augustinum. – Probatur consequentia. Quia lex divina est quaedam ratio divinae providentiae ad homines gubernandos.

Quarto. Quandocumque aliqua ordinantur sub aliquo, oportet illa concorditer esse ordinata ad invicem: alias se impedirent in consecutione finis communis, ut patet in exercitu. Sed unusquisque homo per divinam legem ordinatur ad Deum. Ergo etc.

Confirmatur auctoritate Psalmi, et *Ioan.* XVI.

Advertendum quod hominem se habere secundum ordinem rationis ad alios homines, et inter homines esse concordiam ordinatam et pacem, pro eodem accipit Sanctus Thomas. Nam ratio unum hominem ad concordiam cum aliis hominibus ordinat, cum omnium sit unus communis finis: quae enim ad unum finem communem ordinantur, ad illius consecutionem concordes sunt. Et ideo prima ratio de ordine rationis unius hominis ad alios concludit; reliquae vero de hominum societate et concordia.

II. Secundo, ostendit Sanctus Thomas *praeceptorum convenientiam quibus homo ad proximum ordinatur* *. Et arguit sic. Tunc ordinata concordia inter homines servatur, *quando unicuique quod suum est redditur,* quod est iustitiae, ut dicitur *Isaiae* XXXII. Ergo per legem divinam oportuit iustitiae praecepta dari: ut unusquisque redderet unicuique quod suum est, et abstineret a nocumentis ei inferendis. Sed praecepta quae ordinant hominem ad proximum, sunt huiusmodi. Ergo etc.

* Cf. init. Comment.

Probatur minor. Nam in praecepto de honore parentum, posito *Exod.* XX, intelligitur praecipi ut tam parentibus quam aliis unusquisque reddat quod debet, iuxta Apostoli monitionem *Rom.* XIII. – In praeceptis vero, *Non occides, Non moechaberis, Non furtum facies,* praecipitur abstinendum esse a nocumento factis inferendo proximo, aut in persona propria; aut in persona coniuncta; aut in exterioribus rebus. In praecepto autem, *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium,* prohibetur ne verbo contra iustitiam proximus offendatur. – Quia vero Deus etiam cordium iudex est, prohibemur duobus aliis praeceptis ne etiam corde proximum offendamus, *concupiscendo scilicet eius uxorem, aut aliquam aliam eius rem.*

2. Advertendum est, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. C, in multis articulis, quod licet in decalogo non ponantur nisi praecepta superius enumerata, sunt tamen in divina lege multa alia praecepta moralia, ut patet in *Deuteronomio* et *Levitico.* Sed si recte consideretur, omnia ad praecepta decalogi ordinem habent. Nam praecepta de dilectione Dei et proximi se habent ad illa ut principia communia et ex se manifesta ad conclusiones: et ideo in haec referuntur praecepta decalogi ut conclusiones in principia *. Et idem dicendum est de praecepto fidei: *hoc enim quod est credere in Deum, est primum et per se notum habenti fidem* *. Alia vero praecepta moralia quae in Sacra Scriptura enumerantur, ad praecepta decalogi reducuntur *per modum cuiusdam additionis ad ipsa:* ut late declarat Sanctus Thomas loco praeallegato, articulo 11, discurrendo per singula.

* Art. 3.
* Art. 4, ad 1.

III. Tertio loco ostendit Sanctus Thomas quomodo *multipliciter homo ad observantiam praeceptorum inclinatur* *. Et ait quod aliqui ad hoc ab intrinseco inclinantur: dum scilicet voluntarie observant legis praecepta, per amorem ad Deum et proximum. Unde *ex dilectione tota legis impletio dependet:* ut dicitur *Rom.* XIII, et *Matth.* XXII. Intellige: quia qui diligit Deum et proximum, omnia legis praecepta sponte et delectabiliter implet. – Aliqui vero non ab intrinseco, et sponte faciunt quod lex iubet, sed timore poenarum; et non liberaliter, sed serviliter legem implent; quod ostenditur *Isaiae* XXVI.

* Cf. init. Comment.

Ex hoc infert Sanctus Thomas [quod], cum ii qui ab interiori inclinantur ad legis observantiam, *sibi ipsis sint lex,* habentes caritatem, quae eos loco legis inclinat et liberaliter operari facit, non fuit necessarium quod propter eos lex poneretur, sed propter illos qui ex seipsis non inclinantur

ad bonum. Unde I *Tim.* 1, dicitur quod *lex iusto non est posita, sed iniustis:* non quidem quia iusti non teneantur ad legem implendam; sed quia seipsis, etiam sine lege, ad iustitiam faciendam inclinantur.

* Art. 11.

Ad huius evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae loco praeallegato*, quod, cum omnia moralia praecepta sint de lege naturae, praecepta decalogi a primis praeceptis, quae sunt de dilectione Dei et proximi, tanquam conclusiones immediatae dependent: et ideo talia sunt quod statim in mente cuiuslibet popularis cadere possunt. Alia vero moralia praecepta non sunt adeo cuilibet manifesta, sed per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi consentire: et ista continentur in praeceptis decalogi sicut conclusiones in principiis. Ex quo patet quod omnia praecepta moralia aliquo modo in praeceptis dilectionis continentur. Et ideo bene dictum est quod iusti ex seipsis, etiam sine lege cogente, ad observandam iustitiam inclinantur. Ex eo enim quod caritatem habent, qua Deum et proximum diligunt, in qua omnia praecepta virtualiter continentur, ex caritate ad omnia implenda praecepta inclinantur, etiam nulla alia existente lege.

Cetera quae ad decalogi praecepta spectant, late determinat Sanctus Thomas loco praeallegato; et IIª IIªᵉ, q. cxxii; et III *Sent.*, d. xxxvii.

CAPITULUM CENTESIMUM VIGESIMUM NONUM

Fragm. ex A, 80 r b 8.

QUOD IN ACTIBUS HUMANIS SUNT ALIQUA RECTA SECUNDUM NATURAM, ET NON SOLUM QUASI LEGE POSITA.

Ex praemissis autem apparet quod ea quae divina lege praecipiuntur, rectitudinem habent non solum quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam.

* Cap. cxxi.

Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione*. Hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur. Sunt igitur ea quae lege divina praecipiuntur, secundum se naturaliter recta.

† Autog. 80 r b 8.

Praeterea. † Homines ex divina providentia sortiuntur naturale iudicatorium rationis ut principium propriarum operationum. Naturalia autem principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter. Sunt igitur aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae, et non solum quasi lege positae.

Praeterea. Quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas, quae illi naturae conveniant: propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur. Constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet igitur esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.

* III *de Anima*, ix, 6; s. Th. l. 14.
* I *Ethic.*, vii, 6; s. Th. l. 9.

Adhuc. Cuicumque est aliquid naturale, oportet esse naturale id sine quo illud haberi non potest: *natura enim non deficit in necessariis**. Est autem homini naturale quod sit *animal sociale**: quod ex hoc ostenditur, quia unus homo solus non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. Ea igitur sine quibus societas humana conservari non potest, sunt homini naturaliter convenientia. Huiusmodi autem sunt, unicuique quod suum est conservare, et ab iniuriis abstinere. Sunt igitur aliqua in humanis actibus naturaliter recta.

* Cap. cxxi, cxxvii.

Amplius. Supra* ostensum est quod homo naturaliter hoc habet, quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Est autem aliqua mensura determinata secundum quam usus praedictarum rerum humanae vitae est conveniens, quae quidem mensura si praetermittatur, fit homini nocivum: sicut apparet in sumptione inordinata ciborum. Sunt igitur aliqui actus humani naturaliter convenientes, et aliqui naturaliter inconvenientes.

Item. Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores vires animae propter rationem: sicut et in aliis rebus materia est propter formam, et instrumenta propter principalem agentem. Ex eo autem quod est ad aliud ordinatum, debet ei auxilium provenire, non autem aliquod impedimentum. Est igitur naturaliter rectum quod sic procuretur ab homine corpus, et inferiores vires animae, quod ex hoc actus rationis et bonum ipsius minime impediatur, magis autem iuvetur: si autem secus acciderit, erit naturaliter peccatum. Vinolentiae igitur et comessationes; et inordinatus venereorum usus, per quem actus rationis impeditur; et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt, sunt naturaliter mala.

Praeterea. Unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem: quae

---

10 recta] pc̄ca (*idest* peccata) E, praedicta G, praecepta sG, posita *b*. 11 Praeterea... Praeterea. *Contra morem eaedem se excipiunt formulae, casu credimus: nam usque ad primum* Praeterea *incl. textus huius cap. est ex fasciculo « parvo ». Per lin.* 11 Homines ex divina *reincipit* A. 23 esse aliquas operationes A *solus*; operationes aliquas αG, esse operationes aliquas NX*b*, operationes aliquas esse D, operationes esse aliquas EP*c*, operationes aliquas (... homini) esse YZ. 25 oportet] etiam *addunt* P*d*. 27 non deficit *om* G, *post* in necessariis NsG*b*. 28 ex hoc *post* ostenditur GN. 29 quia CFYZ; quod.

5 homo A *solus*; omnis homo. 12 humani A *solus*; homini. 13 et... inconvenientes EN; *om*. 15 vires A *solus*; virtutes. 19 debet EGN; dicitur. 22 et inferiores EsY*b*P*d*; quod inferiores. quod ex hoc] quia ex hoc pY. et per hoc Z. ex hoc et *cd*, ut ex hoc et P; *cf. var. praeced.* 24 iuvetur] iuvatur GN. acciderit EYZ; accideret. 25 erit] esset GNY*b*. Vinolentiae] Violentiae CN*cd*. 27 subdi] subditur GNYZ. 31 quibus] cum quibus GNY*b*.

autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia. Ostensum est autem supra* quod homo naturaliter ordinatur in Deum sicut in finem. Ea igitur quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: quaecumque autem e contrario se habent, sunt naturaliter homini mala.

* Cap. xvii, xxv.

Patet igitur quod bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem.

Hinc est quod in Psalmo* dicitur, quod *iudicia Domini sunt vera, iustificata in semetipsis.*

* Ps. xviii, 10.

Per haec autem excluditur positio dicentium quod iusta et recta sunt solum lege posita.

---

2 autem] enim YP*c*, *om* CGZ. 6 autem A *solus*; vero YP*d*.
5 sunt *post* vera GN. 6 Per haec A *solus*; Per hoc. dicentium] dicentia A *casu*. 7 solum lege A *solus*: secundum legem.

Commentaria Ferrariensis

Quia posset aliquis existimare, immo aliqui tenuerunt, ea quae lege divina praecipiuntur, esse solum hac ratione recta quia sunt lege posita, vult Sanctus Thomas ostendere quod *huiusmodi non solum rectitudinem habent quia sunt lege posita, quia per legem statuta et ordinata sunt, sed etiam secundum naturam.*

I. *Et arguit primo sic.* Ex praeceptis legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo; et omnia alia quae sunt in homine, sub ratione. Ergo ea quae lege divina praecipiuntur, sunt secundum se naturaliter recta. – Probatur consequentia. Quia naturalis ordo requirit ut inferiora superioribus subdantur.

Secundo. Homines ex divina providentia naturale iudicatorium rationis sortiuntur ut principium propriarum operationum. Ergo sunt aliquae operationes naturaliter homini convenientes, quae sunt secundum se rectae. – Probatur consequentia. Quia naturalia principia ad ea ordinantur quae sunt naturaliter.

Tertio. Hominum est natura determinata. Ergo oportet esse aliquas operationes secundum se homini convenientes. – Probatur consequentia. Quia quorumcumque est natura determinata, oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant: cum operatio uniuscuiusque ipsius naturam sequatur.

Advertendum quod ratio haec supponit tanquam manifestum ea quae alicui naturae ex se conveniunt, esse ex seipsis bona et recta: quia natura non inclinat ad malum, sed potius ad bonum. Quod significatur cum dicitur illud esse *naturae conveniens.* Et ideo, cum per rationem hanc conclusum sit hominem habere aliquas operationes secundum se illi convenientes, satis manifestum relinquitur aliquas hominis operationes secundum suam naturam bonas esse.

II. *Quarto.* Est homini naturale quod sit *animal sociale.* Ergo et naturale est quod unicuique conservet quod suum est, et quod ab iniuriis abstineat. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia unus homo non sufficit ad omnia quae sunt humanae vitae necessaria. – Consequentia vero probatur. Quia cuicumque aliquid est naturale, etiam id sine quo conservari non potest, est naturale: *cum natura non deficiat in necessariis.* Humana autem societas conservari non potest nisi unicuique conservetur quod suum est, et ab iniuriis abstineatur.

Quinto. Omnis homo naturaliter habet quod utatur rebus inferioribus ad suae vitae necessitatem. Sed in usu rerum est aliqua determinata mensura humanae vitae conveniens, quae si praetermittatur, fit homini nocumentum: sicut in inordinata ciborum sumptione apparet. Ergo sunt aliqui actus homini naturaliter convenientes.

Advertendum quod ista ratio fundatur super hoc manifesto principio: *Id in homine naturaliter est rectum, quod determinatam mensuram a natura institutam non excedit.* Quia tale est secundum rationem: omne autem quod est secundum rationem, est rectum.

III. *Sexto.* Secundum naturalem ordinem corpus hominis est propter animam, et inferiores animae vires propter rationem. Declaratur similitudine materiae, et instrumenti. Ergo est naturaliter rectum ut sic procurentur ab homine corpus et inferiores animae vires, quod ex hoc actus rationis et bonum ipsius minime impediantur. Si autem secus accideret, erit naturaliter peccatum. – Consequentia probatur. Quia ex eo quod ad aliud ordinatur, dicitur* rei auxilium provenire, non autem impedimentum.

* Vid. text. et var.

Ex hac ratione infert Sanctus Thomas vinolentias, comessationes, ac inordinatos venereorum usus, per quae actus rationis impeditur; et subdi passionibus, quae liberum iudicium rationis esse non sinunt: esse naturaliter mala.

Ista ratio habet pro fundamento quod illud est naturaliter rectum quod secundum naturae ordinem et institutionem fit: e contrario autem naturaliter malum est id quo naturae ordo pervertitur aut impeditur.

Septimo. Homo ordinatur naturaliter in Deum sicut in finem. Ergo ea quibus homo inducitur in cognitionem et amorem Dei, sunt naturaliter recta: naturaliter autem mala quae e contrario se habent. – Probatur consequentia. Quia unicuique naturaliter conveniunt ea quibus tendit in suum finem naturalem: quae autem e contrario se habent, sunt ei naturaliter inconvenientia.

IV. Ex praedictis infert Sanctus Thomas quod *bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem.* Quod auctoritate Psalmi confirmatur.

Per hoc autem excluditur error dicentium iusta et recta esse solum secundum legem* posita.

* Vid. text. et var.

Advertendum quod Sanctus Thomas in nonnullis praedictarum rationum hoc solum conclusit, quod sint in humanis actibus aliqua secundum naturam recta: quia hoc sufficiebat sibi ad excludendum positionem illorum qui ponebant ea quae lege divina praecipiuntur, non esse recta nisi quia sunt lege posita, eo quod dicebant non esse aliquid rectum et iustum nisi secundum quod est lege positum et institutum. Per hoc enim quod ostenditur aliqua esse recta secundum naturam, constat fundamentum positionis eorum destructum esse.

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM

Fragm. ex A, 83 v a 40.

DE CONSILIIS QUAE DANTUR IN LEGE DIVINA.

Quia vero optimum hominis est ut mente Deo adhaereat et rebus divinis; impossibile autem est quod homo intense circa diversa occupetur: ad hoc quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae retrahantur, quantum possibile est terrenam vitam agenti. Hoc autem non est ita necessarium homini ad iustitiam ut sine eo iustitia esse non possit: non enim virtus et iustitia tollitur si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur. Et ideo huiusmodi divinae legis admonitiones dicuntur *consilia,* non *praecepta,* inquantum *suadetur* homini ut, propter meliora, minus bona praetermittat.

† Autog. 83 v a 40.

† Occupatur autem humana sollicitudo, secundum communem modum humanae vitae, circa tria: primo quidem, circa propriam personam, quid agat, aut ubi conversetur; secundo autem, circa personas sibi coniunctas, praecipue uxorem et filios; tertio, circa res exteriores procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Ad amputandam igitur sollicitudinem circa res exteriores, datur in lege divina consilium *paupertatis:* ut scilicet res huius mundi abiiciat, quibus animus eius sollicitudine aliqua implicari posset. Hinc est quod Dominus dicit, *Matth.* XIX 21: *Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes et da pauperibus, et veni, sequere me.* – Ad amputandam autem sollicitudinem uxoris et filiorum, datur homini consilium *de virginitate vel continentia.* Hinc est quod dicitur I *Cor.* VII 25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Et huius consilii rationem assignans, subdit*: *Qui sine uxore est, sollicitus est quae sunt Domini, quomodo placeat Deo: qui autem cum uxore est, sollicitus est quae sunt mundi, quomodo placeat uxori, et divisus est.* – Ad amputandam autem sollicitudinem hominis etiam circa seipsum, datur consilium *obedientiae,* per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit. Propter quod dicitur *Heb.* ult.*: *Obedite praepositis vestris et subiacete eis: ipsi enim pervigilant, quasi rationem reddituri pro animabus vestris.*

* Vers. 32 sq.

* Vers. 17.

Quia vero summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet; ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere: convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur; non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc quod Deo vacetur. Et hoc expresse ostendunt verba Domini paupertatem suadentis, cum dicit*, *Si vis perfectus esse, vade et vende omnia quae habes et da pauperibus, et sequere me,* quasi in sua sequela perfectionem vitae constituens.

* Vide supra.

Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicuius rei afficitur, consequens est quod alia postponat. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia quae ipsum possunt retardare quominus feratur in Deum, abiiciat: non solum rerum curam, et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius. Et hoc significant verba Scripturae. Dicitur enim *Cant.* VIII 7: *Si dederit homo omnem substantiam domus suae ad mercandam dilectionem, quasi nihil computabit eam.* Et *Matth.* XIII 45: *Simile est regnum caelorum homini negotiatori quaerenti bonas margaritas: inventa autem una pretiosa margarita, abiit et vendidit omnia quae habuit, et comparavit eam.* Et *Philipp.* III 7,8: *Quae mihi aliquando fuerunt lucra, arbitratus sum ut stercora, ut Christum lucrifacerem.*

Quia igitur praedicta tria dispositiones ad perfectionem sunt, et perfectionis effectus et signa, convenienter qui praedicta tria Deo vovent, *in statu perfectionis* esse dicuntur.

Perfectio autem ad quam praedicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit. Unde et praedictorum professores *religiosi* dicuntur, quasi se Deo et sua in modum cuiusdam sacrificii dicantes: et quantum ad res, per paupertatem; et quantum ad corpus, per continentiam; et quantum ad voluntatem, per obedientiam. Religio enim in cultu divino consistit, ut supra* dictum est.

* Cap. CXIX.

---

3 intense *post* diversa GN*b*. 7 retrahantur quantum possibile est *Ita* ENXb, possibile est quantum retrahantur G, quantum possibile est retrahantur *ceteri.* 8 agenti] agentes GYZP*d*, agendo W; *cf. var. praeced.* 14 non] et non Pc. 16 Occupatur *Reincipit* A *durans usque ad finem cap. 139.* 17 circa A *solus*; erga. 24 datur] homini *addunt* Pc. 26 eius *om* GN. 28 vende A *solus*, et vende; *cf.* b 10. 41 superiori *hic* EGNX*b*; *post* committit.

12 perfectionem vitae A *solus;* vitam G, perfectionis vitam EN *et inverso ordine ceteri.* 18 et desiderio EGNX*b*Pc; *om.* 33 ad perfectionem D; ad perfectiones. 34 perfectionis A *solus*; *om.* 39 praedictorum *post* professores GN. 41 dicantes] dedicantes Pc. 44 enim] igitur P*d*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quid de necessitate praecepti divina lex intendat, vult de eius intentione quantum ad consilia determinare * [Cf. Comment. cap. cxv, init.]. Circa hoc autem duo facit: primo, convenientiam quorundam consiliorum, ad quae omnia alia consilia reduci videntur, ostendit; secundo, contra impugnantes observantiam horum consiliorum disputat, capitibus sequentibus.

Circa primum tria facit: primo, adducit ipsa legis consilia et eorum convenientiam; secundo, ostendit quomodo ea quae consuluntur, ad perfectionem se habeant * [Num. II.]; tertio, quaedam corollaria infert * [Num. III.].

I. Quantum ad primum, ponitur haec conclusio: *Convenienter in lege divina datur consilium de paupertate, Matth.* XIX; *de castitate,* I *Cor.* VII; *et de obedientia, ad Hebr.* ult.

Probatur sic. Convenienter dantur in divina lege consilia quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur terrenam vitam agentes * [Vid. text. et var.]. Ergo convenienter dantur praedicta consilia.

Probatur antecedens. Convenienter dantur homini ea consilia quibus liberius Deo vacet: cum optimum eius sit Deo adhaerere et rebus divinis. Ergo et ea convenienter dantur quibus ab occupationibus praesentis vitae retrahantur: cum impossibile sit ut homo circa diversa intense operetur.

Consequentia vero probatur. Quia occupantur homines, secundum communem modum humanae vitae, circa propriam personam, quid agant aut ubi conversentur; circa personas sibi coniunctas, praecipue circa uxores et filios; circa exteriores res procurandas, quibus homo indiget ad sustentationem vitae. Huiusmodi autem occupationes per tria praedicta amputantur: primum quidem per obedientiam, per quam homo dispositionem suorum actuum superiori committit; secundum per virginitatem vel continentiam, per quam homo, secundum Apostolum, *sollicitus est quae Domini sunt;* tertium vero per paupertatem, per quam homo res humanas abiicit, quibus animus sollicitudine aliqua implicari solet.

Notat autem Sanctus Thomas quod haec dicuntur *consilia* et *admonitiones,* inquantum *suadetur* homini ut, propter meliora, minus bona praetermittat. Non autem dicuntur *praecepta:* quia non ita necessaria est homini ad iustitiam illorum observatio ut sine hoc iustitia esse non possit.

II. Secundo, ostendit quomodo praedicta ad perfectionem se habeant * [Cf. init. Comment.]. Et ponit duplicem modum. Primus est, quod ad perfectionis statum pertinent, non tanquam perfectiones, sed tanquam dispositiones ad perfectionem. – Probatur. Quia summa perfectio humanae vitae in hoc consistit quod mens hominis Deo vacet. Ad hoc autem praedicta tria maxime videntur disponere. Quod ostenditur dum Dominus, paupertatem suadens, ait: *Si vis perfectus esse.*

Adverte quod Dominus, in illa auctoritate, dum ait, *Si vis perfectus esse, vade et vende* etc., dat intelligere paupertatem non esse ipsam perfectionem, sed quandam ad ipsam dispositionem. Dum vero ait, *Veni et sequere me,* dat intelligere perfectionem in sequela ipsius, quae scilicet est per amorem caritatis, consistere.

2. Secundus modus est, quod possunt ad perfectionem pertinere tanquam effectus et signa. Declaratur. Quia cum mens vehementer amore alicuius afficitur, consequens est quod alia postponat. Et sic, cum mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in quo perfectio consistit, sequitur ut omnia quae ipsum retardare possunt quo minus feratur in Deum, abiiciat. – Confirmatur hoc auctoritate *Cantic.* VIII, *Matth.* XIII, et *Philip.* III.

III. Tertio, infert Sanctus Thomas duo corollaria * [Cf. init. Comment.]. Unum est, quod qui praedicta tria Deo vovent, convenienter *in statu perfectionis* esse dicuntur. – Probatur. Quia ista tria dispositiones ad perfectionem sunt, et effectus, et signa.

Secundum est, quod praedictorum professores *religiosi* dicuntur convenienter, quasi se Deo et sua in modum cuiusdam sacrificii dedicantes. – Probatur. Perfectio, ad quam praedicta disponunt, in vacatione mentis circa Deum consistit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia religio in divino consistit cultu.

IV. Circa id quod dicitur * [Num. II.], *ista non esse perfectiones, sed dispositiones ad perfectionem,* considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae II^a II^{ae}, q. CLXXXIV * [Art. 1, ad 2.], quod perfectio rei potest dupliciter accipi: uno modo, simpliciter et primo; alio modo, secundum quid et secundario. Perfectio simpliciter et primo consistit in complemento substantiae et naturae rei: sicut animal perfectum dicitur cui nihil deficit de iis quae ad naturam spectant animalis. Perfectio autem secundum quid et secundario in iis quae substantiae adiacent, puta in colore aut aliquo huiusmodi, consistit. Quia ergo vita Christiana specialiter in caritate consistit, ideo perfectio Christianae vitae simpliciter et primo secundum quoddam caritatis complementum attenditur. Perfectio autem secundum quid et secundario attenditur etiam secundum alias virtutes. Tria igitur praedicta dicuntur non esse perfectiones, non quia non sint aliquod bonum Christianae vitae: sed quia non primo et simpliciter in ipsis Christianae vitae perfectio, secundum quam simpliciter dicitur homo perfectus in vita Christiana, consistit; sed secundum quid tantum et secundario, inquantum per ipsa disponitur homo ad eam quae est simpliciter Christianae vitae perfectio, scilicet ad hoc ut mens totaliter feratur in Deum per affectum.

V. Circa primum corollarium * [Num. III.], advertendum est, ex doctrina Sancti Thomae loco praeallegato * [Art. 4.], quod *in statu perfectionis proprie dicitur aliquis esse, non ex hoc quod habet actum dilectionis perfectae, sed ex hoc quod obligat se cum quadam solemnitate ad ea quae sunt perfectionis.* Quia ergo voventes, praesertim solemni voto, obedientiam, continentiam et paupertatem, se obligant cum quadam solemnitate ad ea quae sunt perfectionis, tanquam videlicet ad perfectionem disponentia; ideo convenienter illatum est, ex eo quod ista dispositiones sunt ad perfectionem, ea voventes esse in statu perfectionis.

2. Circa secundum corollarium, attendendum, ex doctrina Sancti Thomae in eodem libro, q. CLXXXVI * [Art. 1.], quod *religio est, ut superius etiam est dictum * [II^a II^{ae}, q. LXXXI, art. 1.], per quam quis aliquid ad Dei servitium et cultum exhibet. Ideo per quandam excellentiam, qui se totaliter mancipant divino servitio, quasi holocaustum Deo offerentes, religiosi dicuntur.* Propterea recte infert Sanctus Thomas illos convenienter *religiosos* dici qui praedicta tria profitentur, ex hoc quod illa ad perfectionem disponunt, quae in vacatione mentis circa Deum posita est. Ex hoc enim quod illa profitentur, constat quod se totos Deo offerunt ut totaliter illi adhaereant, in quo religio consistit.

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM PRIMUM

A 83 v b 40.

DE ERRORE IMPUGNANTIUM VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

FUERUNT autem aliqui paupertatis propositum improbantes, contra Evangelicam doctrinam. Quorum primus Vigilantius invenitur*: quem tamen postmodum aliqui sunt secuti, *dicentes se esse legis doctores, non intelligentes neque quae loquuntur neque de quibus affirmant**. Qui ad hoc his et similibus rationibus sunt inducti.

* Hieron., *contra Vigilant.*, n. 14. - Cf. II II^ae, CLXXXVI, 3, ad 6.

* I *Tim.*, I, 7.

Naturalis enim appetitus requirit ut unumquodque animal sibi provideat in necessariis suae vitae: unde animalia quae non quolibet tempore anni necessaria vitae invenire possunt, quodam naturali instinctu, ea quae sunt vitae suae necessaria congregant illo tempore quo inveniri possunt, et ea conservant; sicut patet de apibus et formicis. Homines autem ad suae vitae conservationem multis indigent quae non omni tempore inveniri possunt. Inest igitur naturaliter homini quod congreget et conservet ea quae sunt sibi necessaria. Est igitur contra legem naturalem omnia congregata dispergere per paupertatem.

Adhuc. Naturalem affectum habent omnia ad ea quibus esse suum conservatur, inquantum *omnia esse appetunt**. Sed per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Sicut igitur ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Sicut igitur est contra legem naturae quod aliquis sibi manus iniiciat, ita et quod aliquis necessaria vitae sibi subtrahat per voluntariam paupertatem.

* IX *Ethic.*, VII, 4; IX, 7; s. Th. l. 7, 11.

Amplius. *Homo naturaliter est animal sociale*, ut supra* dictum est. Societas autem inter homines conservari non posset nisi unus alium iuvaret. Est igitur naturale hominibus quod unus alium in necessitatibus iuvet. Ab hoc autem auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiiciunt, per quam plurimum aliis auxilium fertur. Est igitur contra naturalem instinctum, et contra misericordiae et caritatis bonum, quod homo per voluntariam paupertatem omnem substantiam mundi abiiciat.

* Cap. CXXIX, (I *Ethic.*, VII, 6; s. Th. l. 9).

Item. Si habere substantiam huius mundi malum est; bonum est autem proximos liberare a malo, malum autem eos in malum inducere: consequens est quod dare alicui indigenti substantiam huius mundi sit malum, auferre autem habenti sit bonum. Quod inconveniens est. Est igitur bonum habere substantiam huius mundi. Eam igitur per voluntariam paupertatem totaliter abiicere malum est.

Praeterea. Occasiones malorum vitandae sunt. Est autem paupertas occasio mali: quia propter eam ad furta, adulationes et periuria*, et his similia, aliqui inducuntur. Non est igitur paupertas voluntate assumenda, sed magis ne adveniat vitanda.

* Vide infra, *Hae autem.*

Adhuc. Cum virtus consistat in medio, utroque extremo corrumpitur. Est autem virtus liberalitas, quae dat danda et retinet retinenda. Vitium autem est in minus illiberalitas, quae retinet retinenda et non retinenda. Est autem et vitium in plus quod omnia dentur. Quod faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Est ergo hoc vitiosum, et prodigalitati simile.

Hae autem rationes auctoritate Scripturae confirmari videntur. Dicitur enim *Prov.* XXX[8,9]: *Mendicitatem et divitias ne dederis mihi, tribue tantum victui meo necessaria: ne forte, satiatus, illiciar ad negandum, et dicam, Quis est Dominus? et egestate compulsus, furer, et periurem nomen Dei mei.*

---

12 vitae] suae vitae P*c*. 14 congregant] aggregant GN. 29 manus iniiciat A *solus*; manum incidat Y*b*, manum mutilet Z *et margo* N, manum iniiciat *ceteri*. 31 Homo *hic* DEGNX*b*; *post* naturaliter.

4 misericordiae A *solus*; amicitiae. 9 inducere EYZ*b*; ducere GN*b*, adducere D, educere *ceteri*. 10 indigenti *om* GN*b*. 11 sit bonum DE; bonum sit. 18 adulationes] adulteria G *in spat, et b*. et periuria A *solus*; periuria. 20 voluntate A *solus*; voluntarie. 22 Adhuc A *solus*; Amplius. utroque extremo corrumpitur A *solus*; utraque extrema corrumpunt. 23 liberalitas *post* virtus YZ. 24 quae dat E; quaedam quae dat. 26 autem et] igitur EGN, etiam *b*. 27 Quod faciunt... 403 a 31 et ad hoc *lac. in* N. 30 Scripturae] sacrae Scripturae EYP*c*. 32 tribue] praebue *cd*, sed tribue GP.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM ostendit Sanctus Thomas convenientiam consiliorum quae in divina lege traduntur, vult contra eos qui horum consiliorum observationem impugnant, disputare*. Circa hoc autem tria facit: primo, disputat contra impugnantes voluntariam paupertatem; secundo, contra impugnantes perpetuam continentiam, cap. CXXXVI; tertio, contra impugnantes obedientiae votum, cap. CXXXVIII.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum tria facit: primo, rationes impugnantium voluntariam paupertatem adducit; secundo, veritatem determinat, cap. CXXXIII; tertio, obiectionibus respondet, cap. CXXXIV.

Circa primum duo facit: primo, ponit obiectiones contra voluntariam paupertatem absolute; secundo, ponit obiectiones contra particulares modos in paupertate vivendi, capite sequenti.

Quantum ad primum, ait quod Vigilantius, et quidam alii eius sectatores, paupertatis propositum iis rationibus improbarunt.

Primo. Homines ad suae vitae conservationem multis indigent quae non omni tempore inveniri possunt. Ergo inest homini ut ea congreget et conservet: ut patet ex aliis animalibus. Ergo est contra legem naturalem congregata dispergere per paupertatem.

Secundo. Per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Ergo, sicut ex naturali lege unusquisque suam vitam conservare tenetur, ita et exteriorem substantiam. Ergo contra legem naturae est quod aliquis sibi necessaria subtrahat.

Tertio. Est naturale hominibus ut unus alium in necessitatibus iuvet. Sed ab hoc auxilio ferendo se faciunt impotentes qui exteriorem substantiam abiiciunt. Ergo etc.

Quarto. Si habere substantiam huius mundi malum sit, sequitur quod alicui indigenti dare substantiam huius mundi sit malum, et auferre habenti sit bonum. Hoc est inconveniens. Ergo bonum est habere substantiam huius mundi. Ergo etc.

Quinto. Paupertas est occasio mali: scilicet furti, adulationis, periurii, et huiusmodi. Ergo vitanda.

Sexto. Cum virtus in medio consistat, vitium in plus circa exteriora est quod omnia dentur: sicut vitium in minus est quod retineantur retinenda et non retinenda. Sed hoc faciunt qui voluntarie paupertatem assumunt. Ergo etc.

Confirmatur auctoritate *Proverb.* xxx.

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM SECUNDUM

A 84 r a 36.

DE MODIS VIVENDI EORUM QUI VOLUNTARIAM PAUPERTATEM SEQUUNTUR.

Videtur autem haec quaestio magis urgeri si quis specialius exsequatur modos quibus necesse est vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur.

Est enim unus modus vivendi quod possessiones singulorum vendantur, et de pretio omnes communiter vivant. Quod quidem sub Apostolis observatum videtur in Ierusalem: dicitur enim *Act.* IV[34-35]: *Quotquot possessores agrorum aut domorum, vendentes afferebant pretia eorum quae vendebant, et ponebant ante pedes Apostolorum: dividebant autem singulis prout cuique opus erat.*

Hoc autem modo non videtur efficienter provideri humanae vitae. Primo quidem, quia non est facile quod plures habentes magnas possessiones hanc vitam assumant. Et si conferatur inter multos pretium quod ex possessionibus paucorum divitum assumptum est, non sufficiet in multum tempus.

Deinde, quia possibile et facile est huiusmodi pretium, vel fraude dispensatorum, vel furto aut rapina, deperire. Remanebunt igitur illi qui paupertatem talem sectantur, absque sustentatione vitae.

Item. Multa accidentia sunt quibus homines coguntur locum mutare. Non igitur erit facile providere his quos oportet forte per diversa loca dispergi, de pretio sumpto ex possessionibus in commune redacto.

Est autem alius modus vivendi, ut possessiones habeant communes, ex quibus singulis provideatur prout eis opus fuerit: sicut in monasteriis plurimis observatur.

Sed nec hic modus videtur conveniens. Possessiones enim terrenae sollicitudinem afferunt: et propter procurationem fructuum; et propter defensionem earum contra fraudes et violentias; et tanto maiorem, et a pluribus oportet habere sollicitudinem, quanto maiores possessiones esse oportet quae sufficiant ad plurium sustentationem. Deperit igitur in hoc modo finis voluntariae paupertatis: ad minus quantum ad multos, quos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos.

Item. Communis possessio solet esse causa discordiae. Non enim videntur litigare qui nihil habent commune, ut Hispani et Persae, sed qui simul aliquid habent commune: propter quod etiam inter fratres sunt iurgia. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina, ut supra * dictum est. Videtur igitur modus iste vivendi impedire finem voluntariae paupertatis. * Cap. cxvii, cxxviii.

Adhuc autem est tertius modus vivendi, ut de laboribus manuum suarum vivant qui voluntariam paupertatem sectantur. Quem quidem vivendi modum Paulus Apostolus sequebatur, et aliis observandum suo exemplo et institutione dimisit. Dicitur enim II *Thess.*, III[8-10]: *Non gratis panem manducavimus ab aliquo, sed in labore et fatigatione, nocte et die operantes, ne quem vestrum gravaremus: non quasi non habuerimus potestatem, sed ut nosmetipsos formam daremus vobis ad imitandum nos. Nam et cum essemus apud vos, hoc denuntiabamus vobis: quoniam si quis non vult operari, non manducet.*

Sed nec iste modus vivendi videtur esse conveniens. Labor enim manualis necessarius est ad sustentationem vitae secundum quod per ipsum aliquid acquiritur. Vanum autem videtur quod quis, relinquens illud quod necessarium est, ite-

---

1 urgeri] urgere YZP. 8 observatum A *solus*; servatum. 10 vendentes] erant vendentes YP*c*. 12 dividebant autem A *solus*; et dividebant. 13 Hoc autem modo] Hic autem modus P*c*. efficienter] efficaciter DP*c*, sufficienter Y*b*. 18 assumptum *sine* est A *casu*. 22 deperire Z; deperiri. paupertatem *hic* E; *post* talem. 28 sumpto] (*ex* assumpto) A *solus*: assumpto. ex E; de. 30 vivendi A *solus*; *om*. 32 eis A *solus*; cuique. 34 hic] huiusmodi P*c*.

3 maiorem] expedit *addunt* sG*b*. habere] haberi WP. 4 esse *hic* A *solus*; *post* oportet. 13 aliquid *post* habent FH*b*P*c*, *post* commune D. 16 modus *post* iste P*c*, *utroque loco* F; iste *om* G. 30 operari E; laborare.

rum acquirere laboret. Si igitur post voluntariam paupertatem necessarium est iterum acquirere unde aliquis sustentetur per laborem manualem, vanum fuit illa dimittere omnia quae quis habebat ad sustentationem vitae.

Adhuc. Voluntaria paupertas ad hoc consulitur ut per eam aliquis disponatur ad expeditius sequendum Christum, per hoc quod a sollicitudinibus saecularibus liberat. Maiorem autem sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore victum acquirat, quam quod his quae habuit utatur ad sustentationem vitae: et praecipue si habuit possessiones moderatas, aut etiam aliqua mobilia, ex quibus in promptu erat ut sumeret victus necessaria. Non igitur vivere de laboribus manuum videtur esse conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem.

Ad hoc autem accedit quod etiam Dominus, sollicitudinem terrenorum a discipulis removens sub similitudine volucrum et liliorum agri, videtur eis laborem interdicere manualem. Dicit enim *: *Respicite volatilia caeli, quae neque serunt neque metunt neque congregant in horrea.* Et iterum *: *Considerate lilia agri quomodo crescunt: non laborant neque nent.*

* *Matth.* vi, 26.

* Vers. 28.

Videtur etiam hic modus vivendi insufficiens. Nam multi sunt perfectionem vitae desiderantes quibus non suppetit facultas aut ars, ut possint labore manuum vitam transigere, quia non sunt in his nutriti nec instructi. Sic enim melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et opifices, quam qui sapientiae studio vacaverunt, et in divitiis et deliciis, quas propter Christum deserunt, sunt nutriti. – Contingit etiam aliquos voluntariam paupertatem assumentes infirmari, aut alias impediri quominus operari possent. Sic ergo remanerent destituti necessariis vitae.

Item. Non modici temporis labor sufficit ad necessaria vitae quaerenda: quod patet in multis qui totum tempus ad hoc expendunt, vix tamen sufficientem sustentationem acquirere possunt. Si autem voluntariam paupertatem sectantes oporteret labore manuali victum acquirere, sequeretur quod circa huiusmodi laborem maius tempus suae vitae consumerent; et per consequens impedirentur ab aliis magis necessariis actionibus, quae etiam magnum tempus requirunt, sicut sunt studium sapientiae, et doctrina, et alia huiusmodi spiritualia exercitia. Et sic paupertas voluntaria magis impediret perfectionem vitae quam ad ipsam disponeret.

Si quis autem dicat quod labor manualis necessarius est ad tollendum otium: hoc non sufficit ad propositum. Melius enim esset tollere otium per occupationes in virtutibus moralibus, quibus deserviunt organice divitiae *, puta in eleemosynis faciendis et aliis huiusmodi, quam per laborem manualem. – Praeterea. Vanum esset dare consilium de paupertate ad hoc solum quod homines pauperes facti abstinerent ab otio, vitam suam laboribus manualibus occupantes, nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent quam illa quae sunt secundum vitam hominum communem.

* I *Ethic.*, viii, 16; ix, 7; s. Th. l. 13, 14.

Si vero aliquis dicat quod necessarius est labor manualis ad carnis concupiscentias domandas: hoc non est ad propositum. Quaerimus enim utrum sit necessarium quod victum per manualem laborem voluntariam paupertatem sectantes acquirant. – Praeterea. Possibile est multis aliis modis concupiscentias carnis domare: scilicet per ieiunia, vigilias, et alia huiusmodi. – Labore etiam manuali ad hunc finem uti possent etiam divites, qui non habent necesse laborare propter victum quaerendum.

Invenitur autem et alius modus vivendi: ut scilicet voluntariam paupertatem sectantes vivant de his quae ab aliis inferuntur, qui ad hanc perfectionem voluntariae paupertatis proficere volunt, divitias retinentes. Et hunc modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse: legitur enim *Lucae* viii [2,3], quod mulieres quaedam sequebantur Christum, et *ministrabant illi de facultatibus suis.*

Sed iste etiam modus vivendi non videtur conveniens. Non enim videtur rationabile quod aliquis dimittat sua, et vivat de alieno.

Praeterea. Inconveniens videtur quod aliquis ab aliquo accipiat, et nihil ei rependat: in dando enim et recipiendo aequalitas iustitiae servatur. – Potest autem sustineri quod illi de his quae ab aliis inferuntur vivant, qui eis serviunt in aliquo officio. Propter quod ministri altaris et praedicatores, qui doctrinam et alia divina populo dant, non inconvenienter videntur ab eis sustentationem vitae accipere: *dignus enim est operarius cibo suo,* ut Dominus dicit, *Matth.* x [10]. Propter quod Apostolus dicit, I *Cor.* ix [13,14], quod *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Evangelio vivant: sicut et qui altari deserviunt, cum altario participantur.* Illi ergo qui in nullo officio populo ministrant, inconveniens videtur si a populo necessaria vitae accipiant.

Item. Iste modus vivendi videtur esse aliis damnosus. Sunt enim quidam quos ex necessitate oportet aliorum beneficiis sustentari, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt suf-

2 necessarium *hic* Y; *post* est. 4 quis E; *om.* 8 assollicitudinibus A *casu.* 9 liberat] liberatur GWYP*c*. 11 victum W; sibi victum. 15 victus necessaria] vitae necessaria B. victus necessarios G*b*, victus necessarii X. 18 Ad hoc] Adhuc ZP, Adhuc ad hoc *b*. 22 quae (*additur intra lineas*) G; quoniam YP*c*, *om ceteri.* 23 neque metunt E; *om.* 25 non W; et non. 26 etiam E; autem. 33 deliciis DYZ*b*; in deleciis. 36 quominus operari possent] quo operari possent αD, quod operari non possunt WZ. 49 alia *hic* DEY; *post* huiusmodi.

7 vitam] ad vitam αZ. 10 illa A *solus*; illis. hominum *hic* E; *post* communem; *cf.* pA. 18 concupiscentias carnis *hic* A *solus*; *post* domare. 20 etiam] ut etiam BC, *om* D. 40 ministri] et ministri P*d*. 42 ab eis *bis* A *casu.* 43 enim *hic* EW: *post* est. 46 ordinavit his... ut de A *solus*; ordinavit ut his (hi GYZP*c*) ...de. 47 sicut et] sicut YP*c*. deserviunt A *solus*; servit E, serviunt *ceteri.* 48 cum altario participantur BDFHX; cum altario participant CWY, cum altari participantur Z, cum altari participent *b*, cum altari participant sYP*c*, de altari debet participare E, de altari vivere debent sive participantur cum altari G. 51 Item. Iste Z; Item hic D, Iste autem Y, Item ille P*c*, Item *ceteri.* 54 sibi *ante* sufficere EG.

ficere. Quorum beneficia oportet quod minuantur, si illi qui voluntarie paupertatem assumunt, ex his quae ab aliis dantur debeant sustentari: cum homines non sufficiant, nec sint prompti ad subveniendum magnae multitudini pauperum. Unde et Apostolus, I *Tim.* IV*, mandat quod, si quis habet viduam ad se pertinentem, *eam sustentet, ut Ecclesia sufficiat his quae vere viduae sunt.* Est igitur inconveniens ut homines paupertatem eligentes hunc modum vivendi assumant.

* Cap. v, 16.

Adhuc. Ad perfectionem virtutis maxime requiritur animi libertas: hac enim sublata, de facili homines *alienis peccatis communicant**: vel expresse consentiendo, aut per adulationem laudando, vel saltem dissimulando. Huic autem libertati magnum praeiudicium generatur ex praedicto modo vivendi: non enim potest esse quin homo vereatur offendere eum cuius beneficiis vivit. Praedictus igitur modus vivendi impedit perfectionem virtutis, quae est finis voluntariae paupertatis. Et ita non videtur competere voluntarie pauperibus.

* Cf. I Tim., v, 22.

Amplius. Eius quod ex alterius voluntate dependet, facultatem non habemus. Sed ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Non igitur sufficienter providetur in facultate sustentationis vitae voluntariis pauperibus per hunc modum vivendi.

Praeterea. Necesse est quod pauperes qui ex his quae ab aliis dantur sustentari debent, necessitates suas aliis exponant, et necessaria petant. Huiusmodi autem mendicitas reddit contemptibiles mendicantes, et etiam graves: homines enim superiores se aestimant illis qui per eos sustentari necesse habent; et cum difficultate dant plurimi. Oportet autem eos qui perfectionem vitae assumunt, in reverentia haberi et diligi, ut sic homines eos facilius imitentur, et virtutis statum aemulentur: si autem contrarium accidat, etiam virtus ipsa contemnitur. Est igitur nocivus modus ex mendicitate vivendi in his qui propter perfectionem virtutis voluntarie paupertatem assumunt.

Praeterea. Perfectis viris non solum sunt vitanda mala, sed etiam ea quae mali speciem habent: nam Apostolus dicit, *Rom.* XII*: *Ab omni specie mali abstinete vos.* Et Philosophus dicit* quod virtuosus non solum debet fugere turpia, sed etiam *quae turpia videntur.* Mendicitas autem habet speciem mali: cum multi propter quaestum mendicent. Non est igitur hic modus vivendi perfectis viris assumendus.

* I *Thes.*, v. 22. - Cf. *Rom.* XII 17.
* IV *Ethic.*, IX, 5; s. Th. l. 17.

Item. Ad hoc datur consilium de paupertate voluntaria ut mens hominis, a sollicitudine terrenorum retracta, liberius Deo vacet. Hic autem modus ex mendicitate vivendi habet plurimam sollicitudinem: maioris enim esse videtur sollicitudinis acquirere aliena quam propriis uti. Non ergo videtur esse conveniens hic modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus.

Si quis autem mendicitatem laudare velit propter humilitatem, videtur omnino irrationabiliter loqui. Laudatur enim humilitas secundum quod contemnitur terrena altitudo, quae consistit in divitiis, honoribus, fama, et huiusmodi: non autem secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse. Esset igitur vituperanda humilitas si quis propter humilitatem aliquid faceret quod altitudini virtutis derogaret. Derogat autem ei mendicitas: tum quia *virtuosius est dare quam accipere**; tum quia habet speciem turpis, ut dictum est. Non est igitur propter humilitatem mendicitas laudanda.

* Cf. *Act.* cap. xx, 35.

Fuerunt etiam aliqui qui perfectionem vitae sectantibus dicebant nullam sollicitudinem esse habendam, neque mendicando, neque laborando, neque sibi aliquid reservando, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare: propter hoc quod dicitur *Matth.* VI*: *Nolite solliciti esse animae vestrae, quid manducetis aut bibatis, aut corpori vestro, quid induamini;* et iterum*: *Nolite in crastinum cogitare.*

* Vers. 25.
* Vers. 34.

Hoc autem videtur omnino irrationabile. Stultum enim est velle finem, et praetermittere ea quae sunt ordinata ad finem. Ad finem autem comestionis ordinatur sollicitudo humana, per quam sibi victum procurat. Qui igitur absque comestione vivere non possunt, aliquam sollicitudinem de victu quaerendo debent habere. – Praeterea. Sollicitudo terrenorum non est vitanda nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Non potest autem homo mortalem carnem gerens vivere quin multa agat quibus contemplatio interrumpatur: sicut dormiendo, comedendo, et alia huiusmodi faciendo. Neque igitur praetermittenda est sollicitudo eorum quae sunt necessaria ad vitam, propter impedimentum contemplationis. – Sequitur etiam mira absurditas. Pari enim ratione potest dicere quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, aut fugere lapidem cadentem aut gladium irruentem, sed expectare quod Deus operetur. Quod est Deum tentare. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abiicienda.

---

1 minuantur (*ante una littera deletur*) A *solus*; diminuantur. 6 IV] V P*c*. *Pro* quis, aliquis P*d*. 14 laudando A *solus*; leniendo. 31 mendicitas A *solus*; necessitas. 45 Rom. XII] I ad Thessalonicenses cap. 5 P; *cf.* Rom. XII, 17.

3 retracta A *solus*; remota. 4 plurimam sollicitudinem A *solus*; plurimum sollicitudinis. 7 esse *hic* E; *post* conveniens. 20 turpis] turpitudinis Z, turpis lucri P*c*. 22 etiam E*b*P*c*; autem DY, enim *ceteri*. 26 propter hoc quod A *solus*; quod W, propter quod *ceteri*. 28 bibatis] quid bibatis D*b*P 46 etiam mira ZP*c*; etiam viro αG, in viro *b*, etiam maior D, etiam alia E, etiam inde W, etiam raro Y, etiam omnino sY.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDO, ponit obiectiones contra particulares modos paupertatis*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Primus modus* est quod possessiones singulorum vendantur, et de pretio omnes communiter vivant. Quod ab Apostolis in Ierusalem servatum videtur, ut patet *Act.* IV.

Contra hunc arguitur. Tum quia qui talem paupertatem sectantur, remanebunt absque sustentatione vitae.

Tum quia non est facile ut plures, habentes etiam magnas possessiones, hanc vitam assumant. – Et etiam possessionum pretium non sufficeret in multum tempus.

Tum quia possibile est, et facile, huiusmodi pretium fraude dispensatorum, vel furto aut rapina deperire.

Tum quia, cum accidat homines locum mutare, non erit facile providere de huiusmodi pretio iis quos oportet forte per diversa loca dispergi.

II. *Secundus modus* est ut possessiones habeant communes, quibus singulis provideatur: ut in pluribus monasteriis.

Contra hunc instatur, quia videtur impedire finem voluntariae paupertatis. Tum quia multos oportet circa procurandas possessiones esse sollicitos. – Tum quia communis possessio solet esset causa discordiae. Discordia autem maxime impedit vacationem mentis circa divina.

III. *Tertius modus* est ut de laboribus manuum suarum vivant. Quem modum Apostolus sequebatur et aliis suadebat, II *Thess.* III.

Contra hunc arguitur primo, quia vanum videtur esse quod quis, relinquens id quod est necessarium ad sustentationem vitae, iterum acquirere laboret.

Secundo, quia hoc non videtur conveniens proposito assumentium voluntariam paupertatem. Maiorem enim sollicitudinem requirere videtur quod aliquis proprio labore sibi victum quaerat, quam quod iis quae habet utatur: praecipue si habeat moderatas divitias.

Tertio, quia Dominus, sub similitudine volucrum et liliorum campi, videtur Apostolis laborem interdicere manualem.

Quarto, quia hic modus videtur insufficiens. Tum quia multi sunt qui nulla arte possunt labore manuum vitam transigere. Et sic melioris conditionis essent ad perfectionem vitae capessendam rustici et artifices quam sapientes et divites. Et etiam contingit aliquos paupertatem voluntariam assumentes infirmari, aut alias ab opere manuali impediri. – Tum quia, cum non modici temporis labor sufficiat ad necessaria vitae quaerenda, voluntariam paupertatem huiusmodi sectantes circa laborem manuum maius tempus suae vitae consumerent, et sic ab aliis spiritualibus exercitiis impedirentur. Et per consequens voluntaria paupertas magis impediret perfectionem vitae quam ad ipsam disponeret.

Si diceretur laborem manuum ad tollendum otium necessarium esse: – hoc non sufficit. Tum quia melius tolleretur otium per occupationes in virtutibus moralibus, quibus divitiae organice deserviunt. – Tum quia vanum esset dare consilium de paupertate propter vitandum otium, nisi daretur ad hoc ut homines nobilioribus exercitiis vacarent quam illis qui sunt secundum communem vitam hominum.

Si etiam diceretur quod talis labor est necessarius ad concupiscentias domandas: – hoc non est ad propositum: quia quaerimus, utrum sit necessarium quod voluntarie pauperes victum labore manuum quaerant. – Et praeterea, possibile est multis aliis modis carnis concupiscentias domari. Et divites etiam ad hunc finem labore manuum uti possent.

IV. *Quartus modus* est ut vivant de iis quae ab aliis inferuntur. Quem modum videtur Dominus cum suis discipulis observasse, ut patet *Luc.* VIII.

Contra hunc arguitur primo, quia non videtur rationabile quod aliquis dimittat sua et vivat de alieno.

Secundo, quia videtur inconveniens quod aliquis ab alio recipiat, et nihil ei rependat. Posset enim sustineri ut illi vivant hoc modo qui aliis serviunt in aliquo officio, puta ministrando altari, praedicando, et similia faciendo, ut ostenditur *Matth.* X et I *Cor.* IX: sed quod alii, qui in nullo officio populo ministrant, ab ipso necessaria vitae recipiant, inconveniens videtur.

Tertio. Ille modus vivendi est aliis damnosus, qui propter paupertatem et infirmitatem sibi non possunt sufficere: quia ex his deberent sustentari quae voluntariam paupertatem eligentibus dantur. Ergo etc. – Probatur consequentia ex Apostolo, I *Tim.* V.

Quarto. Iste modus vivendi impedit perfectionem virtutis. Quia impedit animi libertatem: quae maxime ad virtutem requiritur, propterea quod, hac sublata, de facili homines *alienis peccatis communicent,* aut consentiendo, aut per adulationem leniendo*, aut dissimulando. Ergo etc. * Cf. text. et var.

Quinto. Ex voluntate dantis dependet quod ex propriis det. Ergo per hunc modum non sufficienter providetur voluntariis pauperibus.

Sexto. Hic modus reddit voluntarios pauperes contemptibiles. Quia necesse est ut necessitates suas aliis exponant, et necessaria petant. Homines autem superiores se existimant illis qui per ipsos sustentari necesse habent: et cum difficultate dant plurimi. Hoc autem est inconveniens: quia oportet eos qui perfectionem vitae assumunt, in reverentia haberi. Ergo etc.

Septimo. Mendicitas *habet speciem mali;* cum multi propter quaestum mendicent. Ergo est vitanda. – Patet consequentia ex Apostolo, *Rom.* XII*; et Aristotelis auctoritate. * Vid. text. et not. in mg.

Octavo. Hic modus habet plurimum sollicitudinis. Quia maioris sollicitudinis videtur esse acquirere aliena quam propriis uti. Ergo etc.

Si quis autem mendicitatem laudet propter humilitatem: – videtur irrationabiliter loqui. Quia non laudatur humilitas secundum quod contemnitur altitudo virtutis, respectu cuius oportet nos magnanimos esse, et illi derogatur. Per mendicitatem autem derogatur illi: tum quia *virtuosius est dare quam accipere;* tum quia habet speciem turpis lucri*. Ergo etc. * Cf. text. et var.

V. *Ultimus modus* est aliquorum dicentium perfectionem vitae sectantibus nullam habendam esse sollicitudinem, sed oportere eos a solo Deo sustentationem vitae expectare: quod videtur dici *Matth.* VI.

Sed contra hoc arguitur primo, quia ad finem comestionis ordinatur sollicitudo humana. Stultum est autem velle finem, et praetermittere ea quae sunt ad finem ordinata.

Secundo. Sollicitudo non est vitanda nisi quia impedit contemplationem aeternorum. Sed non potest homo vivere, mortalem carnem gerens, quin multa agat. Ergo neque praetermittenda est sollicitudo necessariorum ad vitam propter impedimentum contemplationis.

Tertio. Pari ratione posset homo dicere quod non velit ambulare, aut aperire os ad edendum, et similia, sed expectare quod Deus operetur. Sed hoc est tentare Deum. Ergo etc.

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM TERTIUM

A 85 r b 3.

QUOMODO PAUPERTAS SIT BONA.

Ut autem circa praemissa veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit, ex divitiis consideremus. Exteriores quidem divitiae sunt necessariae ad bonum virtutis: cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant. Necesse ergo est quod exteriores divitiae sint aliquod bonum hominis, non tamen principale, sed quasi secundarium: nam finis principaliter bonum est, alia vero secundum quod ordinantur in finem. Propter hoc quibusdam visum est quod virtutes sint maxima bona hominis, exteriores autem divitiae quaedam minima bona. Oportet autem quod ea quae sunt ad finem, modum accipiant secundum exigentiam finis. In tantum igitur divitiae bonae sunt, in quantum proficiunt ad usum virtutis: si vero iste modus excedatur, ut per eas impediatur usus virtutis, non iam inter bona sunt computanda, sed inter mala. Unde accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui eis utuntur ad virtutem: quibusdam vero malum esse eas habere, qui per eas a virtute retrahuntur, vel nimia sollicitudine, vel nimia affectione ad ipsas, vel etiam mentis elatione ex eis consurgente.

Sed, cum sint virtutes activae vitae et contemplativae, aliter utraeque divitiis exterioribus indigent. Nam virtutes contemplativae indigent ad solam sustentationem naturae: virtutes autem activae indigent et ad hoc, et ad subveniendum aliis, cum quibus convivendum est. Unde et contemplativa vita etiam in hoc perfectior est, quod paucioribus indiget. Ad quam quidem vitam pertinere videtur quod totaliter homo divinis rebus vacet: quam perfectionem doctrina Christi homini suadet. Unde hanc perfectionem sectantibus minimum de exterioribus divitiis sufficit, quantum scilicet necesse est ad sustentationem naturae. Unde et Apostolus dicit, I *Timoth.* VI[8]: *Habentes alimenta et quibus tegamur, his contenti simus.*

Paupertas igitur laudabilis est inquantum hominem liberat ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur. Inquantum autem sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est utilis quibusdam, qui scilicet sunt ita dispositi ut circa meliora occupentur: quibusdam vero nociva, qui, ab hac sollicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt. Unde Gregorius dicit, in VI *Moral.* *: *Saepe qui, occupati bene, humanis usibus viverent, gladio suae quietis extincti sunt.* – Inquantum vero paupertas aufert bonum quod ex divitiis provenit, scilicet subventionem aliorum et sustentationem propriam, simpliciter malum est: nisi inquantum subventio qua in temporalibus proximis subvenitur, per maius bonum potest recompensari, scilicet per hoc quod homo, divitiis carens, liberius potest divinis et spiritualibus vacare. Bonum autem sustentationis propriae adeo necessarium est quod nullo alio bono recompensari potest: nullius enim boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere.

* Cap. xxxvii, (P. L. tom. LXXV, 761).

Paupertas igitur talis laudabilis est cum homo, per eam a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat: ita tamen quod cum ea remaneat facultas homini per licitum modum sustentandi seipsum, ad quod non multa requiruntur. Et quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto paupertas est laudabilior: non autem quanto paupertas fuerit maior. Non enim paupertas secundum se bona est: sed inquantum liberat ab illis quibus homo impeditur quominus spiritualibus intendat. Unde secundum modum quo homo per eam liberatur ab impedimentis praedictis, est mensura bonitatis ipsius. – Et hoc est commune in omnibus exterioribus, quod in tantum bona sunt in quantum proficiunt ad virtutem, non autem secundum seipsa.

---

1 circa praemissa (*ex* praemissorum) A *solus*; praemissorum. 8 ergo *hic* E; *post* est. 19 per eas E, *om*; impediatur *om* E. 20 sunt *hic* A *solus*; *post* computanda. 22 eis *legimus cum omnibus*; eas *casu* A. virtutem A *solus*; virtutes. 23 esse A *solus*; est. 31 et ad hoc *Finis lacunae* in N. 34 quod E; quia. 36 quam] quam quidem *cum* pA *omnes*.

1 alimenta A *solus*; solum alimenta. 8 occupentur *Ita omnes;* occupantur A *casu*. 10 dicit A *solus*; *om*. 13 aufert A *solus*; *om*; *cf. var. seq.* 15 propriam EGN; propriam tollit sG*b*, propriam tollit seu impedit sE, propriam impedit *ceteri*. 21 adeo necessarium est quod *om* Z, quod BCDH, quod est F, a Deo est Y. 25 per eam A *solus*; *om*. 38 in omnibus A *solus*; omnibus. quod A *solus*; qua P, quae *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Positis obiectionibus eorum qui voluntariam paupertatem impugnant, vult Sanctus Thomas veritatem determinare, et ostendere quomodo paupertas voluntaria bona sit, et quomodo mala *.

* Cf. Comment. cap. xxxi, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quomodo divitiae ad bonum et malum se habeant; secundo, quomodo paupertas bona sit aut mala *.

* Num. v.

I. Quantum ad primum, quatuor conclusiones ponit. Prima est: *Divitiae sunt aliquod bonum hominis, sed secundarium.*

Probatur. Sunt necessariae ad bonum virtutis: cum per eas sustentemus corpus, et aliis subveniamus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia oportet ut ea quae sunt ad finem, ex fine bonitatem accipiant.

Advertendum quod ex ista propositione sufficienter probatur utraque pars conclusionis. Si enim quae ordinantur ad finem, accipiunt ex fine bonitatem, oportet id quod ad bonum ordinatur, esse quoddam bonum inquantum huiusmodi. Oportet etiam quod sit secundarium bonum: quia, ut hic dicitur, finis est principale bonum, alia vero ad ipsum ordinata sunt secundaria bona.

II. Secunda conclusio est: *Divitiae in tantum bonae sunt in quantum proficiunt ad usum virtutis. Si autem iste modus excedatur, ut impediatur usus virtutis, iam non inter bona computanda sunt, sed inter mala.*

Probatur. Divitiae ordinantur ad bonum virtutis tanquam ad finem, et tanquam secundarium bonum ad principale. Sed ea quae sunt ad finem, modum accipiunt secundum exigentiam finis. Ergo in tantum bonae sunt in quantum ordinantur ad usum virtutis. – Maior patet ex primo dicto. Et etiam ex opinione dicentium quod virtutes sunt maxima bona hominis, divitiae vero minima bona.

Ex hac conclusione infert Sanctus Thomas quod accidit quibusdam bonum esse habere divitias, qui scilicet eis utuntur ad virtutes; quibusdam vero malum esse, scilicet qui per eas a virtute retrahuntur.

III. Tertia conclusio est: *Aliter virtutes contemplativae divitiis indigent, et aliter activae.*

Declaratur. Quia contemplativae eis indigent ad solam sustentationem naturae: activae autem, ultra hoc, etiam ad subveniendum aliis, cum quibus convivendum est. – Ex hoc sequitur contemplativam vitam etiam in hoc activa perfectiorem esse, quia paucioribus indiget.

* Cap. VII, 4; s. Th. l. 10.

Advertendum, ex Philosopho X *Eth.**, quod tanto aliqua vita est secundum se et absolute perfectior, quanto homo in illa magis sibi sufficiens est, utpote ad sui perfectionem et conservationem ex seipso sufficientiam habens. Tanto autem aliquid sibi ipsi magis sufficiens est, quanto minus aliis ad suum esse et ad sui conservationem indiget. Ideo optime inducit Sanctus Thomas contemplativam vitam esse activa vita perfectiorem in usu exteriorum rerum, ex eo quod paucioribus indiget.

* Cap. VIII, 1; s. Th. l. 12.
* I *Eth.*, VIII, 16; IX, 7; s. Th. l. 13, 14.

Advertendum ulterius quod activa vita consistit in exercitio virtutum moralium: nam ad hanc vitam Philosophus, X *Eth.**, virtutes morales ordinat. *Ad has autem divitiae organice deserviunt**, ita quod sine ipsis multae virtutum moralium exerceri non possunt: nam constat quod liberalitate quis uti non potest cui non adsit quod sit dandum. Ideo bene dicitur activam vitam divitiis indigere etiam ad subveniendum aliis.

IV. Quarta conclusio est: *Sectantibus eam perfectionem quam doctrina Christi suadet, scilicet ut homo totaliter divinis rebus vacet, minimum de exterioribus divitiis sufficit: scilicet, quantum necesse est ad vitae sustentationem.*

Probatur. Quia haec perfectio ad vitam contemplativam pertinere videtur, ad quam minimum de exterioribus rebus sufficit. – Confirmatur etiam auctoritate Apostoli, I *Tim.* VI.

* Cf. init. Comment.

V. Quantum ad secundum*, ostendit ex praecedentibus quomodo paupertas sit bona aut mala. Et dicit quinque.

Primum est, quod est laudabilis inquantum liberat hominem ab illis vitiis quibus aliqui per divitias implicantur.

Secundum est quod, inquantum sollicitudinem tollit quae ex divitiis consurgit, est quibusdam utilis, iis scilicet qui ita sunt dispositi ut circa meliora occupentur, scilicet circa divinorum contemplationem; quibusdam vero est nociva, iis scilicet qui, ab hac sollicitudine liberati, in peiores occupationes cadunt. – Patet per Gregorium in VI *Moralium*.

Tertium est quod, inquantum impedit sustentationem aliorum et propriam, simpliciter malum est: nisi talis subventio per maius bonum recompensari possit. Quod quidem fieri potest de subventione qua proximis in temporalibus subvenitur: potest enim compensari per hoc quod homo, divitiis carens, liberius potest divinis et spiritualibus vacare. Non autem potest fieri de sustentatione propria: quia nullius boni obtentu debet homo sibi sustentationem vitae subtrahere.

Quartum, quod ex praecedentibus infertur, est quod tunc laudabilis est paupertas, quando homo, a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius divinis et spiritualibus vacat, remanente licito modo sustentationis vitae.

Quintum est quod, quanto modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit, tanto laudabilior est paupertas: non autem quantum paupertas fuerit maior. – Probatur. Quia, cum paupertas non sit secundum se bona, sicut nec alia exteriora, sed inquantum ad virtutem proficit, secundum modum quo homo per ipsam liberatur ab impedientibus vacationem circa divina, est mensura bonitatis ipsius.

2. Circa hoc ultimum dictum considerandum est quod ex ipso habere possumus non esse malum ut religiosi tantas divitias habeant quantae ad eorum sustentationem convenientem requiruntur, quando carentia divitiarum auget sollicitudinem circa temporalium acquisitionem, et impedit ne mens divinis rebus vacare possit. Quia, ut hic dicitur, paupertas secundum se bona non est, sed tantum quando removet sollicitudinem impedientem a divinorum contemplatione. Et ideo, quando sollicitudinem circa temporalia et impedimenta contemplationis non minuit, immo auget, non solum non est bona, immo est mala. Et quia hac tempestate, frigescente in hominibus caritate, et religionibus quae paupertatem voluntariam sectantur multiplicatis, non possunt religiosi ab aliis sustentationem vitae acquirere nisi cum maxima sollicitudine et mentis distractione, qua a spiritualium contemplatione eos retrahi necesse est; idcirco convenientius fortassis est ut habeant in communi unde vitae necessaria habere possint, quam ut mendicitati dent operam.

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM QUARTUM

A 85 v b 1.

SOLUTIO RATIONUM SUPRA INDUCTARUM CONTRA PAUPERTATEM.

* Cap. CXXXI.

His autem visis, rationes praemissas* quibus paupertas impugnatur, dissolvere non difficile est. Quamvis enim homini naturaliter insit appetitus congregandi ea quae sunt necessaria ad vitam, ut prima ratio proponebat, non tamen hoc modo quod oporteat quemlibet circa hoc opus occupari. Nec enim in apibus omnes eidem vacant officio: sed quaedam colligunt mel, quaedam ex cera domos constituunt, reges etiam circa haec opera non occupantur. Et similiter necesse est in hominibus esse. Quia enim multa necessaria sunt ad hominis vitam, ad quae unus homo per se sufficere non posset, necessarium est per diversos

1 praemissas (*ex* praedictas) A *solus*; praedictas.

diversa fieri: puta, ut quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, quidam aedificatores, et sic de aliis. Et quia vita hominum non solum indiget corporalibus, sed magis spiritualibus, necessarium est etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus, ad meliorationem aliorum: quos oportet a cura temporalium absolutos esse. Haec autem distributio diversorum officiorum in diversas personas fit divina providentia, secundum quod quidam inclinantur magis ad hoc officium quam ad alia.

Sic ergo patet quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt sustentationem vitae: ut secunda ratio procedebat. Remanet enim eis spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis, sive accipiant ea in possessionibus communibus, sive in victu quotidiano. Sicut enim *quod per amicos possumus, per nos aliqualiter possumus*, ut Philosophus dicit*, ita et quod ab amicis habetur, a nobis aliqualiter habetur.

* III *Ethic.*, III, 13; s. Th. l. 8.

Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod sibi invicem subserviunt, vel in spiritualibus vel terrenis officiis. Est autem maius subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus: quanto spiritualia sunt temporalibus potiora, et magis necessaria ad finem beatitudinis consequendum. Unde qui subtrahit sibi facultatem subveniendi aliis in temporalibus per voluntariam paupertatem ut acquirat spiritualia, per quae utilius potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae: ut tertia ratio concludebat.

Patet autem ex praedictis quod divitiae quoddam bonum hominis sunt secundum quod ordinantur ad bonum rationis, non autem secundum se. Unde nihil prohibet paupertatem melius esse, si per hoc ad perfectius bonum aliquis ordinetur. Et sic solvitur ratio quarta.

Et quia neque divitiae, neque paupertas, neque aliquid exteriorum est secundum se hominis bonum, sed solum secundum quod ordinantur ad bonum rationis; nihil prohibet ex quolibet eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis. Nec tamen propter hoc sunt simpliciter mala iudicanda, sed malus usus eorum. Et sic neque paupertas est abiicienda propter aliqua vitia quae occasionaliter ex ea quandoque procedunt: ut quinta ratio ostendere nitebatur.

Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non accipitur secundum quantitatem exteriorum quae in usum veniunt, sed secundum regulam rationis. Unde quandoque contingit quod illud quod est extremum secundum quantitatem rei exterioris, secundum regulam rationis est medium. Neque enim est aliquis qui ad maiora tendat quam magnanimus, vel qui in sumptibus magnificum magnitudine superet. Medium ergo tenent non quantitate sumptus, aut alicuius huiusmodi, sed inquantum non transcendunt regulam rationis, nec ab ea deficiunt. Quae quidem regula non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit, sed conditionem personae, et intentionem eius, opportunitatem loci et temporis, et alia huiusmodi quae in actibus virtutum requiruntur. Non igitur aliquis per voluntariam paupertatem contrariatur virtuti, quamvis omnia deserat. Nec hoc prodigaliter facit: cum hoc faciat debito fine, et aliis debitis conditionibus servatis. Plus enim est seipsum morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur debitas circumstantias servans, quam omnia sua relinquere debito fine. Et sic solvitur ratio sexta.

Quod autem ex verbis Salomonis inducitur, non est contrarium. Manifestum enim est quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

---

3 Et quia P*c*; Quia vero sE*b*, Quia *ceteri.* 14 procedebat A *solus*; proponebat. 24 terrenis] in terrenis BWP. 34 autem E; etiam. 38 per hoc A *solus*; per eam. aliquis ordinetur A *solus*; aliquis ordinatur Y, aliquid ordinetur Z, aliquid ordinatur *ceteri.*

5 aliquod *om* GN, aliquid *casu* A. 9 occasionaliter ex ea A *solus*; ex ea accidentaliter. 11 nitebatur X; videbatur. 18 enim] etiam GN*b*. 20 tenent A *solus*; dicitur (*in spatio* E). 22 transcendunt] transcendit GNZP*c*; *pro* deficiunt, deficit GZP*c*. 31 debitis *hic* EG; *post* conditionibus. 37 enim est A *solus*; est autem GN, est enim *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Determinata veritate, respondet Sanctus Thomas rationibus superius inductis *. Circa hoc autem duo facit: primo, solvit rationes inductas contra paupertatem absolute * ; secundo, solvit eas quae modos particulares vivendi in paupertate impugnant *, capite sequenti.

* Cf. Comment. cap. CXXXI.

* Cap. CXXXI.

* Cap. CXXXII.

I. Quantum ad primum, ad primam rationem, quae procedebat ex naturali appetitu in homine congregandi necessaria vitae, respondet: et dicit primo, quod ex hac naturali inclinatione non oportet quemlibet circa hoc opus occupari: sed, quia multa necessaria sunt ad hominis vitam, oportet per diversos diversa fieri, ut scilicet quidam sint agricultores, quidam animalium custodes, et sic de aliis. Oportet etiam ut quidam vacent spiritualibus rebus, ad aliorum meliorationem: quia vita hominum non solum corporalibus indiget, sed magis spiritualibus. – Declaratur ex apibus, in quibus non omnes eidem vacant officio.

Dicit secundo, quod haec distributio officiorum in diversas personas fit a divina providentia, secundum quod quidam magis inclinantur ad hoc officium quam ad alia.

2. Ad evidentiam huius responsionis, considerandum est quod naturalis inclinatio ad id quod necessarium est unicuique, est duplex. Quaedam, ad id quod necessarium est unicuique ita quod ab alio sibi satisfieri non potest, sicut unicuique animali est naturalis inclinatio ad comestionem: et talis inclinatio naturae ita est unicuique indita quod quodlibet individuum naturae naturali necessitate fertur per seipsum in id ad quod natura inclinat. Quaedam vero est quae inclinat quidem ad aliquid quod unicuique est necessarium, sed tamen in hoc uni per alterum subveniri potest, sicut homini sitienti est naturalis inclinatio ad quaerendum potum, qui tamen per alium sibi quaeri et ministrari potest: et haec naturalis inclinatio non est ita unicuique naturae individuo indita ut naturali necessitate occupet se circa opus ad quod natura inclinat, sed sufficit quod aut per seipsum in illud feratur, aut sibi per aliud individuum subveniatur. Talis est naturalis inclinatio ad congregationem eorum quae sunt necessaria in vita. Quando enim alicui per nullum alium hominem possunt congre-

gari necessaria vitae, ille in ipsam naturali necessitate fertur: sed quando per alium congregantem potest sibi de necessariis vitae provideri, in talem congregationem non fertur naturali necessitate, sed, manente ipsa naturali inclinatione, potest homo in aliis occupari operibus, quibusdam aliis divitiarum congregationi insistentibus, eique providentibus de necessariis vitae. Propter quod inquit Sanctus Thomas II^a II^{ae}, q. CLXXXVII, a. 3, ad 1, quod *ad illa praecepta legis naturae quae pertinent ad bonum multorum, non tenentur singuli, sed sufficit quod unus vacet uni officio et alius alteri: puta quod quidam sint opifices, quidam agricolae.* Idem etiam ex iis quae inferius dicet, cap. CXXXVI, haberi potest. Ex quo patet convenienter dictum esse a Sancto Thoma quod non est hoc modo naturalis inclinatio homini ad congregandum necessaria vitae, quod oporteat quemlibet circa hoc occupari. Et ideo consequentia illa qua inferebatur esse contra legem naturae congregata dispergere, falsa est.

II. Ad secundam respondet admittendo quod ultimate infertur: sed dicit quod qui temporalia relinquunt, non sibi subtrahunt necessaria vitae; quia remanet sibi spes probabilis suae vitae sustentandae, vel ex labore proprio, vel ex aliorum beneficiis; *quod enim ab amicis habetur, aliqualiter a nobis habetur.*

Adverte quod ex hac responsione negatur illa consequentia: *Per substantiam exteriorum bonorum vita hominis conservatur. Ergo, sicut vitam suam, ita et exteriorem substantiam tenetur unusquisque conservare per seipsum.* Sufficit enim quod per alios conservetur, a quibus probabilis est spes habendi quantum necesse fuerit.

III. Ad tertiam dicit quod qui subtrahit sibi per voluntariam paupertatem facultatem subveniendi aliis in temporalibus ut acquirat spiritualia, per quae potest aliis subvenire, non facit contra bonum societatis humanae: quia maius est subvenire alteri in spiritualibus quam in temporalibus.

Ex hoc patet illam propositionem assumptam, *Naturale est hominibus quod unus alium in necessitatibus iuvet,* intelligendam esse de necessitatibus aut spiritualibus, aut temporalibus. Et ideo consequentia nulla est.

IV. Ad quartam dicit quod divitiae quoddam hominis bonum sunt secundum quod ad bonum rationis ordinantur, non autem secundum se. Et ideo nihil prohibet paupertatem melius quiddam esse, si per eam ad perfectius bonum aliquid ordinatur *.

* Vid. text. et var.

Advertendum quod per hanc responsionem vult Sanctus Thomas concedere primam conclusionem quae infertur, scilicet quod *bonum est habere substantiam huius mundi.* Intelligendum tamen secundum quod ad bonum rationis ordinatur. – Sed ultimam consequentiam negat, scilicet, *Ergo abiicere substantiam per voluntariam paupertatem malum est.* Non enim malum est abiicere minus bonum propter maius bonum.

V. Ad quintam dicit quod paupertas non est abiicienda tanquam secundum se malum, propter aliqua vitia quae ex ea accidentaliter * quandoque proveniant. Quia, cum neque divitiae neque paupertas sint secundum se hominis bonum, sed secundum quod ad bonum rationis ordinantur, nihil prohibet ex aliquo eorum aliquod vitium oriri, quando non veniunt in usum hominis secundum regulam rationis.

* Vid. text. et var.

Ex hoc patet antecedens illud falsum esse, *Paupertas est occasio mali,* scilicet secundum se (in quo sensu intelligendum est occasiones malorum vitandas esse): licet quandoque usus ipsius malus sit, quia non secundum regulam rationis est.

VI. Ad sextam dicit primo, quod medium virtutis accipitur, non secundum quantitatem exteriorum quae in usum hominis veniunt, ut patet in magnanimo et magnifico: sed secundum regulam rationis, inquantum nec eam transcendit nec ab ea deficit.

Dicit secundo, quod regula rationis non solum metitur quantitatem rei quae in usum venit: sed conditionem personae, et intentionem eius, et opportunitatem loci et temporis, et alia huiusmodi.

Dicit tertio, applicando dicta ad propositum, quod quamvis quis per voluntariam paupertatem omnia deserat, non tamen contrariatur virtuti, nec prodigaliter facit: cum hoc faciat debito fine, et aliis conditionibus debitis servatis. Ostenditur hoc per comparationem ad eum qui se morti ex virtute fortitudinis exponit.

2. Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae I^a II^{ae}, q. LXIV *, quod primum quod hic dicitur, non est sic intelligendum quasi in nulla virtute medium virtutis accipiatur secundum quantitatem rei, in iustitia enim medium rationis est medium rei: sed quia non in omnibus virtutibus medium accipitur secundum rei quantitatem, sed secundum adaequationem ad regulam rationis.

* Art. 2.

AD AUCTORITATEM Salomonis, dicit quod loquitur de coacta paupertate, quae furandi solet esse occasio.

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM QUINTUM

A 86r a 12.

SOLUTIO EORUM QUAE OBIICIEBANTUR CONTRA DIVERSOS MODOS VIVENDI EORUM QUI ASSUMUNT VOLUNTARIAM PAUPERTATEM.

POST haec autem considerandum est de modis quibus oportet vivere eos qui paupertatem voluntariam sectantur *. Et quidem primus modus, ut scilicet de pretio possessionum venditarum omnes communiter vivant, sufficiens est, non tamen ad longum tempus. Et ideo Apostoli hunc modum vivendi fidelibus in Ierusalem instituerunt, quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu in Ierusalem simul commorari deberent, tum propter persecutiones futuras a Iudaeis, tum etiam propter instantem destructionem civitatis et gentis: unde non fuit necessarium nisi ad modicum tempus fidelibus providere. Et propter hoc, transeuntes ad gentes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

* Vide cap. CXXXII.

Non est autem contra hunc modum vivendi fraus quae potest per dispensatores committi. Hoc enim est commune in omni modo vivendi in qui-

1 haec A *solus*; hoc. 4 quidem *post* primus P*d*. ut scilicet] est ut scilicet sG*b*, scilicet quod P. 8 instituerunt E; instituebant.
1 futuras A *solus*; *om* G, et NX, et iniurias eis inferendas P*c*, et iniurias *ceteri*. 8 est *post* autem P, *post* committi W.

bus aliqui ad invicem convivunt: in hoc autem tanto minus, quanto difficilius contingere videtur quod perfectionem vitae sectantes fraudem committant. – Adhibetur etiam contra hoc remedium per providam fidelium dispensatorum institutionem. Unde sub Apostolis electi sunt Stephanus et alii, qui ad hoc officium idonei reputabantur*.

* *Act.* VI, 3 sqq.

Est autem et secundus modus vivendi conveniens paupertatem voluntariam assumentibus: ut scilicet de possessionibus communibus vivant. Nec per hunc modum aliquid deperit perfectioni ad quam tendunt paupertatem voluntariam assumentes. Potest enim fieri per unius eorum vel paucorum sollicitudinem ut possessiones modo debito procurentur, et sic alii, absque temporalium sollicitudine remanentes, libere possunt spiritualibus vacare, quod est fructus voluntariae paupertatis. Nec etiam illis deperit aliquid de perfectione vitae qui hanc sollicitudinem pro aliis assumunt: quod enim amittere videntur in defectu quietis, recuperant in obsequio caritatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

Nec etiam per hunc modum vivendi concordia tollitur occasione communium possessionum. Tales enim debent paupertatem voluntariam assumere qui temporalia contemnant; et tales pro temporalibus communibus discordare non possunt; praesertim cum ex temporalibus nihil praeter necessaria vitae debeant expectare; et cum dispensatores oporteat esse fideles. – Nec propter hoc quod aliqui hoc modo vivendi abutuntur, hic modus vivendi potest improbari: cum etiam bonis male utantur mali, sicut et malis bene utuntur boni.

Tertius etiam modus vivendi paupertatem voluntariam assumentibus convenit: ut scilicet de labore manuum vivant. Non enim vanum est temporalia dimittere ut iterum acquirantur per laborem manuum: sicut prima ratio in contrarium proponebat. Quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebant in procurando, vel saltem custodiendo, et affectum hominis ad se trahebant: quod non accidit dum aliquis per laborem manuum quotidianum victum acquirere studet.

Patet autem quod ad acquirendum per laborem manuum victum quantum sufficit ad naturae sustentationem, modicum tempus sufficit, et modica sollicitudo necessaria est. Sed ad divitias congregandas, vel superfluum victum conquirendum per laborem manuum, sicut saeculares artifices intendunt, oportet multum tempus impendere et magnam sollicitudinem adhibere. In quo patet solutio secundae rationis.

Considerandum autem quod Dominus in Evangelio non laborem prohibuit, sed sollicitudinem mentis pro necessariis vitae. Non enim dixit, *Nolite laborare:* sed, *Nolite solliciti esse.* Quod a minori probat. Si enim ex divina providentia sustentantur aves et lilia, quae inferioris conditionis sunt, et non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi victum acquirunt; multo magis providebit hominibus, qui sunt dignioris conditionis, et quibus dedit facultatem per proprios labores victum quaerendi; ut sic non oporteat anxia sollicitudine de necessariis huius vitae affligi. Unde patet quod per verba Domini quae inducebantur, huic modo vivendi non derogatur.

Nec etiam iste modus vivendi potest reprobari propter hoc quod non sufficiat. Quia hoc ut in paucioribus accidit, quod aliquis non possit tantum labore manuum acquirere quod sufficiat ad necessarium victum, vel propter infirmitatem, vel propter aliquid huiusmodi. Non est autem, propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda: hoc enim et in naturalibus et in voluntariis ordinationibus accidit. Nec est aliquis modus vivendi per quem ita provideatur homini quin quandoque possit deficere: nam et divitiae furto aut rapina possunt auferri, sicut et qui de labore manuum vivit potest debilitari. – Remanet tamen aliquod remedium circa dictum modum vivendi: ut scilicet ei cuius labor ad proprium victum non sufficit, subveniatur vel per alios eiusdem societatis, qui plus possunt laborare quam eis necessarium sit; vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem caritatis et amicitiae naturalis, qua unus homo alteri subvenit indigenti. Unde et, cum Apostolus dixisset, II *Thess.* III [10], *Qui non vult operari, non manducet;* propter illos qui sibi non sufficiunt ad victum quaerendum proprio labore, subdit admonitionem ad alios, dicens*: *Vos autem nolite deficere benefacientes.*

* Vers. 13.

Cum etiam ad necessarium victum pauca sufficiant, non oportet eos qui modicis sunt contenti, magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum. Et ita non impediuntur multum ab aliis operibus spiritualibus, propter quae paupertatem voluntariam assumpserunt: et praecipue cum, manibus operando, possint de Deo cogitare et eum laudare, et alia huiusmodi facere quae singulariter sibi viventes observare oportet. Sed et, ne omnino in spiritualibus operibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuvari.

---

9 paupertatem voluntariam assumentibus A *solus*; voluntariam paupertatem sectantibus. 13 fieri per unius eorum A *solus*; fore (forte D, forum G, fere N) fieri per unius αDGN, fieri per unius fere E, fieri per unius CWYZ*b*P*c*. 25 paupertatem *hic* A *solus*; *post* voluntariam. 31 abutuntur *potius quam* abutantur A; abutantur *omnes*. 32 male utantur mali] mali utantur male P*c*. 33 malis bene utuntur boni A *solus*; bonis mali bene utuntur X, malis boni bene utuntur *ceteri*. 40 requirebant... trahebant A *solus sed casu forte*; requirebat... trahebat (trahit W). 41 custodiendo] in custodiendo ZP*d*. 42 quod] quia αZ. aliquis A *solus*; obsequiis. 45 victum] quotidianum victum BHX. 48 conquirendum A *solus*; quaerendum.

1 Considerandum] est *addunt* GP*c et post* autem *b*. 2 non *post* laborem GN*b*. 8 victum A *solus;* necessarium αW(pG?)*c*, necessaria CDENYZ*b*, necessarium victum P*d*. 12 huius A *solus*; *om*. 16 propter hoc A *solus*; per hoc. 18 sufficiat EsG*b*P*c*; sufficit. 22 et in... et in DX; etiam in... et in EY, in... et in G*b*, in... etiam in N, et in... et etiam C, et in... et etiam in BGHWZ. 29 dictum E; praedictum. 34 qua] quam pF, quia GY*b*, per quam W. 37 illos A *solus*; alios. 41 necessarium *hic* A *solus*; *post* victum. 47 cum *om* GN. possint DEN*b*; possent P, possunt *ceteri*. 50 Sed et] A *solus*; Sed. omnino] oratio DFGHY. 51 impediantur ENZsG*b*P*c*; impediatur.

Licet autem voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum aut carnem macerandam opere manuali, quia hoc etiam divitias possidentes facere possent; non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam submota victus necessitate. Tamen otium per alias occupationes utiliores potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari. Unde propter huiusmodi causas non imminet necessitas laborandi his qui alias habent, vel habere possunt, unde licite vivant. Sola enim necessitas victus cogit manibus operari: unde et Apostolus dicit, II *Thess.* III[10]: *Qui non vult operari, non manducet.*

Quartus etiam modus vivendi, de his quae ab aliis inferuntur, est conveniens illis qui paupertatem voluntariam assumunt. Non enim hoc est inconveniens, ut qui sua dimisit propter aliquid quod in utilitatem aliorum vergit, de his quae ab aliis dantur sustentetur. Nisi enim hoc esset, societas humana permanere non posset: si enim aliquis circa sua propria tantum sollicitudinem gereret, non esset qui communi utilitati deserviret. Oportunum est igitur humanae societati quod illi qui, praetermissa propriorum cura, utilitati communi deserviunt, ab his quorum utilitati deserviunt, sustententur: propter hoc enim et milites de stipendiis aliorum vivunt, et rectoribus reipublicae de communi providetur. Qui autem voluntariam paupertatem assumunt ut Christum sequantur, ad hoc utique omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia et eruditione et exemplis populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes.

Ex quo etiam patet quod non turpiter vivunt de his quae ab aliis dantur, ex quo ipsi maiora rependunt, ad sustentationem temporalia accipientes, et in spiritualibus aliis proficientes. Unde et Apostolus dicit, II *Cor.* VIII[14]: *Vestra abundantia,* scilicet in temporalibus, *illorum inopiam suppleat,* in eisdem: *ut et illorum abundantia,* scilicet in spiritualibus, *vestrae inopiae sit supplementum.* Qui enim alterum iuvat, particeps fit operis eius et in bono et in malo.

Dum autem exemplis suis alios provocant ad virtutem, fit ut hi qui eorum exemplis proficiunt, minus ad divitias afficiantur, dum vident alios propter perfectionem vitae divitias omnino deserere. Quanto autem aliquis minus divitias amat, et est virtuti magis intentus, tanto facilius divitias in aliorum etiam necessitates distribuit. Unde qui, paupertatem voluntariam assumentes, de his quae ab aliis dantur vivunt, magis fiunt aliis pauperibus utiles, alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocando, quam fiant damnosi, ad sustentationem vitae aliorum beneficia accipientes.

Patet etiam quod homines in virtute perfecti, quales esse oportet qui voluntariam paupertatem sectantur, divitias contemnentes, libertatem animi non perdunt propter aliqua modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt: cum homo libertatem animi non perdat nisi propter ea quae in affectu suo dominantur. Unde propter ea quae homo contemnit, si sibi dentur, libertatem non perdit.

Licet autem sustentatio eorum qui vivunt de his quae ab aliis dantur, ex voluntate dantium dependeat, non tamen propter hoc insufficiens est ad sustentandam vitam pauperum Christi. Non enim dependet ex voluntate unius, sed ex voluntate multorum. Non est autem probabile quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

Non est autem inconveniens si etiam necessitates suas exponant et necessaria petant, vel pro aliis vel pro se. Hoc enim et Apostoli fecisse leguntur: non solum ab illis quibus praedicabant necessaria accipientes, quod magis potestatis erat quam mendicitatis, propter ordinationem Domini ut *qui Evangelio deserviunt, de Evangelio vivant**; sed etiam pro pauperibus qui erant in Ierusalem*, qui, sua dimittentes, in paupertate vivebant, nec tamen gentibus praedicabant; sed eorum spiritualis conversatio poterat illis valere a quibus sustentabantur. Unde Apostolus talibus, non ex necessitate sed ex voluntate dantium*, persuadet in eleemosynis subveniendum: quod nihil est aliud quam mendicare. – Haec autem mendicitas non reddit homines contemptibiles si moderate fiat, ad necessitatem, non ad superfluitatem, et sine importunitate: considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci et temporis; quod necesse est observari ab his qui perfectionem vitae sectantur.

* I *Cor.*, IX, 13-14.
* *Act.* XI, 27 sqq; II *Cor.*, cap. VIII, IX.
* II *Cor.*, IX, 7.

Ex quo etiam patet quod talis mendicitas non habet aliquam speciem turpis. Quam haberet si cum importunitate et indiscrete fieret, ad voluptatem vel superfluitatem.

Manifestum est autem quod mendicitas cum quadam abiectione est. Sicut enim pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare, et regi et obedire quam gubernare et imperare: quamvis, propter aliquid adiunctum, possit recompensatio fieri.

---

3 etiam E; et. 4 possent A *solus*; possunt. est *hic* A *solus*; *post* tamen. 5 valeat] valeant A *casu, et* NX. 6 submota A *solus;* sub modica. 9 causas ENb; *om.* 17 voluntariam *hic* A *solus*; *om* Y, *ante* paupertatem *ceteri.* 18 sua] suam BFGHX. 24 Oportunum] Optimum FbP. humanae A *solus*; bonorum. 33 exemplis A *solus*; exemplo. 40 illorum] illorum quidem G, illorum qui N. 41 in eisdem A *solus*; etiam eodem E, in eodem GN, et in eodem *ceteri.* et illorum] illorum GN. 46 virtutem CD; virtutes. 51 etiam A *solus*; *om.*

5 voluntariam *hic* EGN*b*; *post* paupertatem. 20 prompto animo EDP; prompto non αY, prompti non G, certo non sG. in promptu W, prompte non Z, prompto animo non *bcd.* 33 illis valere] eis convalere GN. 34 Unde A *solus*; Unde et. 36 in eleemosynis] melius G, eleemosynis P. 40 sine importunitate EZP; cum opportunitate Y, sumere (?) oportunitatem C, sine opportunitate *ceteri.* 44 etiam *om* GN. 45 turpis] turpitudinis EP, mali seu turpitudinis Y, turpis lucri sG*b*. 46 cum importunitate W*b*P*c et* im- *supra ras* Z; sine opportunitate D, importunitate E, importune sE, cum inopportunitate *ceteri.* voluptatem vel superfluitatem DE; superfluitatem vel voluptatem. 49 est A *solus*; fit. 51 regi et obedire A *solus*; regi obedire. 52 possit ED; posset.

Ea vero quae abiectionis sunt sponte assumere, ad humilitatem pertinet: non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est. Cum enim humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur. Non est igitur humilitatis, sed stultitiae, si quis quodcumque abiectum assumpserit: sed si id quod necessarium est fieri propter virtutem, aliquis propter abiectionem non recusat; puta, si caritas exigit quod proximis aliquod abiectum officium impendatur, hoc per humilitatem aliquis non recuset. Si igitur necessarium est ad perfectionem pauperis vitae sectandam quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis est. – Quandoque etiam abiecta assumere virtutis est, etsi nostrum officium non requirat, ut alios nostro exemplo provocemus quibus incumbit, ut id facilius ferant: nam et dux interdum militis officio fungitur ut alios provocet. – Quandoque etiam abiectis utimur secundum virtutem ut medicina quadam. Puta, si alicuius animus ad immoderatam extollentiam sit pronus, utiliter, debita moderatione servata, abiectis utitur, vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam: dum per haec quae gerit, sibi ipsi quodammodo parificat etiam infimos homines, qui circa vilia officia occupantur.

Est autem omnino irrationabilis error illorum qui putant omnem sibi sollicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo. Omnis enim actus sollicitudinem requirit. Si igitur homo nullam sollicitudinem de rebus corporalibus habere debet, sequitur quod nihil corporale agere debeat: quod neque possibile, neque rationabile est observari. Deus enim unicuique rei ordinavit actionem secundum proprietatem suae naturae. Homo autem ex spirituali et corporali natura conditus est. Necessarium est igitur, secundum divinam ordinationem, ut et corporales actiones exerceat et spiritualibus intendat: et tanto perfectior est quanto plus spiritualibus intendit, non est tamen hic modus perfectionis humanae quod nihil corporale agatur; quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. Expectare autem a Deo subsidium in his in quibus aliquis se potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria actione, est insipientis et Deum tentantis. Hoc enim ad divinam bonitatem pertinet, ut rebus provideat, non immediate omnia faciendo, sed alia movendo ad proprias actiones, ut supra* ostensum est. Non ergo est expectandum a Deo ut, omni actione qua sibi aliquis subvenire potest praetermissa, Deus ei subveniat: hoc enim divinae ordinationi repugnat, et bonitati ipsius.

* Cap. LXXVII.

Sed quia, licet in nobis sit agere, non tamen in nobis est ut actiones nostrae debitum finem sortiantur, propter impedimenta quae possunt contingere; hoc dispositioni divinae subiacet, quid cuique ex actione sua proveniat. Praecipit ergo Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad Deum pertinet, scilicet de eventibus nostrarum actionum: non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Non igitur contra praeceptum Domini agit qui de iis quae ab ipso agenda sunt sollicitudinem habet: sed ille qui sollicitus est de his quae possunt emergere etiam si ipse proprias actiones exequatur, ita quod debitas actiones praetermittat ad obviandum huiusmodi eventibus, contra quos debemus in Dei providentia sperare, per quam etiam aves et herbae sustentantur; talem enim sollicitudinem habere, videtur pertinere ad errorem gentilium, qui divinam providentiam negant. Propter quod Dominus concludit* quod *non simus solliciti in crastinum*. Per quod non prohibuit quin conservemus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria suo tempore, sed ne de futuris eventibus sollicitaremur, cum quadam desperatione divini auxilii: vel ne praeoccupet hodie sollicitudinem quae erit habenda in crastino, quia quilibet dies suam sollicitudinem habet; unde subditur, *Sufficit diei malitia sua*.

* *Matth.* VI, 34.

Sic igitur patet quod diversis modis convenientibus vivere possunt qui voluntariam paupertatem sectantur. Inter quos tanto aliquis laudabilior est, quanto magis a sollicitudine temporalium, et occupatione circa ea, hominis animum reddit immunem.

---

9 exigit] exigat CFYP*c*. 10 per] propter P*c*. 15 nostrum officium (*ex* nobis ex hoc officio) E, nostrum hoc officium. nostro (*ante* nostro *deletur* quibus 9cūbit; *supra* 9 *scribitur* ī, *quod tamen codeleri intelligendum est*) ZP; etiam nostro E, in nostro *ceteri*. 19 secundum A *solus*; per. 21 extollentiam A *solus*; excellentiam. 31 corporalibus A *solus*; temporalibus. 32 corporale Z; temporale. 34 actionem A *solus*; *om* N, actiones *ceteri*. 38 ut et] ut D*b*P*c*. 40 tamen A *solus*; igitur YP*c*, enim *ceteri*. hic *om* P*c*.

1 in his A *solus*; *om*. aliquis *hic* E; *post* se. 7 ostensum A *solus*; dictum. ergo est A *solus*; est EFGN, est autem X, est igitur *ceteri*. 8 qua A *solus*; propria qua. 13 sortiantur A *solus*; consequantur. 18 ad Deum A *solus*; ad nos non αWY*b*P*c*, ad nos GN; ad Deum... de eo quod *hom om* DEXZ. 32 Per sEP*c*; Propter. 38 quilibet *post* dies E, quaelibet P*c*. 39 diei DsE; enim E, enim diei *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco, respondet Sanctus Thomas obiectionibus factis contra particulares modos vivendi in paupertate*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Ad primum eorum quae obiiciebantur contra primum modum, qui est ut vivatur de pretio possessionum venditarum*, respondet quod utique ille modus non est sufficiens ad longum tempus. Et ideo Apostoli in Ierusalem tantum hunc modum vivendi fidelibus instituerunt: quia praevidebant per Spiritum Sanctum quod non diu simul in Ierusalem commorari debebant, propter persecutiones, et propter civitatis destructionem. Unde ad gentes transeuntes, in quibus firmanda et perduratura erat Ecclesia, hunc modum vivendi non leguntur instituisse.

* Cap. CXXXII, *Est enim.*

Ad secundum dicit quod non obstat fraus quae per dispensatores committi potest: quia hoc est commune omni modo vivendi in quo aliqui ad invicem convivunt. Sed difficilius contingere videtur ut perfectionem vitae

sectantes fraudem committant. – Dicit secundo, quod huic remedium adhibetur per providam fidelium dispensatorum institutionem.

Adverte quod Sanctus Thomas intendit negare consequentiam: et etiam antecedens, in hoc quod dicit facile esse ut in hoc modo vivendi fraus committatur per dispensatores.

Tertium non solvit: quia ex responsione ad primum patet eius solutio.

II. Ad id quod obiicitur contra secundum modum, qui est ut vivatur de communibus possessionibus *, negat assumptum. Ad cuius primam probationem dicit primo, quod per unius vel paucorum sollicitudinem possunt debito modo possessiones procurari, aliis libere spiritualibus vacantibus. – Dicit secundo, quod nec assumentibus hanc sollicitudinem pro aliis deperit aliquid de perfectione vitae: quia quod videntur amittere, recompensatur per obsequium caritatis, in quo etiam perfectio vitae consistit.

* Cap. CXXXII, *Est autem.*

Ad secundam probationem, negat assumptum in proposito. Quia temporalia contemnentes pro temporalibus communibus, ex quibus nihil praeter necessaria vitae debent expectare, discordare non possunt. Et praesertim cum dispensatores oporteat esse fideles. – Dicit secundo, negando consequentiam, quod, cum etiam bonis mali utantur male, non potest hic modus improbari ex eo quod aliqui eo abutantur.

III. Ad primum contra tertium vivendi modum, qui est ut ex labore manuum vivatur *, negatur assumptum. Quia divitiarum possessio et sollicitudinem requirebat in procurando, vel etiam custodiendo; et affectum hominis ad se trahebat. Hoc autem non accidit dum quis labore manuum sibi quotidianum victum quaerit.

* Ib., *Adhuc autem.*

2. Ad secundum, negat assumptum. Ad cuius probationem dicit quod ad divitias quidem congregandas, vel superfluum victum, ex labore manuum, oportet multum tempus impendere, et magnam sollicitudinem adhibere: non autem ad acquirendum quantum sufficit ad vitae sustentationem.

3. Ad auctoritatem Domini in Evangelio, dicit quod per illa verba non prohibuit Dominus laborem manuum, sed anxiam et afflictivam mentis sollicitudinem pro necessariis vitae. Quod ostenditur, quia non dixit, *Nolite laborare*, sed, *Nolite solliciti esse.* Hoc autem a minori Dominus probat, ex providentia divina qua sustentantur aves et lilia, quae non possunt laborare illis operibus quibus homines sibi necessarium victum acquirunt.

4. Ad quartum, negat assumptum. Ad cuius primam probationem dicit quod in paucioribus accidit quod aliquis non possit labore manuum sibi necessarium victum acquirere. Non est autem propter defectum qui in paucioribus accidit, aliqua ordinatio repudianda: quia hoc et in naturalibus, et etiam in voluntariis ordinationibus accidit. Unde et divitiae furto aut rapina possunt auferri: sicut qui de labore manuum vivit, potest debilitari. – Dicit secundo, quod circa hoc remanet aliquod remedium: ut scilicet ei qui laborare non potest, provideatur vel per alios eiusdem societatis, vel etiam per eos qui divitias possident, secundum legem caritatis et amicitiae naturalis. Quod ostenditur ex admonitione Apostoli II *Thess.* III. – Ex iis patet quod negatur consequentia.

Ad secundam probationem dicit primo, quod eos qui modicis sunt contenti, quae ad victum necessarium sufficiunt, non oportet magnum tempus occupare in necessariis quaerendis labore manuum. – Dicit secundo, quod non multum impediuntur ab aliis operibus spiritualibus: praecipue cum, manibus operando, de Deo cogitare possint et eum laudare, ac alia huiusmodi facere quae singulariter sibi viventes observare oportet. – Dicit tertio, quod ne nimium in spiritualibus impediantur, possunt etiam aliorum fidelium beneficiis adiuvari.

5. Cum impugnantur responsiones ibi datae *, eius impugnationes admittit Sanctus Thomas. Addit tamen quod, licet voluntaria paupertas propter otium tollendum aut concupiscentiam domandam opere manuali non assumatur, non est tamen dubium quin labor manualis ad praedicta valeat, etiam sub modica * victus necessitate, idest, etiam si non indigeat quis multum laborare propter necessaria vitae acquirenda. Sed tamen, cum otium per alias occupationes utiliores possit auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari, propter huiusmodi non imminet necessitas laborandi iis qui alias habent, aut habere possunt, unde vivant: sed sola victus necessitas cogit manibus operari. Quod ostenditur II *Thess.* III.

* Ib., *Si quis autem dicat.*

* Cf. text. et var.

6. Ad horum intelligentiam, duo sunt advertenda, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. CLXXXVII, a. 3. Primum est quod *sub opere manuali intelliguntur omnia mundana officia ex quibus homines licite victum lucrantur, sive manibus, sive pedibus, sive lingua lucrentur. Quia enim manus organum organorum est *, per opus manuum omnis operatio intelligitur qua victum licite aliquis lucrari potest.*

* III *de Anima*, VIII, 2; s. Th. l. 13.

Secundum est quod, cum operari manibus ordinetur ad victum quaerendum; et ad otium tollendum; ac concupiscentiam refrenandam: secundum quod ordinatur ad victum quaerendum, *cadit sub necessitate praecepti prout est necessarium ad talem finem. Quia quod ordinatur ad finem, a fine necessitatem habet: ut scilicet in tantum sit necessarium, in quantum finis sine eo esse non potest. Et ideo qui non habet aliunde unde vivere possit, tenetur manibus operari:* qui autem alias habet unde licite vivere possit, non tenetur sub praecepto. – Secundum autem, quod ordinatur ad otium tollendum, vel ad corporis macerationem, *non cadit sub necessitate praecepti secundum se consideratum: quia potest multis aliis modis vel caro macerari, vel otium tolli.*

Primum horum dictorum intellexit Sanctus Thomas cum dixit quod *sola victus necessitas cogit manibus operari.* Alterum vero, cum dixit quod, *quia otium per alias utiliores occupationes potest auferri, et carnis concupiscentia validioribus remediis edomari, non imminet necessitas operandi iis qui alias habent, aut habere possunt, unde vivant.*

IV. Ad primum contra quartum vivendi modum, qui est ut vivatur de iis quae ab aliis inferuntur *, negat assumptum. Quia voluntariam paupertatem assumentes ut Christum sequantur, ad hoc omnia dimittunt ut communi utilitati deserviant, sapientia, eruditione et exemplo populum illustrantes, vel oratione et intercessione sustentantes. Non est autem inconveniens ut qui sua dimisit propter aliquid quod in aliorum utilitatem vergit, de iis quae ab aliis dantur sustentetur. – Declaratur exemplo militum, et rectorum reipublicae.

* Cap. CXXXII, *Invenitur.*

2. Ad secundum dicit primo, quod isti maiora rependunt, scilicet spiritualia pro temporalibus: ut patet ex Apostolo, II *Cor.* VIII.

Dicit secundo, quod voluntariam paupertatem assumentes suis exemplis alios ad virtutes provocant, ad contemptum scilicet divitiarum. – Advertendum quod per hoc secundum dictum vult Sanctus Thomas respondere ei quod in obiectione dicebatur, posse scilicet sustineri ut qui populo serviunt in aliquo officio, ab aliis necessaria vitae recipiant; non autem de aliis, qui in nullo officio ministrant populo. Patet enim quod etiam isti sunt aliis sua voluntaria paupertate utiles, dum suo exemplo eos ad bonum provocant, eosque suis orationibus iuvant: licet in nullo particulari officio illis ministrent. Et ideo possunt ab aliis necessaria vitae recipere.

3. Ad tertium dicit quod isti sunt magis utiles aliis pauperibus quam damnosi: quia alios ad misericordiae opera verbis et exemplis provocant, inducendo ad divitiarum contemptum. Quanto enim aliquis minus divitias amat, et est intentus virtuti, tanto facilius divitias in aliorum necessitates distribuit.

4. Ad quartum, negat assumptum. Ad cuius probationem, negat quod hic vivendi modus libertatem animi impediat. Cum enim oporteat voluntarios pauperes in omni virtute perfectos esse, propter modica quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt, libertatem animi non perdunt: quia homo per ea quae contemnit, si sibi dentur, animi non perdit libertatem.

5. Ad quintum, negat consequentiam. Quia sustentatio pauperum non dependet a voluntate unius, sed ex voluntate multorum. Non est autem probabile quod in multitudine fidelis populi non sint multi qui prompto animo subveniant necessitatibus eorum quos in reverentia habent propter perfectionem virtutis.

6. Ad sextum dicit primo, quod non est inconveniens si tales pauperes necessitates suas aliis exponant, et necessaria tam pro se quam pro aliis petant. Quia et Apostoli hoc fecisse leguntur: non solum ab iis quibus praedicabant necessaria accipientes, tanquam ex potestate; sed etiam ex mendicitate pro pauperibus qui erant in Ierusalem accipientes. – Dicit secundo, quod haec mendicitas non reddit homines contemptibiles, si moderate fiat: scilicet ad necessitatem, non ad superfluitatem; et sine importunitate, considerata conditione personarum a quibus petitur, et loci et temporis. Quod observari necesse est ab iis qui perfectionem vitae sectantur.

7. Ad septimum, negat antecedens. Mendicitas enim non habet aliquam speciem turpis lucri nisi cum importunitate et indiscrete fiat, ad superfluitatem vel voluptatem.

8. Ad octavum * non respondet Sanctus Thomas, quia ex solutionibus superius datis patet eius solutio. Patet enim falsum esse quod maior sollicitudo requiratur ad acquirendum aliena, quantum ad sustentationem vitae sufficit, quam ad divitiarum congregationem aut conservationem, quae requiritur si quis debeat divitiis longo tempore uti.

* Cap. cxxxii, *Item. Ad hoc.*

9. Ad impugnationem illius responsionis quae ponit laudandam esse mendicitatem propter humilitatem *: dicit primo, quod mendicitas cum quadam abiectione fit, quia sicut pati ignobilius est quam agere, ita accipere quam dare; licet, propter aliquid adiunctum, possit recompensatio fieri.

* Ibid., *Manifestum est.*

Dicit secundo, quod ad humilitatem pertinet ea quae abiectionis sunt sponte assumere, non quidem simpliciter, sed secundum quod necessarium est: quia, cum humilitas sit virtus, nihil indiscrete operatur.

Dicit tertio, quod humilitatis est si quis id quod necessarium est fieri propter virtutem, non recusat propter abiectionem: puta si caritas exigat quod proximis aliquod abiectum officium impendatur. Ex quo infertur quod, si necessarium est ad perfectionem pauperis vitae sectandam, quod aliquis mendicet, hanc abiectionem ferre humilitatis est.

Dicit quarto, quod etiam quandoque abiecta assumere virtutis est etiam si nostrum officium hoc non requirat: aut ut alios nostro exemplo provocemus quibus incumbit, ut id facilius ferant, sicut dux quandoque militis officio fungitur; aut propter medicinam, puta, si alicuius animus ad immoderatam excellentiam sit pronus, utiliter, debita moderatione servata, utitur abiectis, vel sponte vel ab aliis impositis, ad elationem animi comprimendam.

10. Advertendum quod ex dictis vult Sanctus Thomas negare illam propositionem, *Per mendicitatem derogatur virtuti.* Et cum probatur primo, quia *virtuosius est dare quam accipere:* patet ex dictis quod, si sumatur accipere absolute, id verum est; sed si sumatur cum aliquo adiuncto, scilicet quod propter virtutem aliquis illa abiectione utatur quae coniungitur acceptioni ab alio, non est verum.

Cum etiam probatur quia habet speciem turpis lucri: patet hoc falsum esse quando mendicitas, quae cum quadam abiectione fit, propter virtutem assumitur.

V. Ultimo loco, errorem existimantium omnem sollicitudinem a Domino interdictam de victu quaerendo * (qui etiam superius * est improbatus), dicit Sanctus Thomas omnino irrationabilem esse. Primo, quia sequeretur hominem nihil temporale * debere agere: cum omnis actus sollicitudinem requirat (scilicet ad hoc ut bene et laudabiliter fiat). Hoc autem neque possibile neque rationabile est observari. – Tum quia, cum corporales actiones ordinentur ad ea quae sunt necessaria ad conservationem vitae, si quis eas praetermittit, vitam suam negligit, quam quilibet conservare tenetur. – Tum quia expectare a Deo subsidium in iis in quibus se aliquis potest per propriam actionem iuvare, praetermissa propria operatione, insipientis est, et Deum tentantis: divinaeque ordinationi repugnatur, et bonitati ipsius, qua rebus Deus providet non immediate omnia agendo, sed alia ad proprias actiones movendo.

* Cap. cxxxii. *Fuerunt.*
* Ibid., *Hoc autem videtur.*
* Vid. text. et var.

Quomodo autem intelligenda sint Domini verba, exponit inquiens quod, cum in nobis sit agere, non autem in nobis sit ut nostrae actiones debitum consequantur effectum, propter impedimenta quae possunt contingere; praecipit Dominus nos non debere esse sollicitos de eo quod ad nos non pertinet, sed ad divinam ordinationem, scilicet de eventibus nostrarum actionum. Non autem prohibuit nos esse sollicitos de eo quod ad nos pertinet, scilicet de nostro opere. Ex quo sequitur eum contra Domini praeceptum non agere qui de agendis ab ipso sollicitudinem habet: sed eum qui sollicitus est de iis quae possunt emergere etiam si ipse proprias operationes exequatur, ita quod ad obviandum huiusmodi eventibus debitas actiones praetermittit. Hoc enim ad errorem gentilium pertinere videtur, qui divinam negabant providentiam. Propterea Dominus concludit quod *non simus solliciti in crastinum:* non ita scilicet quod non conservemus ea quae sunt nobis in crastinum necessaria; sed ne de futuris eventibus sollicitemur, cum desperatione divini auxilii; vel ne praeoccupet nos sollicitudo quae erit habenda in crastino. Unde subditur: *Sufficit enim diei malitia sua.*

Ex omnibus praedictis infert Sanctus Thomas quod patet diversis modis posse vivere eos qui voluntariam paupertatem sectantur: tanto autem aliquem modum laudabiliorem esse, quanto magis a sollicitudine temporalium, et occupatione circa ea, animum hominis reddit immunem.

De hac materia paupertatis voluntariae Sanctus Thomas IIª IIªᵉ, loco praeallegato, et in Tractatu *Contra impugnantes Religionem* *, diffuse pertractat.

* Opusc. XIX (Romae 1570).

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM SEXTUM ET CENTESIMUM TRIGESIMUM SEPTIMUM

A 87r b 1.

DE ERRORE EORUM QUI PERPETUAM CONTINENTIAM IMPUGNANT.

Sicut autem contra paupertatis perfectionem, ita et contra continentiae bonum quidam perversi sensus homines sunt locuti. Quorum quidam bonum continentiae his et similibus rationibus excludere nituntur.

Viri enim et mulieris coniunctio ad bonum speciei ordinatur. *Divinius autem est bonum speciei quam bonum individui**. Magis ergo peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum, sicut sunt comestio et potus, et alia huiusmodi.

* I *Ethic.*, II, 8; s. Th. l. 2.

Adhuc. Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta; et etiam vis concupiscibilis incitans; et alia huiusmodi ad hoc ordinata. Videtur igitur contra divinam ordinationem agere qui omnino ab actu generationis abstinet.

Item. Si bonum est quod unus contineat, melius est quod multi, optimum autem quod omnes. Sed ex hoc sequitur quod genus humanum deficiat. Non igitur bonum est quod aliquis homo omnino contineat.

Amplius. Castitas, sicut et aliae virtutes, in medietate consistit. Sicut igitur contra virtutem agit qui omnino concupiscentias insequitur, et intemperatus est; ita contra virtutem agit qui omnino a concupiscentiis abstinet, et insensibilis est.

Praeterea. Non est possibile quin in homine concupiscentiae venereorum aliquae oriantur: cum naturales sint. Resistere autem omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si aliquis moderate concupiscentiis uteretur. Cum igitur inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnet, videtur perfectioni virtutis adversari quod aliquis perpetuam continentiam servet.

Haec igitur contra perpetuam continentiam obiici videntur. Quibus etiam adiungi potest praeceptum Domini, quod primis parentibus legitur esse datum, *Genesis* I[28] et IX[1]: *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Quod non est revocatum, sed magis videtur esse a Domino in Evangelio confirmatum, *Matth.* XIX[6], ubi dicitur: *Quod Deus coniunxit, homo non separet,* de coniunctione matrimonii loquens. Contra hoc autem praeceptum expresse faciunt qui perpetuam continentiam servant. Videtur igitur esse illicitum perpetuam continentiam servare.

Haec autem non difficile est solvere secundum ea quae praemissa sunt*. Considerandum enim est quod alia ratio est habenda in his quae ad necessitatem uniuscuiusque hominis pertinent: atque alia in his quae pertinent ad multitudinis necessitatem. In his enim quae ad uniuscuiusque hominis necessitatem pertinent, oportet quod cuilibet provideatur. Huiusmodi autem sunt cibus et potus, et alia quae ad sustentationem individui pertinent. Unde necessarium est quod quilibet cibo et potu utatur. In his autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet quod cuilibet de multitudine attribuatur: neque etiam est possibile. Patet enim multa esse necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, vestimentum, domus, et alia huiusmodi, quae impossibile est quod per unum procurentur. Et ideo oportet diversorum esse diversa officia: sicut et in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia ergo generatio non est de necessitate individui, sed de necessitate totius speciei, non est necessarium quod omnes homines actibus generationis vacent; sed quidam, ab his actibus abstinentes, aliis officiis mancipentur, puta militiae vel contemplationi.

* Cap. praec.

Ex quo patet solutio ad secundum. Ex divina enim providentia dantur homini ea quae sunt toti speciei necessaria: nec tamen oportet quod quilibet homo quolibet illorum utatur. Data est enim homini industria aedificandi, virtus ad pugnandum: nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites. Similiter, licet homini divinitus sint provisa virtus generativa et ea quae ad actum eius ordinantur, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat.

Unde etiam patet solutio ad tertium. Ab his enim quae multitudini sunt necessaria, quamvis quantum ad singulos melius sit quod abstineat, melioribus deditus; non tamen est bonum quod omnes abstineant. Sicut et in ordine universi apparet: quamvis enim substantia spiritualis sit melior quam corporalis, non tamen esset melius universum in quo essent solae substantiae spirituales, sed imperfectius. Et quamvis sit melior

---

4 Quorum quidam] Quorum quidem *d*, Quod quidem P. 12 et potus A *solus*; potus. 21 optimum autem A *solus*; et optimum. 25 in medietate DXsZPc; in medio NsE, immediate *ceteri.* 32 aliquae A *solus*; *om.* 44 revocatum A *solus*; remotum. 45 esse *hic* A *solus*; *om* DGW, *post* Evangelio *ceteri.* 46 Quod EGNX*b*; Quos.

1 Contra hoc autem EXZ; Sed contra hoc Y, Contra autem hoc *ceteri.* 3 Videtur igitur esse illicitum XsE *et sine* esse N; Non ergo videtur licitum G, Videtur igitur esse licitum E, Videtur igitur non esse licitum *ceteri.* 5 Haec *plene b*; Hoc *certo* FGXWZPc. 11 hominis A *solus*; *om.* 12 cibus D; cibi. 18 enim multa esse] igitur quod multa esse (sunt G) NG. 19 ut cibus] ut cibi EX, ut sunt cibus P. vestimentum A *solus*; indumentum. 21 oportet *om* H, *post* diversorum GZPc. 22 et in E; etiam in. 36 sint A *solus*; sit, *ante* homini Pc, *post* homini D. 40 multitudini *post* sunt *cd*, *om* P. 46 solae Z; solum. 47 melior A *solus*; melius.

oculus pede in corpore animalis, non tamen esset perfectum animal nisi haberet et oculum et pedem. Ita etiam nec multitudo humani generis haberet statum perfectum nisi essent aliqui intendentes generationis actibus, et aliqui ab his abstinentes et contemplationi vacantes.

Quod autem quarto obiicitur, quod necesse est virtutem in medio esse: solvitur per id quod supra * iam de paupertate dictum est. Medium enim virtutis non accipitur semper secundum quantitatem rei quae ordinatur ratione, sed secundum regulam rationis, quae debitum finem attingit, et circumstantias convenientes metitur. Et sic, ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, vitium insensibilitatis dicitur. Si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae communem hominis modum excedit: facit enim homines esse in quadam divinae similitudinis participatione; unde virginitas angelis dicitur esse cognata *.

* Cap. cxxxiv.

* Matth. xxii, 30.

Ad quintum dicendum quod sollicitudo et occupatio quam habent hi qui coniugio utuntur, de uxoribus, filiis, et necessariis vitae acquirendis, est continua. Inquietatio autem quam homo patitur ex pugna concupiscentiarum, est ad aliquam horam. Quae etiam minoratur per hoc quod ei aliquis non consentit: nam quanto aliquis magis delectabilibus utitur, tanto magis crescit in eo delectabilis appetitus *. Debilitantur etiam concupiscentiae per abstinentias, et alia exercitia corporalia quae conveniunt his qui continentiae propositum habent. – Usus etiam corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine, et impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo quae provenit resistendo concupiscentiis horum delectabilium: quia per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret; cum delectatio faciat quiescere appetitum in re delectabili. Et ideo his qui ad contemplationem divinorum, et cuiuscumque veritatis, intendunt, maxime nocivum est venereis deditos esse, et maxime utile ab eis abstinere. – Nihil autem prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Unde et Dominus, facta de continentia mentione, dicit *: *Non omnes capiunt verbum hoc, sed qui potest capere, capiat.*

* III Ethic., xii, 7; s. Th. l. xxii.

* Matth. xix, 11 sq.

Ad id etiam quod de praecepto primis parentibus dato ultimo positum est, patet responsio per ea quae dicta sunt. Praeceptum enim illud respicit inclinationem naturalem quae est in hominibus ad conservandum speciem per actum generationis: quod tamen non est necessarium per omnes exequi, sed per aliquos, ut dictum est.

Sicut autem non expedit cuilibet a matrimonio abstinere, ita etiam nec expedit omni tempore, quando necessaria est multiplicatio generis: vel propter hominum paucitatem, sicut in principio quo humanum genus coepit multiplicari; sive propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Veteri Testamento. Et ideo consilium de continentia perpetua observanda reservatum est temporibus Novi Testamenti, quando fidelis populus per spiritualem generationem multiplicatur.

† Fuerunt autem et alii qui, licet continentiam perpetuam non improbarent, tamen ei statum matrimonii adaequabant: quod est haeresis Ioviniani *. Sed huius erroris falsitas satis ex praedictis apparet: cum per continentiam homo reddatur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina; et quodammodo supra statum hominis ponatur, in quadam similitudine angelorum.

† Cap. cxxxvii. Autog. 87 v b 28.

* De Eccl. Dogmat., xxxv, al. 68 (Migne inter Opp. Aug., P. L. XL, 1219).

Nec obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Iacob: quia quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine deiici. Nec tamen, quia ipsi matrimonio usi sunt, minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt: sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis.

Nec tamen perfectio alicuius personae est sufficiens argumentum ad perfectionem status: cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono quam alius maiori. Non igitur, quia Abraham vel Moyses perfectior fuit multis qui continentiam servant, propter hoc status matrimonii est perfectior quam status continentiae, vel ei aequalis.

2 et oculum A *solus*; oculum. 8 id *om* GN. 10 enim DENXZ*b*P; igitur. 15 vitium ENWXsBYP*c*; virtutum B, virium *ceteri.* 17 quae A *solus*; quae etiam P, etiam quae *ceteri.* 26 minoratur sEY*b*P*c*; minorantur sG, ignorantur sF, ignoratur *ceteri.* ei E; eis. 27 aliquis *hic* A *solus*; *post* magis. 29 abstinentias] abstinentiam GZPc. 35 resistendo A *solus*; in resistendo GNP*d*, ex resistendo *ceteri.* 40 cuiuscumque HY; cuiusque. 44 esse *hic* EXP*c*; *om* D, *ante* melius *ceteri.*

4 etiam] autem GNW*b*P*c*. 8 conservandum] conservandam BDGNXYPc. 11 Sicut... generis] Sicut autem non expedit cuilibet omni tempore actui generationis vacare, ita nec expedit ab eo omni tempore abstinere, maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis P*d*. matrimonio] matrimonio omnino c. 12 etiam A *solus*; *om.* 13 est] erat sG, *om* C. generis] generis humani Z, generationis NY(P*d*). 15 quo] quomodo Y, quando sY*b*P*d*. 20 fidelis A *solus*; spiritualis. 22 Fuerunt *Omnes novum capitulum incipiunt, titulo* Contra eos qui matrimonium virginitati aequabant. 24 adaequabant] aequabant *b*P*c*. 42 maiori] bono imperfectiori mente *addunt* P*d*.

Commentaria Ferrariensis

POSTQUAM disputavit Sanctus Thomas contra impugnantes paupertatem voluntariam, vult consequenter contra eos qui perpetuam continentiam impugnant, disputare *.

* Cf. Comment. cap. xxxi, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, disputat contra impugnantes perpetuam continentiam; secundo, contra eos qui matrimonium virginitati aequabant, capite sequenti *.

* Infra, I *bis*. - Cf. text., *Fuerunt.*

I. Quantum ad primum, adducit rationes impugnantium continentiam, et eas solvit.

Arguebant igitur primo sic. Bonum speciei est divinius quam bonum individui. Ergo magis peccat qui omnino abstinet ab actu quo conservatur species, quam peccaret si abstineret ab actu quo conservatur individuum. Sed commixtio maris et feminae ad bonum speciei ordinatur. Ergo etc.

Respondet Sanctus Thomas quod in iis quae ad uniuscuiusque necessitatem pertinent, ad sustentationem scilicet

individui, oportet quod cuilibet provideatur: et ideo oportet quod quilibet cibo et potu utatur. In iis autem quae necessaria sunt multitudini, non oportet, neque possibile est quod cuilibet de multitudine attribuatur: quia multa sunt necessaria homini, ut cibus, potus, et huiusmodi, quae impossibile est ut per unum procurentur. Ideo diversorum oportet esse diversa officia: sicut et in corpore diversa membra ad diversos actus ordinantur. Quia igitur generatio non est de necessitate individui, sed speciei, non est necesse quod omnes homines illi vacent.

Et est advertendum sensum huius responsionis esse quod quaedam sunt ordinata ad individui conservationem, sine quibus individuum conservari non posset, sicut est usus cibi et potus: et ista necesse est ut a quolibet individuo habeantur. Quaedam vero sunt ordinata ad multitudinis bonum, sine quibus scilicet multitudo conservari non posset, ut est generationis actus: et ista non est necesse a quolibet individuo fieri, sed sufficit quod aliqui de multitudine illi operi intendant, aliis in aliis officiis occupatis. Unde negatur consequentia: quia non est similis ratio de iis quae ad necessitatem individui pertinent, et de iis quae pertinent ad necessitatem speciei. Nisi enim illis intendat hic homo singularis, ipse conservari non potest. Non autem, si istis non vacet, non poterit speciei conservari: sunt enim alii quorum opere conservari potest.

2. Sed occurrit dubium. Nam Sanctus Thomas in utroque membro suae distinctionis utitur cibo et potu pro exemplis. Et sic videtur quod uti cibo et potu sit unicuique necessarium: et non sit unicuique necessarium.

Respondetur quod est idem exemplum materialiter, non autem formaliter. Dupliciter enim potest considerari cibus et potus. Uno modo, quantum ad usum. Et sic pertinet ad primum membrum. Unde dixit Sanctus Thomas: *Necessarium est quod quilibet homo cibo et potu utatur.* – Alio modo, quantum ad procurationem et praeparationem. Et sic pertinet ad secundum membrum. Non enim necesse est perire individuum si ipsum sibi non procuret et praeparet cibum et potum: quia potest illi per alios praeparari. Sed bene multitudo periret si nullus esset qui cibum procuraret et potum. Unde dixit Sanctus Thomas quod multa sunt necessaria multitudini hominum, ut cibus, potus, indumentum, domus, et huiusmodi, *quae impossibile est ut per unum procurentur.*

II. *Secundo.* Ex divina ordinatione dantur homini membra ad generationem apta; et vis concupiscibilis incitans; et alia huiusmodi. Ergo etc.

Respondet ex dictis quod, licet homini sint divinitus provisa ea quae ad generationis actum ordinantur, tanquam toti speciei necessaria, non tamen oportet quod quilibet actui generationis intendat. Nam data est homini industria aedificandi, et virtus ad pugnandum: nec tamen oportet quod omnes sint aedificatores aut milites.

Tertio. Si bonum est quod unus contineat, ergo melius quod multi Ergo optimum quod omnes. Hoc est inconveniens. Ergo etc.

Ex praedictis respondet quod ab iis quae sunt multitudini necessaria, cuiusmodi est generationis actus, quamvis melius sit quantum ad singulos quod abstineat, melioribus deditus, non tamen est bonum quod omnes abstineant. – Declaratur et ex ordine universi, et ex corpore animalis, in quibus non esset melius ut totum esset quale est nobilior pars. Unde patet consequentiam illam nullam esse.

Quarto. Castitas, sicut aliae virtutes, in medio consistit. Ergo contra virtutem agit qui omnino concupiscentiis abstinet.

Respondet, ex iis quae dicta sunt superius de paupertate, quod, cum medium virtutis non accipiatur secundum quantitatem quae ratione ordinatur, idest, cui ratio habet modum imponere, sed secundum regulam rationis, quae debitum finem attingit et circumstantias convenientes metitur; ab omnibus venereorum delectationibus abstinere praeter rationem, insensibilitatis vitium dicitur; si autem secundum rationem fiat, virtus est, quae etiam* communem hominis modum excedit. Unde virginitas angelis dicitur esse cognata.

* Vid. text. et var.

III. *Quinto.* Resistere omnino concupiscentiis, et quasi continuam pugnam habere, maiorem inquietudinem animo tribuit quam si eis aliquis moderate uteretur. Ergo perfectioni virtutis adversatur: quia inquietudo animi maxime perfectioni virtutis repugnat.

Respondet Sanctus Thomas: et dicit primo, quod sollicitudo et occupatio quam habent coniugati de uxoribus et aliis, est continua; inquietudo autem ex pugna concupiscentiarum est ad aliquam horam. Quae etiam minoratur ex hoc quod eis aliquis non consentit; et per abstinentiam, et alia exercitia corporalia.

Dicit secundo, quod usus corporalium delectabilium magis abducit mentem a sua altitudine, et impedit a contemplatione spiritualium, quam inquietudo in resistendo concupiscentiis. Quia, cum delectatio faciat appetitum quiescere in re delectabili, per usum delectabilium, et maxime venereorum, mens maxime carnalibus inhaeret.

Dicit tertio, quod nihil prohibet, quamvis universaliter dicatur uni homini melius esse continentiam servare quam matrimonio uti, quin alicui illud melius sit. Quod ostenditur ex verbis Domini, qui in *Matthaeo,* facta de continentia mentione, dicit: *Non omnes capiunt verbum hoc, sed qui potest capere, capiat.*

2. Circa hoc ultimum dictum, advertendum quod, sicut lex universaliter statuit quid sit agendum, quia illud pro maiori parte bonum est et utile, tamen in aliquo casu melius est legem non servare; sicut lex statuit depositum esse restituendum, et tamen, si quis deposuerit gladium, et postea sit effectus furiosus, non est ei restituendus gladius: ita universaliter dicitur melius esse unicuique singulariter considerato quod contineat, quia pro maiori parte ita est; et tamen alicui melius erit matrimonio uti, quia, ex sua naturali complexione, minor ei erit inquietudo mentis in matrimonio quam in continentia, et magis poterit contemplationi et spiritualibus vacare. Et hoc est quod in hoc ultimo dicto intendit Sanctus Thomas. – Patet autem ex ista responsione Sanctum Thomam velle negare antecedens per primum dictum; per secundum autem etiam negare consequentiam.

IV. *Ultimo,* adducitur praeceptum Domini primis parentibus datum, cum dicitur *Genesis* I et IX: *Crescite et multiplicamini;* et *Matth.* XIX.

Sed inquit Sanctus Thomas primo, ex praedictis patere responsionem. Cum enim illud praeceptum respiciat naturalem inclinationem in hominibus ad conservandam speciem per actum generationis, non est necessarium per omnes executioni mandari, sed per aliquos.

Dicit secundo, quod non expediebat ab actu generationis omni tempore abstinere: maxime quando necessaria erat multiplicatio generationis*, vel propter hominum paucitatem, sicut in principio humani generis; vel propter paucitatem fidelis populi, quando oportebat ipsum per carnalem generationem multiplicari, ut fuit in Testamento Veteri. Et ideo consilium de continentia perpetua reservatum fuit temporibus Novi Testamenti, quando spiritualis* populus per spiritualem generationem multiplicatur, scilicet per baptismum.

* Vid. text. et var.

* Vid. text. et var.

2. Circa hoc quod dicitur, non licuisse omni tempore ab actu generationis abstinere, quia videlicet non licuit in principio generis humani, nec in Veteri Testamento, dubitatur. Quia oppositum huius videtur dici IV *Sent.*, d. XXXIII, q. III, a. 2, ad 2, ubi ait Sanctus Thomas quod *non peccasset virginitatem servans etiam tempore Moysi.*

Respondetur quod de tempore legis Moysi dupliciter loqui possumus: aut scilicet quantum ad tempus sequens sufficientem multiplicationem fidelium; aut quantum ad tempus in quo necesse erat multiplicari fideles per carnalem generationem, nondum facta sufficienti multiplicatione colentium Deum. Primo modo intelligitur quod dicitur in IV *Sententiarum.* Unde ait ibidem quod, *facta multiplicatione colentium Deum sufficienti, non peccasset virginitatem servans etiam tempore Moysi.* – Secundo modo intelligitur quod dicitur hoc loco. Unde et hic ait quod non expediebat ab actu generationis abstinere *quando ne-*

cessaria erat multiplicatio generationis propter paucitatem fidelis populi, ut fuit in Veteri Testamento: – intellige, quantum ad aliquod tempus Veteris Testamenti.

Loco etiam praeallegato, ad 1, ait quod *superfluum esset si quis servare vellet virginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi:* – intellige similiter, quantum ad aliquod tempus illius legis.

Simili modo intelligendum est quod dicitur IV *Sent.*, d. XLIX, q. V, a. 3 *, ad 3, ubi dicitur quod *tempore legis Moysi, quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commixtione carnis abstinere.*

* Quª 1.

† I *bis.* Secundo loco, impugnat Sanctus Thomas haeresim Ioviniani, non improbantis quidem perpetuam continentiam, sed ei statum matrimonii aequantis *. Contra enim ipsum arguit ex praecedentibus sic. Per continentiam homo redditur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina; et quodammodo supra statum hominis ponitur, in quadam similitudine angelorum. Ergo status continentiae est perfectior statu matrimonii.

† Comment. cap. CXXXVII.

* Vid. supra init. Comment. cap. CXXXVI. – Pro *Aequantis*, vide text. et var.

Adverte quod fundamentum huius rationis est, quia bonum animae praefertur bono corporis; et bonum contemplativae vitae praefertur bono activae; et similiter bonum divinum est potius bono humano; et haec omnia excellentiora bona virginitati conveniunt.

II *bis.* Huic autem, inquit Sanctus Thomas, non obstat quod aliqui perfectissimae virtutis viri matrimonio usi sunt, ut Abraham, Isaac et Iacob. Tum quia, quanto virtus mentis est fortior, tanto minus potest per quaecumque a sua altitudine deiici.

Tum quia non minus contemplationem veritatis et divinorum amaverunt matrimonio utentes: sed, secundum quod conditio temporis requirebat, matrimonio utebantur ad multiplicationem populi fidelis.

Tum quia perfectio alicuius personae non est sufficiens argumentum ad perfectionem status: cum aliquis perfectiori mente possit uti minori bono, et alius maiori bono imperfectiori mente *.

* Vid. text. et var.

2. Ad evidentiam primi dicti istius responsionis, advertendum est quod, ut ex superioribus * patet, continentia laudabilis est inquantum per ipsam homo ad divinorum contemplationem redditur habilior. Potest autem contingere quod aliquis in matrimonio existens, propter mentis virtutem et stabilitatem, ex usu matrimonii non deiiciatur a divinorum contemplatione, sed illi magis vacet quam aliquis in caelibatu vivens. Et tunc iste perfectioris virtutis est quam servans continentiam, non quia matrimonium perfectius sit continentia, sed quia iste qui matrimonio utitur, magis adhaeret Deo per contemplationem quam ille qui in caelibatu vivit. Et sic dicuntur Abraham, Isaac et Iacob perfectissimae virtutis fuisse, licet matrimonio usi fuerint: quia maxime vacationi divinorum intendebant, nec propter matrimonii usum ab ea deiiciebantur, eo quod mentem stabilem ac firmam in divinis rebus haberent, et firmiorem quam multi habeant continentes.

* Cap. CXXX.

3. Ad evidentiam secundi dicti, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. CLII, a. 4, ad 1, 2, quod, *licet virginitas sit melior quam castitas coniugalis, potest tamen coniugatus melior esse quam virgo: si ille scilicet habeat animum magis paratum ad castitatem servandam si oporteret, quam is qui est actu virgo.* Praedicti autem *habuerunt animum sic dispositum quod parati erant virginitatem servare si fuisset tempori congruum.* Ideo non fuerunt continentibus inferiores, sed aliquibus etiam superiores fuerunt. *Unde Augustinus, in libro de Bono Coniugali *, dicit Ioannis caelibatum, et Abrahae coniugium, pro temporum distributione Christo militasse: sed continentiam Ioannem in opere, Abraham vero in solo habitu habuisse.* Hoc est quod significavit Sanctus Thomas cum ait quod *non minus contemplationem divinorum amaverunt matrimonio utentes, sed secundum temporis exigentiam matrimonio utebantur.*

* Cap. XXI. fin. (P. L. XL, 391).

4. Ad evidentiam tertii dicti, advertendum est quod stant simul quod aliquis imperfectiorem statum sequatur quam alius, et tamen illo perfectior sit: quia potest esse quod ille qui est in statu imperfectiori, aliquam aliam excellentiorem virtutem habeat quam ille qui est in statu perfectiori. Tunc enim ille perfectior dicetur, non ratione perfectioris status in quo vivat, sed ratione perfectioris virtutis quam habet, licet in statu sit secundum suam naturam imperfectiori. Hoc voluit significare Sanctus Thomas cum inquit quod, cum perfectiori mente aliquis possit uti minori bono quam alius maiori, puta ex maiori caritate, *perfectio alicuius personae non est sufficiens argumentum ad perfectionem status.*

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM OCTAVUM

A 88r a16.

CONTRA EOS QUI VOTA IMPUGNANT.

QUIBUSDAM autem visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum. Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem e maiori necessitate quis ad aliquid observandum adstringitur, tanto minus libere id agi videtur. Videtur igitur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt.

Videntur autem huiusmodi homines necessitatis rationem ignorare. Est enim duplex necessitas. Quaedam coactionis. Et haec laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur: coactum enim est quod est voluntati contrarium. – Est autem quaedam necessitas ex interiori inclinatione proveniens. Et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget: facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim quod habitus virtutis, quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis, et minus ab eo deficere. Quod si ad finem perfectionis devenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum,

6 e maiori A *solus*; ex maiore CFGNW, ex maiori *ceteri.* 7 agi A *solus*; agere.
5 proveniens A *solus*; procedens. 10 facit *bis habet* A; *semel in fine lineae et dein intra lineas supra* tendere; *primo loco intelligitur codeletum cum deletis ante; cf.* pA; *post* tendere E.

sicut est in Beatis, qui peccare non possunt, ut infra * patebit: nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati.

* Lib. IV, cap. XCII.

Est autem et alia necessitas ex fine: sicut cum dicitur alicui necesse esse habere navem ut transeat mare. Patet autem quod nec haec necessitas libertatem voluntatis diminuit, nec actuum bonitatem. Quin potius quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est: et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior.

Patet autem quod necessitas observandi quae quis vovit, aut obediendi ei cui se supposuit, non est necessitas coactionis; nec etiam ex interiori inclinatione proveniens; sed ex ordine ad finem: est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri, aut obedientia servari. Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo Deo se subiicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

Est autem ulterius considerandum quod, dum implentur aliqua quae quis vovit, vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, maiori laude et remuneratione sunt digna. Contingit enim unum actum duorum vitiorum esse, dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur: ut, cum quis furatur ut fornicetur, actus quidem secundum speciem suam est avaritiae, secundum intentionem vero luxuriae *. Eodem autem modo et in virtutibus contingit quod actus unius virtutis ad aliam virtutem ordinatur: sicut, cum quis sua dat ut cum altero amicitiam habeat caritatis, actus quidem ex sua specie est liberalitatis, ex fine autem caritatis. Huiusmodi autem actus maiorem laudem habet ex maiore virtute, scilicet ex caritate, quam ex liberalitate. Unde, etsi remittatur in eo quod liberalitatis est ex eo quod ad caritatem ordinatur, laudabilior, et maiori mercede dignus erit quam si liberalius ageretur non in ordine ad caritatem.

* Cf. V *Ethic.*, II, 4; s. Th. l. 3.

Ponamus ergo aliquem opus aliquod virtutis agentem, puta ieiunantem, vel continentem se a venereis: – et quidem si absque voto haec faciat, erit actus vel castitatis vel abstinentiae; si autem ex voto, referetur ulterius ad aliam virtutem, cuius est Deo aliquid vovere, scilicet ad religionem, quae potior est castitate vel abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Erit ergo actus abstinentiae vel continentiae laudabilior in eo qui ex voto facit, etiam si non ita delectetur in abstinentia vel continentia, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

Item. Id quod potissimum est in virtute, est debitus finis: nam ex fine principaliter ratio boni manat. Si ergo finis fuerit eminentior, etiam si in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui maius aliquid propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentius procedat. Si autem aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert: sed si ex voto hoc faciat, non solum actum, sed etiam potentiam offert Deo. Et sic patet quod propositum suum est ad aliquid maius Deo exhibendum. Erit ergo actus eius virtuosior ratione maioris boni intenti, etiam si in executione alius videatur ferventior.

Praeterea. Voluntas praecedens actum manet virtute in tota prosecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de proposito voluntatis propter quod actum incipit, in executione operis non cogitabit: non enim oportet ut qui propter Deum aliquod iter arripit, in qualibet parte itineris de Deo cogitet actu. Patet autem quod ille qui vovet se aliquid facturum, intensius illud voluit quam qui simpliciter facere disponit: quia non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. Ex hac igitur voluntatis intentione redditur executio voti cum intensione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel fertur remisse.

Sic ergo laudabilius fit quod e voto fit, quam quod fit sine voto: ceteris tamen paribus.

---

2 infra] in quarto GN. 5 necesse esse A *solus*; necesse est G, necesse *ceteri*. 6 haec A *solus*; huiusmodi. 8 Quin potius quod quis agit] quidem quis potius agit α, quod quis agit potius D, quin potius quidem quis agit G, quin potius agit Z, quin potius quia agit *b*. 11 Patet autem quod necessitas A *solus*; Necessitas autem. 12 vovit] novit GN, voluit P. 13 nec EX; sed nec. 15 voventi] volenti DP. 16 si] sed αDGW. 17 servari] observari GNX*b*. 21 implentur] impleantur BCHW. 24 enim] autem GNX*b*Pc. 31 sua *hic* A *solus*; *post* dat. 34 maiore virtute A *solus*; amore virtutis. 42 haec A *solus*; hoc.

2 referetur A *solus*; refertur. 6 abstinentiae vel continentiae E; continentiae vel abstinentiae. 7 qui A *solus*; quod. 18 lentius EX; remissus D, lentus *ceteri*. 24 etiam si E*b*; et sic G, etsi *ceteri*. 25 videatur] videtur GNW. 27 prosecutione A *solus*; consecutione. 30 cogitabit YZ; cogitabat. ut] quod GNPc. 31 arripit] arripuit ZP*e*. 32 cogitet] cogitat A *casu*. 33 vovet] vovit DP. 34 intensius DHWY*b*; intentius. 37 intentione] intensione D. 38 intensione D; intentione. 41 e voto A *solus*; ex voto. 42 ceteris tamen paribus *Finis autographi*.

Commentaria Ferrariensis

Postquam disputavit Sanctus Thomas contra Vigilantium voluntariam paupertatem impugnantem; et contra eos qui perpetuam impugnant continentiam; vult contra eos qui vota impugnant et obedientiam, disputare *.

* Cf. Comment. cap. CXXXI, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, adducit eorum rationem et solvit; secundo, contra eos arguit *.

* Num. III.

I. Dicit ergo primo, quod quibusdam visum est stultum esse obligare se voto ad obediendum alicui, aut ad quodcumque servandum: hac scilicet ratione, quia videtur derogari laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel voti fiunt. Unumquodque enim bonum, quanto liberius agitur, tanto virtuosius esse videtur. Quanto autem aliquis ad aliquid observandum astringitur maiori necessitate, tanto minus libere id agere videtur.

2. Respondet autem Sanctus Thomas quod isti videntur rationem necessitatis ignorare. Et duo dicit.

Primo quod, cum sit triplex necessitas, scilicet coactionis; et ex interiori inclinatione procedens; et ex fine: necessitas coactionis laudem virtuosorum actuum diminuit, quia voluntario contrariatur; non autem aliae duae necessitates. Immo necessitas ex interiori inclinatione procedens ipsam auget: facit voluntatem intense tendere in actum virtutis; et, si habitus virtutis ad finem perfectionis devenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, ut in Beatis;

nec tamen propter hoc aliquid libertati voluntatis deperit, nec bonitati actus. Idem est de necessitate finis: quod enim quis agit tanquam necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est; et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior.

Dicit secundo, quod necessitas observandi quae quis vovit, aut obediendi ei cui se supponit, est tantum necessitas finis: est enim necessarium voventi hoc vel illud agere, si debet votum impleri, aut obedientia servari. Et ideo, cum ii fines laudabiles sint, utpote quibus homo se Deo subiicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

Ex ista responsione patet quod, admissa minore de necessitate coactionis, alia propositio subintellecta, scilicet quod talis sit necessitas voti observandi et obedientiae implendae, falsa est. Si autem intelligatur ipsa minor de altera aliarum duarum necessitatum, falsa est: quia huiusmodi necessitas neque libertatem neque voluntarium tollit.

II. Sed occurrit circa hoc dubium. Ut enim dicitur in Qu. *de Malo,* q. XVI, a. 5, liberum arbitrium dicitur *eo quod in diversa possit.* Sed homo non potest in diversa respectu eius boni ad quod ex interiori inclinatur ex necessitate: ut patet in Beatis, qui semper actu diligunt Deum, et non possunt non actu ipsum diligere dilectione caritatis. Ergo talis necessitas non stat cum libertate. Ergo male dicitur quod necessitas huiusmodi nihil tollit de libertate voluntatis.

Respondetur quod, cum libertas duobus modis sumatur, scilicet ut opponitur necessitati coactionis, et ut opponitur necessitati naturalis inclinationis; non est de ratione ipsius inquantum opponitur necessitati coactionis, quod in diversa possit, sed quod voluntatis inclinatione quis operetur. Quod potest convenire etiam agenti aliquid ex naturali inclinatione: nam voluntas vult id in quod homo naturali inclinatione voluntatis fertur, cum voluntatis actus nihil aliud sit quam inclinatio volentis in aliquod. Per oppositum autem, quod quis necessitate coactionis agit, invitus agit, et contra voluntatem. – De ratione autem libertatis inquantum opponitur necessitati naturalis inclinationis, est quod in diversa possit: quia non habet determinationem ad unum. Unde *Verit.*, q. XXII, a. 6, inquit Sanctus Thomas quod *voluntas dicitur libera inquantum necessitatem non habet.* De hac ergo loquitur Sanctus Thomas loco allegato: hic vero loquitur de libertate ut opponitur coactioni.

III. Secundo, arguit Sanctus Thomas contra praedictum errorem *, ostendens quod, *dum implentur aliqua quae quis vovit, vel quae sibi praecipiuntur ab eo cui se subdidit propter Deum, illa maiori laude et remuneratione sunt digna.* Hoc autem probat triplici ratione *.

* Cf. init. Comment.

* Vid. num. IV, VII.

Pro prima ratione, duo praemittit. Unum est, quod contingit unum actum duorum esse vitiorum: dum actus unius vitii ad finem alterius vitii ordinatur. Et similiter actum contingit unius virtutis ad aliam ordinari: sicut cum aliquis dat sua ut cum alio amicitiam caritatis habeat. – Alterum est, quod huiusmodi actus virtutis maiorem laudem habet ex caritate, ad quam ordinatur, quam ex liberalitate, cuius est actus secundum suam speciem. Unde, si remittatur in eo quod liberalitatis est, laudabilior est ex eo quod ad caritatem ordinatur, et maiori mercede dignus, quam si liberalius ageretur non in ordine ad caritatem.

Tunc sic. Si aliquis faciat aliquod opus virtutis absque voto, puta ieiunet vel contineat, erit actus vel castitatis vel abstinentiae. Si autem ex voto faciat, refertur ulterius ad religionis virtutem, cuius est aliquid Deo vovere, quae virtus est potior castitate et abstinentia, utpote faciens nos recte habere ad Deum. Ergo est laudabilior eo quod * ex voto facit, etiam si non delectetur in abstinentia vel castitate, ex eo quod delectatur in potiori virtute, quae est religio.

* Vid. text. et var.

2. Cum dicitur quod vovere actus est religionis, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae II^a II^ae, q. LXXXVIII, a. 5 et 6, quod actus qui ex voto fiunt, in quantum huiusmodi, *ad cultum divinum pertinent, quasi quaedam sacrificia. Quia votum est quaedam promissio Deo facta; promissio autem nihil aliud est quam ordinatio eius quod promittitur in eum cui promittitur; et sic votum est ordinatio quaedam eorum quae quis vovet, in divinum cultum seu obsequium. Ordinare autem actum cuiuscumque virtutis in cultum et obsequium Dei, ad religionis virtutem pertinet.* Ideo convenienter dicitur quod vovere actus religionis est.

3. Sed occurrit dubium circa hoc quod addit Sanctus Thomas: *etiam si non delectetur in castitate vel abstinentia* *. Videtur enim de ratione habitus esse ut faciat delectationem in opere suo: ut patet per Philosophum in II *Ethicorum* *. Ergo non videtur bene dictum quod aliquis operans opus castitatis vel abstinentiae in ordine ad religionem, in ipso opere non delectetur: ut ratio videtur supponere.

* Vide tamen ipsum textum.

* Cap. III, 1; s. Th. l. 3.

Ad hoc potest etiam tripliciter responderi. Primo, quod non asserit illud Sanctus Thomas, sed sub conditione loquitur, inquiens ita esse, *etiam si non delectetur operans in ipsa castitate vel abstinentia.*

Secundo, quod non loquitur hic de illis actibus secundum quod ab habitu castitatis et abstinentiae proveniunt, sed secundum quod materialiter sunt opera castitatis et abstinentiae: sicut et aliquis quandoque operatur iusta, non tamen ex habitu et virtute iustitiae.

Tertio, ex doctrina Sancti Thomae II^a II^ae, q. CXXIII, a. 8, ad 2, de mente Philosophi III *Eth.* *, responderi potest quod *non in omnibus virtutibus operari delectabiliter existit, nisi inquantum quis attingit finem. Possunt enim opera virtutum secundum sui naturam esse tristia, licet propter finem sint delectabilia.*

* Cap. IX, 5; s. Th. l. 18.

IV. *Secundo* *. Si aliquis facit aliquid propter Deum, illum actum Deo offert. Si autem ex voto hoc faciat, non solum actum offert Deo, sed etiam potentiam. Ergo propositum suum est ad aliquid maius Deo offerendum. Ergo ille actus erit virtuosior, etsi in executione alius videatur ferventior.

* Vide num. III, init.

Probatur ultima consequentia. Quia, cum potissimum in virtute sit finis, si finis fuerit eminentior, quamvis in actu aliquis se remissius habeat, erit eius actus virtuosior: sicut, si aliquis proponat propter bonum virtutis longam viam agere, alius autem brevem, laudabilior erit qui maius aliquod propter virtutem intendit, licet in progressu viae lentus * procedat.

* Vid. text. et var.

Cum dicitur voventem non solum actum, sed etiam potentiam Deo offerre, advertendum est illud sic intelligendum esse quod vovens non solum dat Deo actum ad quem se voto obligavit, sed etiam Deo potestatem agendi offert, quia de cetero non potest licite facere contra id quod vovit. Et ideo dicitur maius aliquid Deo offerre quam non ex voto agens: *sicut plus daret homini qui daret ei arborem cum fructibus, quam qui fructus tantum daret* *.

* II^a II^ae, q. LXXXVIII, a. 6, infra citando.

V. Circa hanc rationem duplex dubium occurrit. Primum est quia, cum assumatur quod, si finis fuerit eminentior, actus erit virtuosior, non subsumitur, ut debet subsumi, quod *finis ex voto aliquid agentis sit eminentior,* sed quod *vovens maius aliquid agere propter Deum proponit.* Hoc autem non pertinet ad finem, sed ad id quod ordinatur ad finem. Unde et exemplum etiam quod assumitur ad manifestationem illius propositionis, non videtur ad propositum: quod enim unus proponat longiorem viam agere propter virtutem quam alius, non ostendit ipsum agere propter eminentiorem finem, cum utriusque finis sit virtus; sed quod ad eundem finem maius aliquid ordinat.

2. Secundum est, quia non videtur haec consequentia valere: *Faciens aliquid ex voto, maius aliquid offert Deo quam faciens non ex voto. Ergo actus eius est virtuosior.* Nam, ut patet *Marci* XII * et *Lucae* XXI **, magis laudatur a Domino vidua paupercula, quae duo aera minuta in gazophylacium misit, quam divites, qui multum miserunt.

* Vers. 43.
** Vers. 3.

VI. Ad primum dicitur quod de fine dupliciter loqui possumus: uno modo, de ipsa re absolute quae est finis; alio modo, de eo quod quis intendit circa rem quae est finis; sicut finis avari est pecuniae possessio, aut usus. Ad hoc quod una operatio sit altera virtuosior aut laudabilior, sufficit quod altero illorum modorum habeat eminentiorem

finem. Dicitur ergo quod optime subsumitur de fine in hac ratione, sed secundo modo. Res enim quae in proposito est finis, materialiter est Deus: ipsa autem subiectio ad Deum est finis tanquam id quod circa Deum intenditur, qui potest dici finis tanquam rei quae est finis assecutio. Et quia maiorem subiectionem ad Deum intendit qui aliquid agit propter Deum ex voto quam qui agit non ex voto, ideo eminentior est finis sui operis quam finis operis non operantis ex voto. Unde Sanctus Thomas II^{a} II^{ae} *, hanc rationem pertractans, ait quod *ille qui aliquid vovet et facit, magis se subiicit Deo quam qui facit solum.* – Exemplum etiam est ad propositum. Nam licet longitudo viae, absolute sumpta, habeat rationem ordinati ad finem, tamen labor intentus per ipsam ad acquirendam virtutem, habet rationem finis proximi. Et ideo, quia proponens longam viam agere propter virtutem, intendit maiorem laborem in acquirenda virtute quam proponens brevem viam agere, ideo eminentiorem finem intendit.

* Qu. LXXXVIII, a. 6.

2. Ad secundum dicitur quod facere aliquid maius propter Deum, ceteris paribus, est virtuosius, quia maiorem Dei dilectionem ostendit: sicut qui maius aliquid et difficilius propter amicum operatur, ostendit se illum magis diligere. Ideo qui magis se subiicit Deo, virtuosius operatur. – Non obstat autem vidua illa. Quia licet id quod obtulit parum fuerit, et minus quam id quod divites offerebant, considerata rei quantitate absolute; erat tamen magnum per comparationem ad ipsam, quae paupercula erat. Unde, considerata eius paupertate, maius offerebat quam divites. Hoc autem ostendit Dominus cum ait quod *omnes ex eo quod abundabat illis, miserunt: haec vero, de penuria sua, omnia quae habuit misit* *. Et sic patet quod non erat paritas ex parte offerentium.

* Marc., loc. cit., vers. 44.

VII. *Tertio* *. Ille qui vovit se aliquid facturum, *intentius* *, idest maiori intentione, illud voluit quam qui simpliciter facere disponit. Ergo ex hac intentione redditur executio voti cum intentione quadam laudabilis, etiam quando voluntas vel non actu fertur in opus, vel remisse. Ergo laudabilius fit quod ex voto fit quam quod fit sine voto: ceteris tamen paribus. – Antecedens probatur. Quia vovens non solum facere voluit, sed voluit se firmare ut non deficeret a faciendo. – Consequentia vero prima probatur: quia voluntas praecedens actum manet virtute in tota consecutione actus, et ipsum laudabilem reddit, etiam quando de tali proposito voluntatis in executione operis non cogitatur.

* Vid. num. III, init.
* Quoad voces *intentio* et *intentius* in hac et seq. parag., vide text. et var. b 34, 37, 38.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, cum quis aliquid vovet, voluntatis intentio in duo fertur, scilicet in id quod se facturum vovet, et in immobilitatem voluntatis ac firmitatem: vult enim voluntatem suam esse firmatam ac stabilitam in eo faciendo, ita quod non liceat sibi deinceps ab illo proposito resilire. Propter hoc dicitur quod vovens se aliquid facturum, *intentius* in illud fertur quam non vovens et agens, cuius voluntas non fertur nisi in actum. Et quia haec intentio voventis laudabilis est; laudabiliorque quam intentio proponentis se aliquod bonum facturum sed non voventis; et manet virtute in executione operis etiam quando de tali proposito voluntatis non cogitatur: ideo actus ipse in executione, ex illa intentione prima voventis, qua disposuit se firmiter et immobiliter operari, aliquam laudabilitatem habet quam non habet opus factum non ex voto. Propterea optime infert Sanctus Thomas ex illa prima intentione voventis, actum factum ex voto laudabiliorem esse quam sit actus qui non est factus ex voto.

Notanda sunt autem verba ultima Sancti Thomae, scilicet: *ceteris paribus.* Ex hoc enim datur intelligi quod, de eodem actu loquendo, puta abstinentiae, castitatis et huiusmodi, est laudabilius illud facere ex voto quam facere sine voto, eisdem et aequalibus circumstantiis occurrentibus: sed ubi cetera non sunt paria, puta quod unus maiori caritate ageret id quod sine voto agit, quam alius agat id ad quod voto obligatur, et similia, non est necesse laudabilius esse agere ex voto quam agere sine voto.

Hanc materiam plenissime pertractat Sanctus Thomas Secunda Secundae, loco praeallegato *; et in Tractatu *de Perfectione Vitae Spiritualis, capite* XII *.

* Qu. LXXXVIII.
* Opusc. XVIII (Romae 1570).

CAPITULUM CENTESIMUM TRIGESIMUM NONUM

QUOD NEQUE MERITA NEQUE PECCATA SINT PARIA.

Ex his autem manifestum est quod neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria. Consilium enim non datur nisi de meliori bono *. Dantur autem consilia in lege divina de paupertate, continentia, et aliis huiusmodi, ut supra * dictum est. Haec igitur meliora sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere: secundum quae tamen contingit virtuose agere, ordine rationis servato, ut supra * ostensum est. Non igitur omnes actus virtutum sunt pares.

* Cap. CXXX.
* Ibid.
* Cap. CXXXIII; CXXXVI-CXXXVII.

Adhuc. Actus speciem recipiunt ex obiectis. Quanto igitur obiectum est melius, tanto et actus erit virtuosior secundum speciem suam. Finis autem melior est his quae sunt ad finem: quorum tanto aliquid melius est, quanto est fini propinquius. Inter actus igitur humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur. Post quem, tanto actus melior est secundum suam speciem, quanto obiectum est Deo propinquius.

Amplius. Bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur. Contingit autem aliquos aliis ad rationem magis accedere: quanto actus qui sunt ipsius rationis, magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. Sunt igitur inter actus humanos aliqui aliis meliores.

Item. Praecepta legis optime ex dilectione implentur, ut supra * dictum est. Contingit autem

* Cap. CXVI, CXVIII.

---

4 Dantur autem] Et dantur autem BFHNW, Et dantur CZ.

1 melius *post* est DEX. 4 fertur] feretur α. Post quem] quem GN, postquam Y*b*. 9 quanto *Ita* Y; quia ENXZ, inquantum *b*, quod GN, quam αD, qui (*om* actus... rationis) W, quando P*c*.

aliquem alio ex maiori dilectione quod faciendum est facere. Erit igitur virtuosorum actuum unus alio melior.

Praeterea. Si ex virtute actus hominis boni redduntur *; contingit autem intensiorem esse eandem in uno quam in alio: oportet quod humanorum actuum sit unus alio melior.

* II *Ethic.*, VI, 2; s. Th. l. 6.

Item. Si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis. Contingit autem virtutem unam altera meliorem esse: puta magnificentiam liberalitate, et magnanimitatem moderantia. Erit igitur humanorum actuum unus alio melior.

Hinc est quod dicitur I *Cor.* VII[38]: *Qui matrimonio iungit virgines suas, bene facit: qui autem non iungit, melius facit.*

Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non omnia peccata sunt paria: cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud; et magis pervertatur ordo rationis; et maius nocumentum proximo inferatur.

Hinc est quod dicitur *Ezech.* XVI[47]: *Sceleratiora fecisti illis in omnibus viis tuis.*

Per hoc autem excluditur quorundam error dicentium omnia merita et peccata paria esse.

Quod tamen omnes virtuosi actus sint aequales, ex hoc videbatur aliquam rationem habere, quia omnis actus virtuosus est ex fine boni. Unde, si omnium bonorum actuum est idem finis boni, oportet omnes aequaliter bonos esse.

Licet autem sit unus finis ultimus boni, actus tamen qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt. Est enim in his bonis quae ad ultimum finem ordinantur, differentia gradus, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, et fini ultimo propinquiora. Unde et in voluntate et actibus eius gradus bonitatis erit, secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et eius actus, licet ultimus finis sit idem.

Similiter etiam quod omnia peccata sint paria, videtur ex hoc habere rationem, quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis. Ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. Videtur igitur peccatum esse aequale sive in modico sive in magno peccetur.

Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudiciis agitur. Nam si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem sive multum sive modicum sit transgressus: sicut non refert, ex quo pugil limites campi exivit, utrum longius progrediatur. Ex quo igitur aliquis regulam rationis pertransiit, non refert utrum in modico vel in magno ipsam transiverit.

Sed si quis diligenter inspiciat, in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum. Sicut sanitas consistit in debita commensuratione humorum; et pulcritudo in debita proportione membrorum; veritas autem in commensuratione intellectus vel sermonis ad rem. Patet autem quod quanto est maior inaequalitas in humoribus, tanto est maior infirmitas; et quanto est maior inordinatio in membris, tanto est maior turpitudo; et quanto magis a veritate receditur, tanto est maior falsitas; non enim est tam magna falsitas aestimantis tria esse quinque, sicut eius qui aestimat tria esse centum. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit: est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum *. Quanto igitur magis ab hac harmonia receditur, tanto est maior malitia.

* II *Ethic.*, VI, 15; s. Th. l. 7.

Non est autem simile virtutem transgredi, et terminos a iudice positos transire. Nam virtus est secundum se bonum: unde virtutem transgredi est secundum se malum. Et ideo oportet quod magis a virtute recedere sit maius malum. Transgredi autem terminum hunc a iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per accidens, non est necessarium quod, *si simpliciter sequitur ad simpliciter, et magis sequatur ad magis* *, sed solum in his quae sunt per se: non enim sequitur, si album est musicum, quod magis album sit magis musicum; sequitur autem, si album est disgregativum visus, quod magis album sit magis disgregativum visus.

* V *Topic.*, VIII, 3, 4.

Est autem hoc inter peccatorum differentias attendendum, quod quoddam est mortale, et quoddam veniale. Mortale autem est quod animam spirituali vita privat. Cuius quidem vitae ratio ex duobus sumi potest, secundum similitudinem vitae naturalis. Vivit enim corpus naturaliter per hoc quod animae unitur, quae est ei principium vitae. Corpus autem, vivificatum per animam, ex seipso movetur: sed corpus mortuum vel immobile manet, vel ab exteriori tantum movetur. Sic igitur et voluntas hominis, cum per rectam intentionem ultimo fini coniungitur, quod est eius obiectum et quodammodo forma, et vivida est; et, cum per dilectionem Deo et proximo inhaeret, ex interiori principio movetur ad agendum recta. Intentione autem ultimi finis et dilectione remota, anima fit velut

4 Praeterea... melior *sive totum argumentum om* Z. 5 intensiorem *Ita* sY; intentiorem E, intentionem *ceteri.* esse eandem] esse etiam eadem E, esse eandem virtutem sY, esse meliorem W, etiam eandem maiorem esse XPc. 6 oportet] ergo *addunt* NWXP*d et ante* in uno sY. 11 magnificentiam] magnificentia GN *et post* liberalitate E. 12 magnanimitatem *Ita* WXYPc; magnanimitas *ceteri.* 15 iungit] iunxit GN. virgines suas] virginem suam DsG*b*. 24 quorundam *om* CZ, *post* error D. 26 virtuosi *ante* actus E, *utroque loco* BCH. 28 omnis *Ita* DZsEPc; hominis *ceteri.* 44 Ita... rationis *hom om* EGN. 47 esse aequale *Ita* EX; aequale esse N, aequales G, aequale *ceteri.* 55 aliquis *Ita* EXZ; *om ceteri.*

28 hunc *om* D*b*Pc, *in spat* B, *supra ras* C, hñt FH, hz N. 37 visus *om* EGN*b*. 49 igitur et] enim et N*b*, enim G. 52 et vivida est] vivida est WX, et vivificanda est D, et vitanda est N, in vivendo est Y, in vita est *b*, vita est P*d*. et cum *Ita* EP; cum *ceteri.* 53 inhaeret] inhaereat P. ex interiori] exteriori GN, et ex interiori *cd*. 54 recta. Intentione autem] Recta autem intentione YP.

mortua: quia non movetur ex seipsa ad agendum recta, sed vel omnino ab eis agendis desistit, vel ad ea agenda solum ab exteriori inducitur, scilicet metu poenarum. Quaecumque igitur peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, non erit mortale peccatum, sed veniale.

2 desistit] resistit GN*b*. 3 agenda] agendum P*c*.

Commentaria Ferrariensis

* Cap. cxxx sqq. Ex praedictis * infert Sanctus Thomas unum corollarium: videlicet, quod *neque omnia bona opera, neque omnia peccata sunt paria.*

Circa hoc autem tria facit: primo, probat conclusionem; secundo, adducit rationes ad oppositum, et solvit *; tertio, infert quandam distinctionem de peccato *. [* Num. vi. * Num. vii.]

Circa primum duo facit: primo, probat quod *non omnes actus virtutum sunt pares;* secundo, quod *nec omnia peccata paria sunt* *. [* Num. iv.]

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Dantur consilia de continentia, paupertate, et huiusmodi. Ergo haec meliora bona sunt quam matrimonio uti et temporalia possidere, secundum quae contingit virtuose agere, ordine rationis servato. Ergo non omnes actus virtutum sunt pares. – Probatur prima consequentia. Quia consilium non datur nisi de meliori bono.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIae, q. cviii, a. 4; et *Quolib.* V, a. 19 * [* Al. q. x, a. 19.], quod praecepta differunt a consiliis quia, *cum praeceptum importet rationem debiti, non autem consilium, praecepta dantur de iis quae necessaria sunt ad consecutionem finis aeternae beatitudinis; consilia autem sunt de illis per quae melius et expeditius potest homo consequi finem praedictum, licet absque eis possit quis ad finem pervenire.* Unde in observatione consiliorum includitur praeceptorum observatio, non autem e converso: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena nec furatur; non autem e contrario qui non rapit aliena, omnia dimittit. Quia ergo melius bonum est observare praecepta, sine quibus ad beatitudinem perveniri non potest, et ultra hoc aliquid aliud, per quod ad beatitudinem melius et facilius potest perveniri, quam sola observare praecepta; ideo bene dicitur, et hic et alibi * [* Cf. loc. cit. ex Iª IIae, arg. 2.], a Sancto Thoma quod *consilium est de meliori bono.*

2. Ex hoc patet male dictum esse a Scoto, in II *Sent.*, d. xxi * [* Fol. 63b (Ven. 1497).], distingui peccatum veniale a mortali quia mortale est contra praeceptum, veniale vero contra consilium. Patet enim quod non tenetur quis servare consilia, cum sine iis finem consequi possit; et per consequens quod ea non observare nullum est peccatum. Alioquin peccaret qui non dat omnia sua pauperibus, et qui castitatem omnimodam non servat: haec enim nobis consuluntur.

II. *Secundo.* Quanto obiectum est melius, tanto et actus est virtuosior secundum speciem suam: quia actus speciem recipiunt ex obiectis. Finis etiam melior est iis quae sunt ad finem: et horum tanto aliquid est melius, quanto propinquius est fini. Ergo inter actus humanos ille est optimus qui in ultimum finem, scilicet Deum, immediate fertur: post quem, tanto actus est melior secundum suam speciem, quanto obiectum est Deo propinquius.

Tertio. Contingit aliquos actus magis aliis ad rationem accedere. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia actus rationis magis habent de bono rationis quam actus inferiorum virium, quibus ratio imperat. – Consequens vero probatur: quia bonum in actibus humanis est secundum quod ratione regulantur.

Adverte quod nomine *actus rationis* intelliguntur non solum actus intellectus ut distinguuntur a voluntate, sed omnes actus practici intellectivae partis: secundum quod tota mens humana *ratio* dicitur.

Quarto. Contingit aliquem magis alio ex maiori dilectione quod agendum est agere. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia praecepta legis optime ex dilectione implentur.

III. *Quinto.* Contingit intentionem *, etiam eandem, maiorem esse in uno quam in alio. Ergo etc. – Probatur consequentia: – et est manifesta, si ex voluntate actus humani boni redduntur. [* Cf. text. et var.]

Adverte, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIae, q. xii *, quod nomine *intentionis* intelligitur actus voluntatis circa finem, sive ultimum sive proximum, secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinat: non solum enim ex hoc dicimur intendere sanitatem quia ipsam volumus, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire. Cum ergo inquit Sanctus Thomas quod *contingit eandem intentionem maiorem esse in uno quam in alio,* non intelligit de eodem numero actu voluntatis tendentis in finem, sed de eodem secundum speciem. Eundem enim finem vult per aliqua media assequi unus maiori fervore et intensiori voluntate quam alius: et hoc est eandem intentionem esse maiorem in uno quam in alio. Et quia, ceteris paribus, maior et ferventior intentio voluntatis circa bonum est melior, ideo actus humani, quia voluntate boni redduntur, tanto meliores sunt, ceteris paribus, quanto maiori intentione voluntatis fiunt. [* Art. 2.]

Sexto. Contingit unam virtutem altera meliorem esse. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia, si ex virtutibus actus humani boni redduntur, oportet meliorem esse actum qui est melioris virtutis.

Advertendum quod in istis duabus rationibus utitur Sanctus Thomas conditionali ad probationem consequentiae, ut ex modo loquendi det intelligere rationem esse ex se manifestam. Conveniens enim est in his quae certissime tenemus, et ab omnibus conceduntur, hoc modo loquendi uti. Dicimus enim quandoque, *Si est verum quod Deus sit iustus, iste non evadet impunitus:* ac si diceremus, *Quia verissimum est Deum esse iustum, iste suorum scelerum poenas dabit.*

Confirmatur conclusio auctoritate I *Cor.* vii.

IV. Secundo, ostendit Sanctus Thomas quod *non omnia etiam peccata sunt paria* *. Et ait quod hoc eisdem rationibus apparet. [* Cf. init. Comment.]

Primo: cum per unum peccatum magis discedatur a fine quam per aliud. In quo tangitur ratio secundae rationi superius dictae correspondens. Sicut enim bonitas in actibus humanis attenditur secundum accessum ad finem, ita malitia secundum recessum a fine attendetur.

Secundo: cum magis pervertatur ordo rationis. In quo tangitur ratio tertiae rationi correspondens. Sicut enim bonum in actibus humanis est secundum rationem esse, ita malum est contra rationem esse.

Tertio: cum maius nocumentum proximo inferatur. In quo tangitur ratio quartae rationi correspondens. Sicut enim optime praecepta ex dilectione implentur, ita contra ipsa fit quando contra dilectionem agitur, aut Dei aut proximi, nocumentum proximo inferendo.

Confirmatur auctoritate *Ezech.* xvi.

V. Per hoc excluditur error dicentium omnia merita et peccata paria esse.

Advertendum est quod ista opinio, ut recitat Sanctus Thomas Iª IIae, q. lxxiii, a. 2; et II *Sent.*, d. xlii *, a. 5; [* Qu. ii.] et in QQ. *de Malo*, q. ii, a. 9, *fuit primo Stoicorum, quam imitatus est etiam Cicero in Paradoxis* *. [* Parad. iii.] *Putaverunt enim Stoici virtutem omnino in indivisibili consistere; et ideo,*

quantumcumque ab hoc indivisibili discedatur, nihil de bonitate remanere. Et sic, cum per quodlibet peccatum ab hoc indivisibili discedatur, existimaverunt omnia peccata esse paria.

Hoc autem fundamentum enervat Sanctus Thomas II *Sent.* *. *Tum quia falsum est virtutem omnino in indivisibili consistere: ut patet per Aristotelem, II Ethicorum* *. – *Tum quia, licet illud verum esset, non tamen ratio bonitatis in indivisibili consistit. Quia contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum unaquaeque rationem bonitatis causat. Et ideo, si duae perfectiones subtrahantur, minor remanet bonitas quam si subtrahatur una tantum.*

* Loc. cit.
* Cap. IX, 8; s. Th. l. 11.

Hunc errorem quidam haeretici imitati, dixerunt nullam inaequalitatem esse nec inter peccata, nec inter merita, nec inter praemia, nec inter supplicia.

VI. Quantum ad secundum, adducit Sanctus Thomas rationes quibus praedictus error confirmari posset *.

* Cf. init. Comment.

Quod enim omnes virtuosi actus sint aequales, hac ratione videbitur posse confirmari, quod omnium bonorum actuum est idem finis boni.

Quod vero omnia peccata sint paria, hac ratione: quia peccatum in actibus humanis accidit ex hoc solo quod aliquis praeterit regulam rationis. Ita autem praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, sicut qui in magno. – Confirmatur. Quia si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem, sive multum sive modicum sit transgressus.

2. Ad primum inquit Sanctus Thomas, negando consequentiam, quod, licet sit unus finis ultimus boni, tamen actus qui ex illo bonitatem habent, diversum bonitatis gradum accipiunt, secundum quod quaedam sunt aliis meliora, et fini ultimo propinquiora. Unde et in actibus voluntatis gradus bonitatis erit secundum diversitatem bonorum ad quae terminatur voluntas et eius actus.

Advertendum, quod *finem boni* vocat Sanctus Thomas hoc loco finem bonitatis quae est in actibus, ex ordine scilicet ad quem actus habet quod sit bonus. Finis autem ultimus, a quo omnia habent bonitatem, est unus, scilicet Deus. Sed fines proximi sunt multi: qui inter se gradum bonitatis habent ex diversa appropinquatione ad ultimum finem. Et ideo ex unitate ultimi finis omnium bonorum non potest argui quod omnia bona sint aequalia: nec, per consequens, quod omnes actus virtuosi qui circa huiusmodi bona sunt, aequales sint in bonitate.

3. Ad secundum dicit quod in omnibus quorum perfectio et bonum in quadam commensuratione consistit, quanto magis a debita commensuratione receditur, tanto maius erit malum. Declaratur in sanitate, pulcritudine, et veritate. Bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit: est enim medium, secundum debitam limitationem circumstantiarum, inter contraria vitia constitutum. Ideo, quanto magis ab hac harmonia receditur, tanto est maior malitia.

Ex hac responsione vult Sanctus Thomas negare consequentiam, si minor propositio intelligatur, ut videtur intelligenda, secundum similitudinem tantum, scilicet quod, sicut qui in modico a ratione recedit regulam rationis praeterit, ita et qui in magno. – Si autem intelligeretur secundum aequalitatem, scilicet quod tantum praeterit regulam rationis qui in modico a ratione recedit, quantum praeterit qui recedit in magno: falsa esset ipsa minor.

Ad confirmationem, dicit quod non est simile virtutem transgredi, et terminos a iudice positos. Quia, cum virtus sit secundum se bonum, ipsam transgredi est secundum se malum: transgredi vero terminum a iudice positum, non est secundum se malum, sed per accidens, inquantum scilicet est prohibitum. In his autem quae sunt per se, necesse est ut, *sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis sequatur ad magis:* non autem in his quae sunt per accidens.

VII. Quantum ad tertium, ponit Sanctus Thomas unam distinctionem de peccatis: scilicet quod *quoddam peccatum est mortale, quoddam vero est veniale* *. Peccatum mortale est quod animam spirituali vita privat. Et quia spiritualis vita animae consistit in hoc quod voluntas per dilectionem Deo et proximo inhaereat, ut declaratur ex similitudine corporalis vitae, ideo quaecumque peccata intentioni ultimi finis et dilectioni opponuntur, mortalia sunt. Si vero, his salvis, aliquis in aliquo recto ordine rationis deficiat, veniale peccatum erit.

* Cf. init. Comment.

VIII. Ad evidentiam huius distinctionis, advertendum primo, ex doctrina Sancti Thomae $I^a II^{ae}$, q. LXXII *; II *Sent.*, d. XLII *; et *de Malo*, q. VII **, quod ista nomina *mortale* et *veniale* important differentias reatus peccati: dicimus enim peccatum veniale quod est *dignum venia,* idest, quod non excludit terminationem poenae; mortale autem quod est *dignum morte,* idest, poenam aeternam meretur, et terminationem poenae excludit. Unde, quia reatus non est ipsa essentia peccati, sed ipsam consequitur, mortale et veniale non sunt differentiae essentiales peccati, sed accidentales: prout omnis differentia quae non est de essentia rei, dicitur illi accidentalis. Sed licet istae differentiae sint extra essentiam peccati, inter se tamen essentialiter distinguuntur: sicut albedo et nigredo sunt inter se essentialiter distincta, et tamen accidentaliter tantum dividunt *animal* cum per album et nigrum dividitur.

* Art. 5.
* Qu. 1, a. 3 seq.
** Art. 1.

2. Considerandum secundo, quod istae differentiae mortalis et venialis aliquando consequuntur ipsam specificam differentiam peccatorum secundum se: aliquando autem non consequuntur differentiam specificam, sed in una et eadem specie peccati inveniuntur. Quando differentiam peccatorum specificam consequuntur, ipsa peccata dicuntur talia *ex genere.* Unde dicitur quod aliquod peccatum ex genere est mortale, aliquod vero est ex suo genere veniale: non quidem quod ista sit divisio generis in species, sed analogi in sua significata. Et quia genus et species peccati sumitur ex obiecto, illud dicitur ex suo genere mortale, sive dignum morte aeterna, quod est circa materiam repugnantem fini humanorum actuum, qui est caritas sive dilectio Dei et proximi, quia tollit principium vitae spiritualis, scilicet caritatem, quo remoto, non potest anima ex principio intrinseco sanari. Illud vero dicitur ex genere veniale quod est circa materiam quae huic fini non contrariatur, licet habeat aliquam deordinationem, dum caret debito ordine ad finem: tale enim non removet principium vitae spiritualis; ideo, quantum est ex se, sanari potest.

Quando autem mortale et veniale non consequuntur differentiam specificam peccatorum, sed in una et eadem specie peccati inveniuntur, non dicitur peccatum utrumque horum ex suo genere, sed dicitur esse unum *ex suo genere,* alterum vero *ex parte peccantis,* et *per accidens.* Cum enim contingit aliquem peccare circa materiam caritati repugnantem non ex deliberatione, sicut contingit in subitis motibus, tunc tale peccatum est veniale ex parte agentis: licet aliud peccatum sibi simile in specie sit peccatum mortale. Unde tale peccatum, quod in particulari consideratum est veniale per accidens propter actus imperfectionem, dicitur esse *de genere peccati mortalis.* – Similiter, cum accidit aliquem peccare circa materiam non repugnantem caritati, constituendo in ipso finem ultimum, vel ipsum ordinando ad aliquod peccatum mortale ex suo genere, puta cum quis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum; tunc tale peccatum est quidem *de genere peccati venialis,* sed propter perversam intentionem agentis est *mortale per accidens.*

3. Considerandum tertio quod, cum multa accidant peccato substanti huic differentiae accidentali quae est *mortale,* et multa accidant peccato substanti huic accidenti quod est *veniale;* hoc loco investigavit Sanctus Thomas solas essentiales rationes peccatorum ad quas originaliter mortalis et venialis differentiae consequuntur per se, ut possint dici talia ex suo genere, et secundum quas habeant distingui essentialiter non solum ipsae differentiae quae his nominibus *mortale* et *veniale* formaliter importantur, sed etiam ipsa peccata quae huiusmodi substant differentiis. Et quia istae rationes sunt, *esse actum voluntarium circa materiam repugnantem caritati,* et, *esse actum voluntarium circa materiam non repugnantem caritati;* ideo hanc solam distinctionem mortalis et venialis peccati assignavit, omnibus aliis praetermissis. Sic enim constat quod mortale et ve-

niale, non solum formaliter, sed etiam materialiter sumpta, habent oppositionem ad invicem, nec possunt in unam speciem peccati convenire: quamvis ex parte agentis, in eadem specie aliquid sit mortale, et aliquid veniale.

Ex quo patet posse dici ad argumenta Aureoli, recitata a Capreolo, XLIII dist. II *Sent.* *, quibus probat peccatum essentialiter dividi per mortale et veniale, quod utique verum concludunt, licet non bene. Est enim verum quod istae differentiae *mortale* et *veniale* inter se essentialiter distinguuntur. Est etiam verum quod illa peccata quae per se illis differentiis substant, quae scilicet ex suo genere dicuntur talia, essentialiter sunt distincta. Non est autem verum de ipsis secundum quod ex parte agentis peccatum mortale aut veniale sunt distincta.

* Art. 2, p. 490 (Turon. 1903).

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM

QUOD ACTUS HOMINIS PUNIUNTUR VEL PRAEMIANTUR A DEO.

Ex praemissis autem manifestum est quod actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo.

Eius enim est punire vel praemiare cuius est legem imponere: legis enim latores per praemia et poenas ad observantiam legis inducunt. Sed ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus poneret, ut ex supra * dictis patet. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare.

* Cap. CXIV.

Praeterea. Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat: ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine; ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi; et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, ut ex praedictis * patet. Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, quod incedentes per illum ordinem finem boni consequantur, quod est praemiari: recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri.

* Cap. CXV.

Adhuc. Sicut res naturales ordini divinae providentiae subduntur, ita et actus humani, ut ex praedictis * patet. Utrobique autem contingit debitum ordinem servari, vel etiam praetermitti: hoc tamen interest, quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta; non autem in potestate naturalium rerum est quod a debito ordine deficiant vel ipsum sequantur. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere. Sicut igitur res naturales, cum in eis debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis, corruptio autem et malum cum a debito et naturali ordine receditur; ita etiam in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat ordinem legis divinitus impositae, consequatur bonum, non velut ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari; et e converso malum, cum ordo legis fuerit praetermissus, et hoc est puniri.

* Cap. XC.

Amplius. Ad perfectam Dei bonitatem pertinet quod nihil in rebus inordinatum relinquat: unde in rebus naturalibus videmus contingere quod omne malum sub ordine alicuius boni concluditur; sicut corruptio aeris est ignis generatio, et occisio ovis est pastus lupi. Cum igitur actus humani divinae providentiae subdantur, sicut et res naturales; oportet malum quod accidit in humanis actibus, sub ordine alicuius boni concludi. Hoc autem convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. Sic enim sub ordine iustitiae, quae ad aequalitatem reducit, comprehenduntur ea quae debitam quantitatem excedunt. Excedit autem homo debitum suae quantitatis gradum dum voluntatem suam divinae voluntati praefert, satisfaciendo ei contra ordinationem Dei. Quae quidem inaequalitas tollitur dum, contra voluntatem suam, homo aliquid pati cogitur secundum ordinationem divinam. Oportet igitur quod peccata humana puniantur divinitus: et, eadem ratione, bona facta remunerationem accipiant.

Item. Divina providentia non solum disponit rerum ordinem, sed etiam movet omnia ad ordinis ab eo dispositi executionem, ut supra * ostensum est. Voluntas autem a suo obiecto movetur, quod est bonum vel malum. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod hominibus bona proponat in praemium, ut voluntas ad recte procedendum moveatur: et mala proponat in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

* Cap. LXVII.

Praeterea. Divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit *. Convenientissime autem homo proficit ad finem boni tam ex bono alterius hominis quam ex malo, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari; et dum revocatur a male agendo per hoc quod videt male agentes puniri. Ad divinam igitur providentiam pertinet quod mali puniantur, et boni praemientur.

* Cf. cap. LXXVII sq.

Hinc est quod dicitur *Exod.* XX [5, 6]: *Ego sum Deus tuus, visitans iniquitatem patrum in filios, et faciens misericordiam his qui diligunt me et custodiunt praecepta mea.* Et in Psalmo *: *Tu reddes unicuique iuxta opera sua.* Et *Rom.* II [6-8]: *Reddet*

* Ps. LXI, 13.

6 ad observantiam *Ita* ENX*b*; observantiam *ceteri.* 8 poneret] ponat sG*b*P. 13 excludat] excludit EGNY. 14 ex fine *pr. loco*] ad finem N. 26 contingit *Ita* EHNXZ; convenit *ceteri.* 31 deficiant,.. sequantur *Ita* DXYP; deficiat... sequatur *ceteri.* 35 servatur] sequatur G, sequitur N: 38 et] vel X, *om* G, *supra ras* E.

8 oportet] oportet quod BFGNXY, *om* D; *pro* concludi, concluditur B, concludatur Y. 16 ordinationem] ordinem CP. 17 voluntatem *post* suam EX. 21 accipiant] accipiunt EGN. 27 hominibus... 38 pertinet quod *hom om* H. 28 procedendum] procedendi B, procedendi modum C, volendum P. 33 autem] enim GN. 42 custodiunt] faciunt GN*b*. 43 Tu *om* P*c*.

unicuique secundum opera sua: his quidem qui sunt secundum patientiam boni operis, gloriam et honorem; his autem qui non acquiescunt veritati, credunt autem iniquitati, iram et indignationem.

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium quod Deus non punit. Dicebant enim Marcion et Valentinus alium esse Deum bonum: et alium esse Deum iustum, qui punit *.

* Cf. Aug. *de Haeres.*, XXI, XXII.

2 sunt] *om* P. 4 iram et indignationem] ira et indignatio EP. 4 Deum iustum] iustum E.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod ad divinam providentiam pertinet hominibus leges dare, vult ulterius ostendere quod ad ipsam pertinet homines punire vel praemiare *.

* Cf. Comment. cap. CXIV, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quod *actus hominis puniuntur vel praemiantur a Deo;* secundo, de poena et praemio determinat, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Ad divinam providentiam pertinet ut legem hominibus ponat. Ergo ad Deum pertinet homines punire vel praemiare. – Probatur consequentia. Quia eius est punire vel praemiare cuius est legem imponere: cum legislatores per praemia et poenas observantiam * legis inducant.

* Cf. text. et var.

Secundo. Deus imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni, idest, ad finem a quo omnia bonitatem habent. Ergo oportet, si ordo ille est recte positus, quod incedentes per illum finem boni consequantur, scilicet ab ipso Deo, quod est praemiari: recedentes vero ab illo per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri. – Probatur consequentia. Quia ubicumque est aliquis ordo debitus ad finem, oportet quod ordo ille ducat ad finem, recessus vero ab ordine finem excludat: cum ea quae ad finem ducunt, necessitatem consequantur ex fine.

II. *Tertio.* Cum in rebus naturalibus debitus ordo naturalium principiorum et actionum servatur, sequitur ex necessitate naturae conservatio et bonum in ipsis; corruptio autem et malum, cum a debito et naturali ordine receditur. Ergo et in rebus humanis oportet quod, cum homo voluntarie servat aut praetermittit ordinem divinae legis, consequatur bonum aut malum, non ex necessitate, sed ex dispensatione gubernantis, quod est praemiari vel puniri. – Probatur consequentia. Quia observatio et transgressio ordinis divinae providentiae, cui et res naturales et actus humani subduntur, est in potestate humanae voluntatis constituta, non autem in potestate naturalium rerum. Oportet autem effectus causis per convenientiam respondere.

2. Sed videtur quod ista ratio non concludat. Sicut enim in naturalibus bonum aut malum quod sequitur, in ipsam naturam tanquam in principium refertur, quia non est in potestate naturalium rerum sequi ordinem suum aut ab ipso recedere: ita, si debent effectus causis correspondere in humanis actibus, sequitur quod bonum et malum debeat referri in ipsam voluntatem, non autem in dispositionem gubernantis, quia observatio et transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta. Et sic non sequitur quod Dei sit praemiare aut punire.

Ad hoc dicitur quod haec ratio supponit bonum et malum quod ex actione provenit, in omnibus esse ex dispositione gubernantis; sed in aliquibus, scilicet in naturalibus, sic esse ordinatum ut illis bonum aut malum ex necessitate naturae proveniat; in aliquibus vero, idest in voluntarie agentibus, sic esse dispositum ut non ex necessitate naturae proveniat, sed ex voluntate gubernantis, sibi dispensationem boni et mali reservantis. Non enim in voluntarie agentibus conveniens est ut idem sit qui meretur et retribuit, sed retributio ad superiorem pertinet. Et ideo, cum homo non ex naturali principio, sed voluntate in suas operationes feratur, sequitur quod bonum illi proveniat et malum, non ex necessitate naturae, sed ex voluntate gubernantis.

III. *Quarto.* Actus humani divinae providentiae subduntur. Ergo oportet malum quod in eis accidit, sub ordine alicuius boni concludi. Sed hoc convenientissime fit per hoc quod peccata puniuntur. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia ad divinam bonitatem pertinet quod nihil inordinatum in rebus relinquat. Declaratur in naturalibus. – Minor vero subsumpta probatur. Quia sic ea quae debitam quantitatem excedunt, comprehenduntur sub ordine iustitiae. – Declaratur. Quia homo debitum suae quantitatis gradum excedit voluntatem suam divinae praeferendo. Quae quidem inaequalitas tollitur dum, contra voluntatem suam, aliquid secundum voluntatem divinam pati cogitur.

Quinto. Divina providentia movet omnia ad executionem ordinis ab eo dispositi. Sed voluntas a suo obiecto, quod est bonum vel malum, movetur. Ergo pertinet ad divinam providentiam bona illi proponere in praemium, ut ad recte procedendum moveatur; et mala in poenam, ad hoc quod inordinationem vitet.

Ad huius rationis evidentiam, considerandum est, ut ex superioribus * patet, quod voluntas a suo obiecto movetur, non quidem per modum efficientis, sed per modum finis. Finis autem non movet nisi voluntati sit propositus. Ideo, cum Deus unumquodque ad executionem operis moveat secundum quod eius conditio exigit, conveniens est ut moveat voluntatem illi bonum et malum proponendo: quamvis etiam interius ipsam possit effective movere.

* Cap. LXXXVIII.

Sexto. Convenientissime homo proficit ad finem boni ex bono et malo alterius, dum excitatur ad bene agendum per hoc quod videt bene operantes praemiari, et dum a malo revocatur per hoc quod videt male agentes puniri. Ergo ad divinam providentiam utrumque pertinet. – Probatur consequentia. Quia divina providentia hoc modo res ordinavit quod una alteri prosit.

Confirmatur auctoritate *Exodi* XX, Psalmi, et *Rom.* II.

Per hoc excluditur error dicentium quod Deus non punit: scilicet Marcionis et Valentini, dicentium alium esse Deum bonum, et alium Deum iustum, qui punit.

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM PRIMUM

DE DIFFERENTIA ET ORDINE POENARUM.

* Cap. praec.

Quia vero, sicut ex dictis* patet, praemium est quod voluntati proponitur quasi finis quo excitatur ad bene agendum; e contrario poena voluntati proponitur ut a malo retrahatur, quasi aliquid fugiendum malum: sicut de ratione praemii est quod sit bonum voluntati consonum, ita de ratione poenae est quod sit malum et contrarium voluntati. Malum autem est privatio boni. Unde oportet quod secundum differentiam et ordinem bonorum, sit etiam differentia et ordo poenarum.

Est autem summum bonum hominis felicitas, quae est ultimus finis eius: quantoque aliquid est huic fini propinquius, tanto praeminet inter hominis bonum. Huic autem propinquissimum est virtus*, et si quid est aliud quod ad bonam operationem hominem proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem. Consequitur autem et debita dispositio rationis, et virium ei subiectarum. Post hoc autem et corporis incolumitas, quae necessaria est ad expeditam operationem. Demum autem ea quae exterius sunt, quibus quasi adminiculantibus utimur ad virtutem.

* I *Ethic.*, IX, 3; s. Th. l. 4.

Erit igitur maxima poena hominem a beatitudine excludi. Post hanc autem, virtute privari, et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum. Dehinc autem, naturalium potentiarum animae deordinatio. Post hoc autem, corporis nocumentum. Demum autem, exteriorum bonorum sublatio.

Sed quia de ratione poenae est non solum quod sit privativa boni, sed etiam quod sit contraria voluntati; non autem cuiuslibet hominis voluntas existimat bona secundum quod sunt: contingit interdum quod id quod est maioris boni privativum, est minus contrarium voluntati, et propter hoc minus poenale esse videtur. Et inde est quod plures homines, qui bona sensibilia et corporalia magis aestimant et cognoscunt quam intellectualia et spiritualia, plus timent corporales poenas quam spirituales. Secundum quorum aestimationem, contrarius ordo videtur poenarum ordini supradicto. Apud hos enim maxima poena aestimantur laesiones corporis, et damna rerum exteriorum: deordinatio autem animae, et damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, in qua consistit ultima hominis felicitas, aut modicum aut nihil reputatur ab eis.

Hinc autem procedit quod hominum peccata a Deo puniri non aestimant: quia vident plerumque peccatores incolumitate corporis vigere, et exteriori fortuna potiri, quibus interdum homines virtuosi privantur.

Quod recte considerantibus mirum videri non debet. Cum enim bona exteriora ad interiora ordinentur, corpus autem ad animam; in tantum exteriora et corporalia bona sunt homini bona, in quantum ad bonum rationis proficiunt; secundum vero quod bonum rationis impediunt, homini vertuntur in mala. Novit autem rerum dispositor Deus mensuram virtutis humanae. Unde interdum homini virtuoso corporalia et exteriora bona ministrat in adiutorium virtutis: et in hoc ei beneficium praestat. Interdum vero ei praedicta subtrahit, eo quod considerat huiusmodi esse sibi ad impedimentum virtutis et fruitionis divinae: ex hoc enim exteriora bona vertuntur homini in mala, ut dictum est; unde et eorum amissio, eadem ratione, homini vertitur in bonum. Si ergo omnis poena malum est; non est autem malum hominem exterioribus et corporalibus bonis privari secundum quod expedit ad profectum virtutis: non erit hoc homini virtuoso poena si privetur exterioribus bonis in adiumentum virtutis. E contrario autem erit malis in poenam si eis exteriora bona conceduntur, quibus provocantur ad malum. Unde et *Sap.* XIV[11] dicitur quod *creaturae Dei in odium factae sunt, et in tentationem animae hominum, et in muscipulam pedibus insipientium.* – Quia vero de ratione poenae est non solum quod sit malum, sed quod sit contrarium voluntati; amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur poena abusive, ex eo quod est contra voluntatem.

Ex inordinatione autem hominis contingit quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat. Inordinatio autem talis aut est culpa, aut ex aliqua culpa praecedente procedit. Unde consequenter patet quod poena non sit in homine, etiam secundum quod est contra voluntatem, nisi culpa praecedente.

Hoc etiam ex alio patet. Quia ea quae sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente.

Item, quod oporteat ea quae voluntas acceptat eo quod sunt naturaliter bona, homini subtrahi ad profectum virtutis, provenit ex aliqua hominis

---

1 dictis] praedictis YP*c*. 6 malum] et malum WP*d*. 7 voluntati] et voluntati P*d*. 13 quantoque *Ita* EX; quanto autem DY*b*, quanto ergo P*d*, quanto *ceteri*. 14 praeminet] praeeminet EXYZP*c*, premium *b*. inter *Ita* EGNXY*b*; magis P, intra *ceteri*. 16 est aliud *Ita* E*b*; aliud est P*c*, aliud *ceteri*. 17 hominem] hominis Z, hominum P. 21 operationem] rationem GN. 27 autem *om* P*d*. 39 intellectualia] intelligibilia GP*c*. 40 timent *post* corporales GN. 47 hominis *om* EGX.

4 mirum *Ita* *b*P*c*, minime *ceteri*; non *om* DWXYZ, 5 bona *Ita* EX; omnia *ceteri*. 10 in mala] in malum P. 12 et *om* EX. 17 enim *Ita* sE; autem *ceteri*. 18 in mala] in malum ZP. 25 adiumentum *Ita* EXP; adiutorium FW, adiuvamentum *ceteri*. 26 eis *om* DGY, ei α *et post* exteriora N. 29 tentationem animae hominum] deceptationem (*om* N) hominum animae GN. 31 sed] sed etiam ZP*d*. 38 sed] sed si BFG*b*, si CX. 40 procedit] procedere B, procedi C, proceditur F, procedens HYsFP*c*, *om* G*b*.

deordinatione, quae vel est culpa, vel sequitur culpam. Manifestum enim est quod per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur. Non ergo est absque culpa etiam quod oportet hominem adiuvari ad bonum virtutis per id quod est ei quodammodo poenale, inquantum est absolute contra voluntatem ipsius, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem. Sed de hac inordinatione in natura humana existente ex peccato originali, posterius dicetur *. Nunc autem intantum manifestum sit quod Deus punit homines pro peccatis: et quod non punit absque culpa.

* Lib. IV, cap. L.

b 3 inordinatione] deordinatione BEY. 5 intantum] tantum X, hic Y, id tantum P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod Dei est punire et praemiare, nunc de ipsa poena et praemio determinat *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de ipsis absolute; secundo in ordine ad peccatum, cap. CXLIII.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit differentiam et ordinem poenarum; secundo, earum inaequalitatem declarat, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, duplicem poenarum ordinem ponit *. Primus est ordo secundum se. Et est talis: quod maxima poena est hominem a beatitudine excludi; post hanc, virtute privari, et perfectione quacumque naturalium virtutum animae ad bene agendum; deinde, naturalium potentiarum animae deordinatio; post hoc, corporis nocumentum; demum, exteriorum bonorum sublatio.

* Vide num. II.

Declaratur. Quia, cum de ratione poenae sit quod sit malum et contrarium voluntati; malum vero sit privatio boni: oportet secundum differentiam et ordinem bonorum esse differentiam et ordinem poenarum. Ordo autem bonorum est quod summum hominis bonum est felicitas, quae est ultimus eius finis; deinde virtus, tanquam huic fini propinquissimum, et si quid aliud est quod ad bonam operationem hominum proficiat, qua pervenitur ad beatitudinem; deinde debita dispositio rationis et virium ei subiectarum; deinde corporis incolumitas, quae est ad expeditam operationem necessaria; demum exteriora bona, quibus adminiculantibus utimur ad virtutem.

2. Advertendum quod hic quaeritur ordo inter bona et mala, non secundum durationem aut secundum viam generationis, sed secundum naturam et viam perfectionis: ut scilicet dicatur primum bonum id quod est summum, et primum malum id quod omnia hominis mala excedit. Iste autem ordo inter bona accipitur secundum ordinem finis, et eorum quae sunt ad finem. Finis enim primum locum tenet. Inter ea autem quae ordinantur ad finem, quanto aliquid propinquius est fini, tanto, ut hic dicitur, inter hominis praeeminet bona. Et quia finis hominis in operatione consistit qua Deo coniungitur; et ad illum finem per actionem pervenitur: tanto aliquid est fini propinquius, et idcirco perfectius, quanto fuerit operationi qua ad beatitudinem pervenitur immediatius. Et quia virtus propinquior et immediatior est operationi huiusmodi quam debita dispositio rationis et virium ei subiectarum, cum requiratur tanquam forma perfectiva rationis et aliarum potentiarum ei subiectarum, ad hoc ut debita et conveniens fini eliciatur operatio: ideo virtus praeeminet rationis dispositioni. Eodem modo, quia bonum rationis et virium subiectarum propinquius se habent ad huiusmodi operationem quam bona corporis; et bona corporis quam bona exteriora, cum bona corporis ad bona animae ordinentur, et bona exteriora ad corporis bona: ideo bonum rationis praeeminet bono corporis, et bonum corporis bono rerum exteriorum, loquendo semper de per se ordine bonorum.

II. Secundus ordo * poenarum est secundum aliquorum hominum existimationem, quorum voluntati minus contrarium est quod est maioris boni privativum; et per consequens minus poenale videtur, cum de ratione poenae sit quod sit contraria voluntati. Apud hos enim maxima poena existimantur laesiones corporis et damna rerum exteriorum: inordinatio autem animae, damnum virtutis, et amissio fruitionis divinae, aut modicum aut nihil reputantur ab eis. Propter quod, cum bona sensibilia et corporalia magis existiment et cognoscant quam intelligibilia et spiritualia, et magis timent corporales poenas quam spirituales. – Hinc etiam procedit quod hominum peccata a Deo puniri non existimant, quia vident plerumque peccatoribus bene esse quantum ad huiusmodi, virtuosis autem male *.

* Cf. num. I, init.

* Cf. num. IV.

2. Sed inquit Sanctus Thomas quod non debet recte considerantibus mirum talis divina dispositio videri. Et notat tria. Primum est quod, cum bona exteriora et corporalia in tantum sint homini bona inquantum ad bonum rationis proficiunt, mala autem inquantum illud impediunt; Deus, qui novit mensuram virtutis humanae, interdum homini virtuoso huiusmodi bona ministrat in adiutorium virtutis; interdum vero ei praedicta subtrahit, ne sint illi impedimentum virtutis et fruitionis divinae. Ex quo sequitur, cum poena malum sit, quod non est homini virtuoso poena huiusmodi bonis in adiumentum virtutis privari; sed e contrario malis est in poenam si eis talia conceduntur, quibus provocantur ad malum. Quod ostenditur auctoritate *Sap.* XIV.

Secundum est, quod amissio corporalium et exteriorum bonorum, etiam quando est homini in profectum virtutis et non in malum, dicitur abusive poena, ex eo quod est contra voluntatem.

Tertium est, quod poena non est in homine nisi aliqua culpa praecedente. – Probatur. Quia et secundum quod est contra voluntatem; et secundum quod est malum hominis; et secundum quod est homini ad profectum virtutis, ex aliqua inordinatione hominis contingit. Talis autem inordinatio aut est culpa, aut ex aliqua praecedente culpa procedit.

Maior declaratur quantum ad omnes partes. Quantum ad primam quidem: quia quod homo non aestimet res secundum quod sunt, sed corporalia spiritualibus praeferat, ex inordinatione hominis contingit. – Quantum vero ad secundam: quia ea quae sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. – Quantum vero ad tertiam: quia quod oporteat ea quae voluntas acceptat tanquam naturaliter bona homini, subtrahi ad profectum virtutis, ex aliqua hominis inordinatione provenit.

Minor vero promittitur inferius declaranda. Veruntamen, quantum ad tertiam partem spectat, ostenditur, quia per peccatum praecedens fit quaedam inordinatio in affectu humano, ut facilius postmodum ad peccatum inclinetur.

3. Ad huius tertii dicti evidentiam, considerandum est quod ex prius dictis supponit Sanctus Thomas tribus modis contingere homini poenam ex rebus corporalibus et exterioribus. Primo, ex eorum subtractione contra hominis voluntatem. Talis enim subtractio poenalis est inquantum est contra voluntatem: quia de ratione poenae est quod contra voluntatem sit. – Secundo, ex eorum concessione quando hoc homini vertitur in malum. Poenalis est: quia de ratione poenae proprie dictae est quod sit malum. – Tertio, ex eorum subtractione ad profectum virtutis. Talis enim subtractio, inquantum ad virtutem proficit, licet proprie loquendo in beneficium hominis cedat, et non sit proprie

poenalis, tamen impropric et abusive poenalis est: quia est contra hominis voluntatem absolute, licet, ut hic dicitur, quandoque sit volita secundum quod ratio respicit finem.

Primum modum tetigit dum probavit poenam, secundum quod est contra voluntatem, ex inordinatione procedere ex qua falsa provenit existimatio. Intendit enim quod subtractio huiusmodi bonorum idcirco contra voluntatem est, et consequenter poenalis, quia homo false aestimat corporalia et exteriora bona spiritualibus eminere, et sic ea pluris facit quam debeat. Et quia talis falsa existimatio ex aliqua inordinatione procedit, idem de ipsa poena dicendum est. – Secundum modum tetigit dum dixit quod ea quae sunt secundum se bona, non verterentur homini in malum per abusum, nisi aliqua inordinatione in homine existente. Concessio enim horum bonorum in malum vertitur homini, et idcirco est ei poena, quia rebus concessis abutitur ad malum. – Tertium modum tetigit dum dixit quod ex inordinatione hominis provenit ut oporteat ea quae voluntas acceptat, subtrahi ad profectum virtutis.

III. Circa id quod dicitur, esse contra voluntatem hominis absolute privari corporalibus et exterioribus bonis, licet quandoque sit volitum secundum quod ratio respicit finem: – considerandum est quod nihil prohibet aliquid secundum se esse contrarium voluntati, et tamen in ordine ad aliquem finem esse volitum. Cum enim obiectum voluntatis sit bonum et appetibile, quod secundum se appetibile non est, sed habet aliquid contrarium appetibilitati, repugnat voluntati. Sed quia contingit quod secundum se appetibile non est, habere appetibilitatem ex ordine ad aliquem finem, sicut contingit de medicina amara in ordine ad sanitatem; ideo evenit ut quod, secundum se consideratum, est voluntati contrarium tanquam malum aliquod, sit volitum ex ordine ad finem quem aliquis magis amat quam aliud bonum quod per malum privatur. Quia ergo subtractio praedictorum bonorum secundum se mala est, utpote hominem bonis ad ipsum ordinatis privans, ideo absolute contra hominis voluntatem dicitur. Sed tamen, quia quandoque ad profectum virtutis ordinatur, quam homo magis ipsis corporalibus et exterioribus bonis amat, idcirco eam, ut ad hunc finem ratio ordinat, voluntas acceptat.

IV. Considerandum ultimo quod per hunc discursum optime satisfacit Sanctus Thomas motae dubitationi *. Cum enim dicebatur hominum peccata a Deo non puniri, quia peccatores plerumque corporalibus et exterioribus bonis abundant: – patet ex praedictis quod ex hoc non dicuntur non puniri peccata: immo magis puniri; quia concessio huiusmodi bonorum malis et peccatoribus cedit in poenam, dum eis provocantur ad malum. * Num. II, I, fin.

Cum etiam confirmatur, quia istis bonis virtuosi quandoque privantur, et sic videntur absque culpa puniri: – patet ex praedictis primo, quod illud proprie non est virtuosis hominibus poena: cum hoc cedat eis in bonum, idest in profectum virtutis. – Patet secundo quod, inquantum talium bonorum subtractio est eis aliquo modo poenalis, utpote contra voluntatem, non infertur nisi propter aliquam culpam praecedentem, saltem originalem. Et sic Deus non punit ipsos absque culpa.

V. Ex hoc patet responsio ad Durandum, quem adducit Capreolus, XXXVI dist. II *Sent.* *. Arguit enim quod non semper poena infligatur pro culpa: quia quandoque infliguntur iustis poenae ut merita per patientiam augeantur, ut in Iob accidit *; quandoque etiam ad gloriam Dei manifestandam, ut in caeco nato *. In istis enim patet quod poena non infligitur pro culpa. * Art. 2, p. 423. * *Iob* I, II. * *Ioan.* IX, 3.

Sed ad hoc dicitur, ex praecedentibus, quod illae poenae (quae tamen improprie poenae dicuntur) pro aliqua culpa inferuntur. Quia non oporteret augeri merita, aut gloriam Dei manifestari, per huiusmodi poenalitates, nisi aliqua inordinatione naturae praecedente, quae ex peccato originali processit. Unde in statu innocentiae non oportuisset hominem ad profectum virtutis, et huiusmodi, per tales poenalitates iuvari; neque per eas Dei gloria esset manifestata; ut habetur ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. LXXXVII, a. 7; et II *Sent.*, d. XXXVI, q. I, a. 4.

Non obstat etiam quod obiicit, dicens peccato originali non deberi poenam sensus. – Dicitur enim quod hoc verum est post hanc vitam: non autem in hac vita, ubi multae poenalitates consecutive se habent ad peccatum originale, licet illi directe non debeantur. Sed de hoc inferius erit sermo, cum de peccato originali agetur *. * Loc. cit. in textu.

CAPITULUM
CENTESIMUM QUADRAGESIMUM SECUNDUM

QUOD NON OMNIA PRAEMIA ET POENAE SUNT AEQUALES.

CUM autem divina iustitia id exigat quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur, et pro bonis actibus praemia *; oportet, si est gradus in virtuosis actibus et in peccatis, ut ostensum est *, quod sit etiam gradus praemiorum et poenarum. Aliter enim non servaretur aequalitas, si non plus peccanti maior poena, aut melius agenti maius praemium redderetur: eiusdem enim rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et peioris. * Cap. CXL. * Cap. CXXXIX.

Praeterea. Talis est aequalitas distributivae iustitiae, ut inaequalia inaequalibus reddantur. Non ergo esset iusta recompensatio per poenas et praemia, si omnia praemia et omnes poenae essent aequales.

Adhuc. Praemia et poenae a legislatore proponuntur ut homines a malis ad bona trahantur, ut ex supra * dictis patet. Oportet autem homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, sed etiam bonos allici ad meliora, et malos retrahi a peioribus. Quod non fieret si praemia et poenae essent aequalia. Oportet igitur et poenas et praemia inaequalia esse. * Cap. CXL.

Amplius. Sicut per dispositiones naturales aliquid disponitur ad formam, ita per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed hoc habet ordo quem divina providentia statuit in rebus, quod magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo, secundum di-

4 oportet] oportet quod EX.
11 aliquid *Ita* EXZ; aliquis *ceteri*.

versitatem bonorum operum vel malorum, oportet quod sit diversitas poenarum et praemiorum.

Item. Contingit excessum esse in operibus bonis et malis dupliciter: uno modo, secundum numerum, prout unus alio plura habet opera bona vel mala; alio modo, secundum qualitatem operum, prout unus alio vel melius vel peius opus habet. Oportet autem quod excessui qui est secundum numerum operum, respondeat excessus praemiorum vel poenarum: alias non fieret recompensatio in divino iudicio pro omnibus quae quis agit, si aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona irremunerata. Pari ergo ratione, excessui qui est secundum inaequalitatem operum, inaequalitas praemiorum et poenarum respondet.

Hinc est quod dicitur *Deut.* XXV[2]: *Pro mensura peccati erit et plagarum modus.* Et *Isaiae* XXVII[8]: *In mensura contra mensuram, cum abiecta fuerit, vindicabo eam.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequales.

---

3 excessum] concessum αD. excessui Z. 5 plura *hic* EX, *post* habet DYZ, *post* opera *ceteri.* 8 excessui] excessus αDZ; *pro* 9 excessus,
5 Deut. *om* BCH, *spat* FGWY. 8 vindicabo] iudicabo GNWX, iudicabis *b*.

Commentaria Ferrariensis

Visa differentia poenarum, visoque earum ordine, ostendit Sanctus Thomas quod *non omnia praemia et omnes poenae sunt aequales* *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Et arguit primo sic. Est gradus in virtuosis actibus et in peccatis. Ergo et praemiorum et poenarum. – Probatur consequentia. Quia divina iustitia exigit quod, ad aequalitatem in rebus servandam, pro culpis poenae reddantur, et pro bonis actibus praemia. Eiusdem autem rationis esse videtur quod differenter retribuatur secundum differentiam boni et mali, et secundum differentiam boni et melioris, vel mali et peioris.

Secundo. Et est confirmatio praecedentis. Si illud esset, non esset iusta recompensatio per poenas et praemia: quia aequalitas distributivae iustitiae exigit ut inaequalia inaequalibus reddantur. Ergo etc.

Tertio. Oportet homines non solum trahi ad bona et retrahi a malis, propter quod praemia et poenae a legislatore proponuntur: sed etiam bonos ad meliora allici, et malos retrahi a peioribus. Sed hoc non fieret si praemia et poenae essent aequalia. Ergo etc.

Quarto. Per opera bona et mala aliquis disponitur ad poenas et praemia. Sed secundum ordinem divinae providentiae, magis disposita perfectiorem formam consequuntur. Ergo etc.

Quinto. Excessui qui est secundum numerum operum, oportet respondere excessum praemiorum vel poenarum: alias non fieret recompensatio in divino iudicio pro omnibus quae quis agit. Ergo et excessui qui est secundum qualitatem operum, prout videlicet unus alio vel melius vel peius opus habet, inaequalitas praemiorum vel poenarum respondet.

Confirmatur auctoritate *Deut.* XXV, et *Isaiae* XXVII.

Per hoc excluditur error dicentium in futuro omnia praemia et poenas esse aequalia.

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM TERTIUM

DE POENA QUAE DEBETUR PECCATO MORTALI ET VENIALI PER RESPECTUM AD ULTIMUM FINEM.

Est autem ex praedictis * manifestum quod dupliciter contingit peccare. Uno modo, sic quod totaliter intentio mentis abrumpatur ab ordine ad Deum, qui dicitur ultimus finis bonorum: et hoc est peccatum mortale. Alio modo, sic quod, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod afferatur quo retardatur ne libere tendat in finem: et hoc dicitur peccatum veniale. Si ergo secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum *, consequens est quod ille qui mortaliter peccat, sit puniendus sic quod excidat ab hominis fine: qui autem peccat venialiter, non ita quod excidat, sed ita quod retardetur, aut difficultatem patiatur, in adipiscendo finem. Sic enim iustitiae servatur aequalitas: ut quo modo homo peccando voluntarie a fine divertit, ita poenaliter, contra suam voluntatem, in finis adeptione impediatur.

* Cap. CXXXIX.

* Cap. praec.

Adhuc. Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Si autem ab aliqua re naturali tollatur inclinatio eius ad finem, omnino finem illum consequi non potest: sicut corpus grave, cum gravitatem amiserit per corruptionem et factum fuerit leve, non perveniet ad medium. Si autem fuerit in suo motu impeditum, inclinatione ad finem manente, remoto prohibente, perveniet ad finem. In eo autem qui peccat mortaliter, omnino avertitur intentio voluntatis a fine ultimo: in illo autem qui venialiter peccat, manet intentio conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur, ex hoc quod plus debito inhaeret his quae sunt ad finem. Igitur ei qui peccat mortaliter, haec poena debetur, ut

---

4 abrumpatur] adrumpatur DEXZ*b*, avertatur P*c*. 5 dicitur] est P*c*.
11 perveniet] perveniret BCFpH, potest pervenire D, pervenit N.

omnino excludatur a consecutione finis: ei autem qui peccat venialiter, quod difficultatem aliquam patiatur antequam ad finem perveniat.

Amplius. Cum aliquis consequitur aliquod bonum quod non intendebat, est a fortuna et casu*. Si igitur ille cuius intentio est aversa a fine ultimo, finem ultimum assequatur, erit hoc a fortuna et casu. Hoc autem est inconveniens. Quia ultimus finis est bonum intellectus. Fortuna autem intellectui repugnat: quia fortuita absque ordinatione intellectus proveniunt. Inconveniens autem est quod intellectus suum finem consequatur non per viam intelligibilem. Non ergo consequetur finem ultimum qui, peccans mortaliter, habet intentionem aversam ab ultimo fine.

* Cf. cap. LXXIV, XCII.

Item. Materia non consequitur formam ab agente nisi fuerit ad formam disposita. Finis autem et bonum est perfectio voluntatis sicut forma materiae. Voluntas igitur non consequetur ultimum finem nisi fuerit disposita convenienter. Disponitur autem ad finem voluntas per intentionem et desiderium finis. Non igitur consequetur finem cuius intentio a fine avertitur.

Praeterea. In his quae sunt ordinata ad finem, talis habitudo invenitur quod, si finis est vel erit, necesse est ea quae sunt ad finem fore; si autem ea quae sunt ad finem non sunt, nec finis erit: si enim finis esse potest etiam non existentibus illis quae sunt ad finem, frustra per huiusmodi media quaeritur finis. Confessum est autem apud omnes quod homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur ultimum finem suum, qui est felicitas*. Si ergo aliquis contra virtutem agat, ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur.

* I *Ethic.*, IX, 3; S. Th. l. 14.

Hinc est quod dicitur *Matth.* VII[23]: *Discedite a me, omnes qui operamini iniquitatem.*

---

10 fortuita] fortuna CEGXZ*b*; *pro* perveniunt, pervenit XsG*b*. 11 est *om* α, *ante* autem DZ. 17 disposita] convenienter *addunt* Pc. 11 Confessum *Ita* EX; ostensum *ceteri*. 14 ultimum finem suum *Ita* EX; finem ultimum YZ, suum ultimum finem Pc, finem ultimum suum *ceteri*. 18 Matth. VII] a David X, Mat. 7 et Psal. 6 P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de poena et praemio secundum se, determinat nunc de ipsis in ordine ad peccatum et bona opera*. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de poena quae in finis privatione consistit, quae dicitur *poena damni;* secundo, de poena quae est experientia alicuius nocivi, quae dicitur *poena sensus,* cap. CXLV.

* Cf. Comment. cap. CXLI, init.

Circa primum duo facit: primo, ostendit *peccato mortali deberi exclusionem omnino ab ultimo fine, veniali vero difficultatem perveniendi ad ipsum;* secundo, ostendit poenam qua quis ultimo fine privatur, oportere interminabilem esse, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Secundum differentiam peccatorum oportet esse differentiam poenarum. Sed per peccatum mortale totaliter intentio mentis avertitur* ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis bonorum: per peccatum vero veniale, manente ordine humanae mentis ad ultimum finem, impedimentum aliquod affertur, quo retardatur ne libere tendat in finem. Ergo mortaliter peccans sic puniendus est quod excidat ab hominis fine: venialiter autem peccans, quod retardetur, aut difficultatem patiatur in adipiscendo finem.

* Vid. text. et var.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod homo mortaliter non peccat nisi quando creaturam praefert Deo, ipsam plus amando quam Deum. Quod quidem apparet quando magis eligit aliquid aliud quam vivere secundum Deum et illi inhaerere: nam si magis amaret Deum, magis eligeret vivere secundum ipsum ac eius praecepta, quam quocumque temporali bono potiri; sicut, quia homo magis propriam vitam amat quam voluptatem, a maxima etiam voluptate retrahitur si eam existimet esse suae vitae infallibiliter peremptivam. Venialiter autem homo peccat quando circa ea quae sunt ad finem inordinate se habet, inquantum eis plus vel minus debito intendit, salvato tamen ordine et inclinatione ad debitum finem: quia videlicet, licet alicui rei nimis afficiatur, non tamen pro ea vellet Deum offendere, contra eius praeceptum aliquid agendo. Unde assimilatur venialiter peccans ei qui ad aliquem quidem terminum tendit, sed nimis in via moratur. Propter hoc bene dicitur hic quod per peccatum mortale avertitur totaliter intentio mentis ab ordine ad Deum, qui est ultimus finis; per veniale autem non, sed affertur impedimentum, quo homo retardatur ne libere tendat in finem: quia videlicet per peccatum mortale constituit homo finem in creatura, eam plus quam Deum amando, et recedit ab amore, tam habitu quam actu, quo tenetur Deum super omnia diligere; per peccatum autem veniale removetur fortassis aut diminuitur actualis dilectio Dei super omnia, dum nimis alicui creaturae homo afficitur, nihil actu de Deo cogitando, et sic impeditur ab actuali Dei dilectione; non tamen removetur habitualis dilectio Dei, cum per ipsum non removeatur caritas, qua Deus semper habitualiter ab habente ipsam super omnia diligitur.

II. *Secundo* arguitur ex eodem fundamento. Sicut est voluntas in hominibus, ita est inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed si a re naturali tollatur inclinatio eius ad finem, omnino finem illum consequi non potest: si autem fuerit a suo motu impedita, manente inclinatione ad finem, remoto prohibente, pervenit ad finem, ut declaratur in gravi. Ergo ita est in hominibus. Sed eius qui peccat mortaliter voluntatis intentio omnino avertitur a fine ultimo: intentio autem peccantis venialiter manet conversa ad finem, sed aliqualiter impeditur, dum plus debito inhaeret iis quae sunt ad finem. Ergo peccanti mortaliter debetur ut omnino excludatur a finis consecutione: peccanti autem venialiter, ut difficultatem patiatur antequam ad finem perveniat.

Advertendum quod per peccatum mortale dicitur quis excludi a finis consecutione, per veniale autem impediri et retardari, quia, cum per mortale homo patiatur defectum principii perducentis ad finem, scilicet caritatis, nunquam ad illum finem, quantum est ex intrinseco, pervenire potest: per veniale autem homo patitur quandam indecentiam actus quo pergendum erat ad finem, et obligatur ad temporalis poenae solutionem, et ideo, nisi remota indecentia illa et soluta poena, non potest homo ad beatitudinem, quae est ultimus finis, pervenire; quod est a consecutione finis retardari.

III. *Tertio.* Si ille cuius intentio aversa est ab ultimo fine, ipsum assequatur finem, erit hoc a casu et a fortuna: quia, cum quis consequitur quod non intendebat, est a casu et a fortuna. Sed hoc est inconveniens. Quia ultimus finis est bonum intellectus. Inconveniens est autem quod intellectus suum finem non consequatur per viam intelligibilem, sed a fortuna. Ergo etc.

Advertendum quod ultimus finis hominis, ut in superioribus* est ostensum, nihil aliud est quam Dei, qui est summa Veritas, cognitio et visio per essentiam. Cognitio

* Cap. L sqq.

autem veritatis est bonum et perfectio intellectus. Ideo bene dicitur quod ultimus finis est bonum intellectus.

Advertendum est etiam quod, cum unaquaeque res ad suum finem habeat inclinationem secundum suae naturae conditionem, conveniens est ut unaquaeque etiam secundum modum suae naturae finem consequatur: nam naturalia finem naturaliter consequuntur; sensitiva vero, inquantum huiusmodi, sensibiliter, idest ex sensibili apprehensione. Eadem ratione, conveniens est ut intelligibilia suum bonum et suum finem intelligibiliter, idest ex apprehensione intelligibili et intentione voluntatis eam consequente, assequantur. Et quia fortuna repugnat intelligibili cognitioni, et intentioni eius quod quis assequitur; ideo conveniens non est ut intelligibilia, inquantum huiusmodi, suum finem a fortuna consequantur. Quod sane eveniret si mortaliter peccans, cuius intentio a fine ultimo omnino avertitur, ipsum ultimum finem praeter suam intentionem assequeretur. Et hoc est huius rationis fundamentum.

2. Sed occurrit circa hoc dubium. Videtur enim quod venialiter peccans quandoque ultimum finem assequatur praeter intentionem. Nam si aliquis in ipso actu peccati venialis, puta dum verbum otiosum dicit, moriatur, nihil de Deo cogitando, expiata culpa assequetur beatitudinem. Et praeter intentionem: quia non est mortuus cum hac intentione. Ergo a fortuna quis potest beatitudinem consequi.

Respondetur quod, licet iste non sit mortuus cum intentione actuali perveniendi ad ultimum finem, habebat tamen habitualem intentionem finis ex caritate in ipso existente; et virtualem etiam intentionem, ex eo quod quandoque se et sua ordinavit in Deum, et contraria intentio non intervenit. Et sic non a fortuna, sed ex intentione finem assequitur.

IV. *Quarto*. Finis et bonum est perfectio voluntatis sicut forma materiae. Ergo ipsum non consequitur nisi fuerit convenienter disposita. Ergo non consequitur ipsum si intentio ab ipso avertitur. – Probatur prima consequentia ex similitudine materiae et formae. – Secunda vero: quia voluntas disponitur ad finem per intentionem et desiderium eius.

Quinto. Homo per opera virtutum, in quibus praecipuum est intentio finis debiti, consequitur felicitatem. Ergo, si quis contra virtutem agat ab intentione ultimi finis aversus, conveniens est quod ultimo fine privetur. – Probatur consequentia. Quia in ordinatis ad finem, existente aut futuro fine, necesse est ea quae sunt ad finem fore; et ipsis non existentibus, finis non erit; alioquin frustra per huiusmodi media finis quaeritur.

2. Circa hoc ultimum dictum dubium occurrit. Nam contingit aliquem finem posse haberi sine aliquo determinato medio, et tamen non frustra per illud medium quaeritur: sicut per unam potionem aliquis quaerit sanitatem, quam alia via posset acquirere, et tamen frustra non adhibetur, cum per ipsam fiat sanus. Et universaliter, quando finis per plura media acquiri potest, nullum illorum mediorum adhibetur frustra quando sequitur effectus.

Respondetur quod hic loquitur Sanctus Thomas de mediis ad finem necessariis sine quibus finis haberi non potest: sicut se habet intentio finis debiti ad felicitatem. De talibus enim verum est quod, si finis esse potest illis non existentibus, frustra per illa quaeritur finis, scilicet tanquam per ea quae ad finem necessaria sunt. Obiectio autem procedit de medio non necessario ad finem, licet et ipsum ad finem perducere possit.

Confirmatur conclusio auctoritate *Matth.* VII.

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM QUARTUM

QUOD PER PECCATUM MORTALE ULTIMO FINE ALIQUIS IN AETERNUM PRIVATUR.

Oportet autem hanc poenam qua quis privatur ultimo fine, esse interminabilem.

Privatio enim alicuius non est nisi quando natum est haberi: non enim catulus mox natus dicitur visu privatus. Ultimum autem finem consequi non est homo aptus natus in hac vita,
* Cap. XLVII sq.
ut probatum est*. Privatio ergo huiusmodi finis oportet quod sit poena post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas adipiscendi ultimum finem. Anima enim indiget corpore ad consecutionem sui finis: inquantum per corpus perfectionem acquirit et in scientia et in virtute. Anima autem, postquam a corpore fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem accipiat, sicut dicebant transcorporationem ponentes, contra quos
* Lib. II, cap. XLIV.
superius* disputatum est. Necesse est igitur quod ille qui hac poena punitur ut ultimo fine privetur, in aeternum privatus remaneat.

Adhuc. Si aliquid privatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari nisi fiat resolutio in praeiacentem materiam, ut iterum aliud de novo generetur: sicut cum animal amittit visum aut alium sensum. Impossibile est autem quod id quod iam generatum est, iterum generetur, nisi prius corrumpatur: et tunc ex eadem materia poterit aliud integrum generari, non idem numero, sed specie. Res autem spiritualis, ut anima vel angelus, non potest resolvi per corruptionem in aliquam praeiacentem materiam, ut iterum generetur aliud idem specie. Si igitur privetur eo quod est in natura ipsius ut habeat, oportet quod in perpetuum maneat talis privatio. Est autem in natura animae et angeli ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Si ergo ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

Item. Naturalis aequitas hoc habere videtur, quod unusquisque privetur bono contra quod

4 enim] autem αDWY. 6 visu *om* GN. autem *Ita* EXPc; enim *ceteri.* 7 consequi *post* natus Pc, *utrobique* α, *post* vita X. 12 corpore *ante* indiget EX. 14 a corpore *om* E, *post* fuerit FPc. 19 ut *Ita* EWXZ; in αsG, et Y, *om* DGNPc; *post* privetur *addunt* et sGPc.

1 aliquid] aliquis NW, quis Pc. 6 autem quod *Ita* EXsGPc; aut α, aut quod G, autem NWY, autem ut *b*. 7 prius *Ita* DEGX; primum *ceteri.* 8 aliud integrum] ad integrum Z, aliud iterum P*d*. 12 aliud] alius X, illud ZPc. 15 privatio *om* GN. 18 manebit] remanebit GNY.

agit: ex hoc enim reddit se tali bono indignum. Et inde est quod, secundum civilem iustitiam, qui contra rempublicam peccat, societate reipublicae privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum: nec attenditur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Eadem autem est comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem Beatorum, qui, ut supra* ostensum est, ultimo fine aeternaliter potiuntur. Qui ergo contra ultimum finem peccat, et contra caritatem, per quam est societas Beatorum et tendentium in beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

* Cap. LXII sq.

Praeterea. *Apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur**: quia, *sicut homines vident ea quae exterius aguntur, ita Deus inspicit hominum corda**. Qui autem propter aliquod temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit fruitionem temporalem illius boni temporalis aeternae fruitioni ultimi finis. Unde patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui. Ergo, secundum divinum iudicium, ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Nulli autem dubium est quin pro aeterno peccato aeterna poena debeatur. Debetur igitur ei qui ab ultimo fine avertitur, poena aeterna.

* Aug., *in Ps.* LVII, vers. 3.
* I Reg., XVI, 7.

Adhuc. Eadem iustitiae ratione poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium*. *Praemium autem virtutis est beatitudo**. Quae quidem est aeterna, ut supra* ostensum est. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur, debet esse aeterna.

* Cap. CXL.
* I *Ethic.*, IX, 3; S. Th. l. 14.
* Loco supra indicato.

Hinc est quod dicitur *Matth.* XXV[46]: *Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam.*

Per hoc autem excluditur error dicentium poenas malorum quandoque esse terminandas. Quae quidem positio ortum habuisse videtur a positione quorundam philosophorum, qui dicebant omnes poenas purgatorias esse, et ita quandoque terminandas.

Videbatur autem hoc persuasibile: tum ex humana consuetudine. Poenae enim humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum: unde sicut medicinae quaedam sunt. – Tum etiam ratione. Si enim poena non propter aliud infertur a puniente, sed propter se tantum, sequitur quod in poenis propter se delectetur: quod bonitati divinae non congruit. Oportet igitur poenas propter aliud inferri. Nec videtur alius convenientior finis quam emendatio vitiorum. – Videtur igitur convenienter dici omnes poenas purgatorias esse, et per consequens quandoque terminandas: cum illud quod est purgabile, accidentale sit rationi creaturae, et possit removeri absque consumptione substantiae.

Est autem concedendum quod poenae inferuntur a Deo non propter se, quasi Deus in ipsis delectetur, sed propter aliud: scilicet propter ordinem imponendum creaturis, in quo bonum universi consistit. Exigit autem hoc ordo rerum, ut proportionaliter omnia divinitus dispensentur: propter quod dicitur in libro *Sapientiae**, quod Deus omnia facit *in pondere, numero et mensura.* Sicut autem praemia proportionaliter respondent actibus virtuosis, ita poenae peccatis. Et quibusdam peccatis proportionantur poenae sempiternae, ut ostensum est. Infligit igitur Deus pro quibusdam peccatis poenas aeternas, ut debitus ordo servetur in rebus, qui eius sapientiam demonstrat.

* Cap. XI, 21.

Si quis tamen concedat omnes poenas ad emendationem morum induci, et non propter aliud: non tamen propter hoc cogitur ponere omnes poenas purgatorias et terminabiles esse. Nam et secundum leges humanas aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum. Hinc est quod *Prov.* XIX[25] dicitur: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit.* Quidam etiam, secundum humanas leges, a civitate perpetuo exilio excluduntur, ut, eis subtractis, civitas purior reddatur. Unde dicitur *Prov.* XXII[10]: *Eiice derisorem, et exibit cum eo iurgium, cessabuntque causae et contumeliae.* Nihil igitur prohibet, etiam si poenae non nisi ad emendationem morum adhibeantur, quin, secundum divinum iudicium, aliqui debeant a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut ex perpetuae poenae timore homines peccare desistant, et bonorum societas purior ex eorum separatione reddatur: sicut dicitur *Apoc.* XXI[27]: *Non intrabit in eam,* idest in Ierusalem caelestem, per quam designatur societas bonorum, *aliquid coinquinatum, aut faciens abominationem et mendacium.*

---

1 reddit *Ita* DWYZP*c*; reddidit. 38 Per hoc] Per haec E. 48 infertur] inferetur αG, inferretur WP*c*.
2 delectetur *Ita* DWXP; delectaretur Y, tantum delectetur *b*, delectentur *ceteri.* 3 igitur] enim αDWYZ. 4 aliud *Ita* WP*c*; aliquid *ceteri.* 7 cum] cum etiam P*c*. 15 hoc *om* G, hic *b*. 18 facit] fecit CXZP*c*. 20 poenae] poena WP*d*. 26 tamen] autem GN*b*. 27 morum *Ita* EGX*b*; vitiorum *ceteri.* 29 et *pr. loco om* GN. 32 XIX *Ita* EXP*c*; XVIII *ceteri.* 37 cessabuntque *Ita* EXP; cessabunt etiam D, et cessabunt Y*b*, cessabunt *ceteri.* 45 XXI *Ita* P; XX *ceteri.* eam... caelestem *Ita* DP, eam (ea *bcd*)... caelesti *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Secundo loco, ostendit Sanctus Thomas *eam poenam qua quis ultimo fine privatur, interminabilem esse**. Circa hoc autem duo facit: primo, propositum ostendit; secundo, quaedam obiecta refellit*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.
* Num. VIII.

I. *Arguit ergo primo sic.* Privatio ultimi finis non est poena nisi post hanc vitam. Sed post hanc vitam non remanet homini facultas illius adipiscendi. Ergo etc.

Probatur maior. Quia ultimum finem non est homo natus consequi in hac vita, ut est superius ostensum. Privatio autem alicuius non est nisi quando natum est haberi. – Minor vero probatur: quia anima indiget corpore ad consecutionem sui finis, inquantum per ipsum perfectionem in scientia et virtute acquirit. Postquam autem fuerit separata, non redit iterum ad hunc statum quod per corpus perfectionem acquirat.

2. Ad huius rationis evidentiam, considerandum est quod in ipsa attendit Sanctus Thomas communem hominis conditionem, quae est ut per actus virtutum, qualescumque

esse possunt in nobis virtutes sine gratia et caritate, homo gratia et caritate privatus, et liberi arbitrii usum habens, se ad horum susceptionem a Deo praeparet, ipso tamen Deo ad hoc animam movente, et sic per opera caritate informata ad ultimi finis consecutionem perveniat. Constat autem quod hoc absque corpore fieri non potest: cum anima non acquirat eiusmodi virtutes, quarum in seipsa naturalia habet semina, nisi actibus corporeis multiplicatis; et voluntatis sufficiens motus ad susceptionem gratiae et iustificationis, esse non possit nisi viribus animae per huiusmodi exercitia debite dispositis et regulatis. Et ideo, cum post hanc vitam non sit status acquirendi virtutes per corporeos actus, licet quandoque anima sit corpori reunienda, cum ille non sit status viae et perfectionis acquirendae, sed termini: optime constat hominem post hanc vitam gratiam et caritatem adipisci non posse; et per consequens quod in perpetuum ultimo fine privatus manebit. Et hoc est huius rationis fundamentum.

* Vid. num. v. II. *Secundo* *. In natura animae et angeli est ordo ad ultimum finem, qui est Deus. Ergo, si ab hoc ordine decidat per aliquam poenam, in perpetuum talis poena manebit.

Probatur consequentia. Quia, si quis privatur eo quod est in natura eius ut habeatur, impossibile est illud reparari nisi prius fiat resolutio in praeiacentem materiam, ut iterum de novo idem specie generetur. Patet in animali amittente visum. Res autem spiritualis, ut anima vel angelus, non potest in materiam praeiacentem per aliquam corruptionem resolvi.

III. Circa istam rationem dubitatur. Cum enim dicitur in antecedente quod in natura animae et angeli est ordo ad ultimum finem, qui est Deus: aut intelligitur de ordine quod est ex gratia et caritate, secundum quae homo ad beatitudinem ordinatur; aut de ordine solius naturae, quo modo dicimus naturam spiritualem ex se esse beatitudinis capacem. Si accipiatur primo modo, tunc falsum est antecedens: nam caritas et gratia non sunt perfectiones naturales hominis, ut ordo ad Deum in ipsis fundatus possit dici a natura inesse spirituali substantiae. – Si vero secundo modo accipiatur, falsum est quod ratio supponit: scilicet quod anima post hanc vitam illo ordine privetur quae cum mortali decessit. Nam, cum ille ordo fundetur et radicetur in natura animae, manente natura, manet et ipse ordo. In damnatis autem constat quod natura animae manet.

2. Respondetur quod intelligitur de ordine solius naturae, et non de ordine consequente perfectionem superadditam naturae. Quomodo autem ordo huiusmodi possit
* Cap. ci, Comment. n. iv, 3. dici naturalis, ostensum est in superioribus *.

Sed attendendum est quod de tali ordine, qui nihil aliud est quam habilitas quaedam animae ad susceptionem gratiae, et divinae fruitionis mediante gratia, dupliciter loqui possumus: uno modo, quantum ad ipsam habitudinem secundum se, et secundum suam radicem; alio modo, quantum ad exitum ipsius ad actum. Primo modo, non potest tolli: ut ostendit Sanctus Thomas Prima, q. XLVIII, a. 4; et Ia IIae, q. LXXXV, a. 1 et 2; *de Malo,* q. II, a. 12; et II *Sent.,*
* Art. 5. d. XXXIV *. Secundo autem modo, tolli potest.

Attendendum secundo, quod hunc exitum istius ordinis ad actum tolli, dupliciter possumus intelligere: uno modo, propter defectum ipsius ordinis; alio modo, propter aliquod extrinsecum impediens; sicut quod aer non possit illuminari, possemus intelligere aut propter defectum potentiae sive habilitatis aeris ad lucem, aut propter aliquod obstaculum impediens, aut propter solis absentiam. Ordo ergo animae ad ultimum finem, qui est Deus, non potest tolli quantum ad exitum ad actum propter defectum ipsius habilitatis animae ad gratiam et beatitudinem, quia ista habilitas semper manet in anima quantum ad suam radicem: et sic decedens cum peccato mortali non privatur tali ordine. Sed bene potest tolli propter aliquod impedimentum: scilicet propter peccatum mortale, inter hominem et Deum per modum obstaculi interpositum; et propter subtractionem influxus divini. Et quia obstaculum peccati in damnatis est perpetuum; et subtractio etiam divini influxus est perpetua: ideo ordo animae ad beatitudinem nunquam in damnatis in actum exiet; et sic privatio talis ordinis, modo praedicto, in eis erit perpetua.

3. Quod autem hoc sit de mente Sancti Thomae, patet, quia in Qu. *de Malo,* loco allegato, ad 6, ait quod *impossibilitas ad gratiam quae est in damnatis, non est ex totali subtractione habilitatis naturae ad bonum, sed ex obstinatione voluntatis in malo, et ex immobilitate divinae sententiae ne eis in perpetuum gratia apponatur.* Et Prima Secundae, loco praeallegato *, ad 3, ait quod *in damnatis* * Art. 2.
manet naturalis inclinatio ad virtutem. Quod autem non reducatur in actum, contingit quia deest gratia, secundum divinam iustitiam. Et dat exemplum de caeco, *in quo remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum: sed non reducitur in actum, quia deest causa quae possit reducere in actum formando organum.*

4. Sensus ergo rationis est quod, quia is qui cum mortali decedit, per poenam, sive per divinam punitionem, privatur ordine naturali ad beatitudinem quantum ad exitum ad actum, sic exigente divina iustitia, oportet (idest, decens et iustum est) ut tali ordine in perpetuum privetur: propter defectum scilicet causae agentis, non quidem quae non possit, absolute loquendo, illum ordinem ad actum reducere, sed quae immobili voluntate statuit non dare beatitudinem decedenti in mortali; sicut non potest habilitas naturae hominis caeci ad actum reduci propter defectum causae non potentis hoc facere.

Et attendendum quod haec ratio ex quadam similitudine et proportione ad ea quae omnino naturalia sunt, procedit. Sicut enim, quando quis privatur eo quod sibi naturaliter et per actionem agentis naturalis debet convenire, non potest per agens naturale ad illud reparari, sicut ostenditur de eo qui amittit visum; ita, quando anima privatur per iustam sententiam ordine sibi naturali ex parte subiecti, sed supernaturali ex parte obiecti et agentis, qualis est ordo ad supernaturalem beatitudinem, conveniens est ut talis ordo nunquam reparetur per agens voluntarium cuius erat talem ordinem ad actum reducere.

IV. Sed tunc resultat dubium. Sicut enim in natura animae est ut habeat ordinem ad beatitudinem, ita in eius natura est ut ordinem habeat ad gratiam: quia sicut est susceptiva et capax beatitudinis a Deo, ita est et gratiae capax. Sed constat quod ordo animae ad gratiam reparatur in hac vita, quo tamen homo iuste propter peccatum mortale privatur. Ergo et ordo ad beatitudinem reparari potest. Et sic ratio non concludit.

Ad hoc dicitur primo, quod peccans mortaliter, quantum est ex se, privatur etiam gratia irreparabiliter: et per consequens ordine ad ipsam quantum ad exitum ad actum. Facit enim se mortaliter peccans indignum et divina gratia, et beatitudine, ad quam per ipsam poterat pervenire, ponendo peccati mortalis obstaculum inter se et Deum, quod per se removere non potest.

Dicitur secundo, quod licet, quantum est ex parte peccantis, privatio gratiae perpetua esse debeat; quia tamen Deus, quandiu status mortalis vitae durat, voluit ex misericordia ut homo sit viator, possitque ad gratiam redire; ideo gratia qua quis per peccatum privatur, reparabilis est quantum est ex parte Dei, volentis eam praeparanti se dare, et hominem ad huiusmodi praeparationem moventis. In statu autem animae post hanc vitam, quia est status termini et non viae, non solum ordo ad beatitudinem reparari non potest, sed nec etiam ordo ad gratiam. Quia ergo Sanctus Thomas loquitur de privatione ultimi finis post hanc vitam, quando scilicet est homini in poenam; et in illo statu, ratione ipsius status, non convenit reparatio ordinis amissi: idcirco conclusit talem ordinem, qui quantum est ex parte peccantis irreparabilis est, absolute reparari non posse.

V. *Tertio* *. Naturalis aequitas habet ut unusquisque * Vid. num. II.
privetur bono contra quod agit.

Probatur. Tum quia reddit se tali bono indignum. – Tum exemplo agentis contra rempublicam. Ergo qui contra ultimum finem peccat, et contra caritatem, per quam est societas Beatorum et tendentium ad beatitudinem, in aeternum debet puniri, quamvis aliqua brevi temporis mora peccaverit.

Attendendum quod per ultima verba, et per ea quae rationi interposita sunt, vult Sanctus Thomas unam obiectionem excludere. Posset enim aliquis arguere quod, licet quis mereatur per peccatum mortale privari beatitudine, contra quam agit, non tamen debet perpetuo ipsa privari, sed ad tempus: quia poena debet correspondere peccato; peccatum autem non est perpetuum, sed quandoque brevi temporis mora perficitur.

Respondet Sanctus Thomas quod poenam non oportet respondere peccato quantum ad durationem. Quod patet etiam in humanis legibus. Nam qui contra rempublicam peccat, societate reipublicae per civilem iustitiam privatur omnino, vel per mortem vel per exilium perpetuum: quia non consideratur quanta fuerit mora temporis in peccando, sed quid sit contra quod peccavit. Est autem, ut hic dicitur, eadem comparatio totius vitae praesentis ad rempublicam terrenam, et totius aeternitatis ad societatem Beatorum. Et ideo, sicut per totam vitam praesentem republica privatur qui contra ipsam agit, ita societate Beatorum privari aeternaliter debet qui contra ipsam peccat. – Quod autem dicitur, poenam debere correspondere peccato, intelligitur *secundum acerbitatem:* ut dicitur I^a II^{ae}, q. LXXXVII, a. 3, ad 1.

VI. *Quarto.* Mortaliter peccans ita puniri debet ac si aeternaliter peccasset. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia nulli dubium est quin pro aeterno peccato poena aeterna debeatur. – Antecedens vero probatur: quia *apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur.* Qui autem propter temporale bonum aversus est ab ultimo fine, qui in aeternum possidetur, praeposuit illius fruitionem fruitioni ultimi finis. Et sic patet quod multo magis voluisset in aeternum illo bono temporali frui.

Circa istam propositionem, *Apud divinum iudicium voluntas pro facto computatur,* considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae I^a II^{ae}, q. XX, a. 4, quod intelligitur *quando voluntas perfecta est et completa, et non cessatur ab actu exteriori nisi propter impossibilitatem faciendi.* Propter hoc enim quod, voluntate existente perfecta, homo cessat ab actu exteriori propter impotentiam faciendi, nihil diminuitur de merito aut de culpa. Et ideo, quia Deus corda hominum intuetur; et non solum actuum exteriorum remunerator est, sed etiam interiorum: ideo, quantum ad inflictionem poenae aut dationem praemii, apud ipsum tantum praemiatur voluntas huiusmodi sine opere, quantum praemiaretur etiam si opus adesset, ceteris paribus ex parte voluntatis. Apud humanum autem iudicium non est sic. Quia enim homines ea tantum quae exterius aguntur intuentur, ideo solum de exterioribus actionibus habent iudicare: et per consequens illas tantum praemiare habent vel punire.

VII. *Quinto.* Praemium virtutis, scilicet beatitudo, est aeterna. Ergo et poena qua quis a beatitudine excluditur, debet esse aeterna. – Probatur consequentia. Quia eadem iustitiae ratione poena peccatis redditur, et bonis actibus praemium.

Adverte quod ad iustitiam distributivam pertinet mala et bona unicuique aequaliter secundum proportionem dare: idest, ut quanto quis virtuosius operatur, tanto sibi magis de bono tribuatur; et quanto quis magis peccat, tanto magis affligatur poena. Propter hoc inquit Sanctus Thomas eadem iustitiae ratione poenam peccatis reddi, et bonis actibus praemium.

Confirmatur conclusio auctoritate *Matthaei* XXV.

Per hoc excluditur opinio dicentium poenas malorum esse quandoque terminandas. Quae opinio processisse videtur a quibusdam philosophis dicentibus omnes poenas purgatorias esse, et per consequens terminandas.

VIII. Quantum ad secundum *, adducit Sanctus Thomas rationes quasdam pro praedicta positione, et eas solvit. * Cf. init. Comment.

Prima est, quia poenae humanis legibus inferuntur ad emendationem vitiorum.

Secunda est, quia oportet poenam propter aliud inferri: alioquin Deus propter se delectaretur in poenis; quod divinae derogat bonitati. Non videtur autem alius convenientior finis quam emendatio vitiorum.

2. Ad secundum horum respondet quod utique poenae propter aliud inferuntur: non autem propter emendationem vitiorum, sed propter ordinem imponendum creaturis, qui exigit ut proportionaliter ipsis omnia dispensentur, ut patet *Sap.* XI; ut scilicet, sicut praemia proportionaliter bonis actibus respondent, ita poena malis respondeat; et quibusdam malis poena sempiterna, ut est ostensum.

Ad primum vero dicit quod, si quis concedat omnes poenas non ad aliud quam ad emendationem vitiorum induci, non tamen cogitur ponere omnes poenas purgativas esse et terminandas, ut ratio infert. Quod ostenditur quia, sicut secundum humanas leges aliqui morte puniuntur, non quidem ad emendationem sui, sed aliorum, ut etiam patet *Prov.* XIX; aliqui etiam a civitate perpetuo exilio excluduntur ad maiorem civitatis puritatem, secundum consilium *Prov.* XXII: ita etiam secundum divinum iudicium nihil prohibet aliquos a societate bonorum perpetuo separari et in aeternum puniri, ut homines timore eiusmodi poenae peccare desistant, et societas bonorum purior ex eorum separatione reddatur, ut dicitur *Apoc.* XX*. * Vid. text et var.

3. Ex hac responsione vult habere Sanctus Thomas id quod I^a II^{ae}, q. LXXXVII, a. 2 * et 3 **, et alibi expresse ponit: scilicet quod *poena non semper est ad emendationem eius qui punitur, nec est semper ei medicinalis; sed bene est ad aliorum emendationem, ut saltem metu poenae peccare desistant.* Et ideo non oportet ponere omnes poenas purgatorias esse, tanquam sint medicinae eius qui punitur, ad eius salutem ordinatae: sed sunt quaedam poenae quae punitiones tantum sunt, et solum rationem poenae habent; sicut latro suspenditur, non ad eius emendationem, sed ut alii timore poenae desistant a furto. * Ad 1. ** Ad 2

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM QUINTUM

QUOD PECCATA PUNIUNTUR ETIAM PER EXPERIENTIAM ALICUIUS NOCIVI.[1]

Non solum autem qui contra Deum peccant, puniendi sunt per hoc quod a beatitudine perpetuo excluduntur, sed per experimentum alicuius nocivi. Poena enim debet proportionaliter culpae respondere, ut supra * ostensum est. In culpa autem non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Non solum ergo puniendus est qui peccat per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum. * Cap. XLII.

Amplius. Poenae inferuntur pro culpis ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur, ut supra * dictum est. Nullus autem timet amit- * Cap. praec.

1 Non *In EX textus continuus est cum capitulo praecedenti, sed supra marginem ipsi scriptores titulum addunt.* autem qui... b 1 non solum *hom om* E. 3 excluduntur] excludantur Pc. sed] sed etiam Pc. 5 enim] igitur GX.

tere id quod non desiderat adipisci. Qui ergo habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent excludi ab illo. Non ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando revocarentur. Oportet igitur peccantibus etiam aliam poenam adhiberi, quam timeant peccantes.

Item. Si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit: ut patet in cibo inordinate assumpto, qui non solum firmitatem non confert, sed etiam aegritudinem inducit. Qui autem in rebus creatis finem constituit, eis non utitur secundum quod debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Non ergo solum debet puniri per hoc quod beatitudine careat, sed etiam per hoc quod aliquod nocumentum ab ipsis experiatur.

Praeterea. Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala. Sed illi qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. E contrario ergo debetur haec poena peccantibus, ut ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant et nocumentum.

Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus. Dicitur enim *Matth.* xxv[41]: *Discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis eius.* Et in Psalmo x*: *Pluet super peccatores laqueos: ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.*

* Vers. 7.

Per hoc autem excluditur opinio Algazelis, qui posuit quod peccatoribus haec sola poena reddetur, quod affligentur amissione ultimi finis*.

* Algaz., *Philosoph.*, lib. II, tract. V, cap. v. - Cf. Avic., *Metaph.* IX, vii.

---

5 etiam aliam *Ita* E; non aliam αD, aliam *ceteri.* 10 assumpto] sumpto EXZ. firmitatem] sanitatem Y*b*P. 11 confert] affert P*c*. 1 perverse *Ita* GWYsFN*b*P*c*; perfecte αDE, imperfecte XsE, male Z. 13 sulphur] et sulphur WP*c*. 16 sola *om* E. 17 amissione *Ita* EX*b*; pro amissione *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas peccato mortali deberi poenam quae est beatitudinis privatio, ostendit consequenter quod *contra Deum agentes sunt puniendi etiam per experientiam alicuius nocivi**.

* Cf. Comment. cap. cxliii, init.

Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, unum corollarium infert, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* In culpa non solum avertitur mens ab ultimo fine, sed etiam indebite convertitur in alia quasi in fines. Ergo sic peccans non solum est puniendus per hoc quod excludatur a fine, sed etiam per hoc quod ex aliis rebus sentiat nocumentum. – Patet consequentia. Quia poena debet proportionaliter culpae respondere.

Advertendum quod aversio et conversio, secundum quod inveniuntur in peccato, intelliguntur secundum affectum et voluntatem: aversio quidem, secundum quod voluntas, quae Deum deberet tanquam ultimum finem habere, non inclinatur in ipsum tanquam in finem, ordinando sua in ipsum ultimate, et ipsum super omnia amando; conversio vero, secundum quod voluntas amat aliquod creatum tanquam ultimum finem et super omnia, et ad ipsum omnia sua ordinat. Illi igitur aversioni convenientissime pro poena respondet carentia divinae fruitionis: ut scilicet, sicut Deum quis peccando dereliquit, ita a Deo derelinquatur, non sitque divinae fruitionis et beatitudinis particeps. Conversioni vero conveniens est ut respondeat pro poena nocumentum aliquod ex creaturis: ut sicut in creaturis quis est plus debito voluntarie delectatus, ita ex ipsis creaturis nocumentum accipiat et tristitiam.

II. *Secundo.* Qui habent voluntatem aversam ab ultimo fine, non timent ab illo excludi. Ergo per solam exclusionem ab ultimo fine a peccando non revocarentur. Ergo oportet peccantibus aliam poenam, quam timeant, adhibere. – Probatur antecedens. Quia nullus timet amittere quod non desiderat adipisci. – Ultima vero consequentia probatur: quia poenae inferuntur pro culpis ut timore poenarum homines a peccatis retrahantur.

Adverte quod hoc non dicitur quasi ad nullum aliud inferantur poenae quam ut homines a peccato retrahantur: nam dictum est in praecedenti capite quod inferuntur a Deo propter ordinem servandum in creaturis. Sed intelligitur quod, ultra illum ordinem in creaturis servandum, inferuntur etiam ut homines a peccato retrahantur.

Tertio. Qui in creaturis finem constituit, eis non utitur sicut debet, referendo scilicet ad ultimum finem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia si quis eo quod est ad finem inordinate utitur, non solum fine privatur, sed etiam aliud nocumentum incurrit: ut patet in cibo inordinate assumpto ab infirmo.

Advertendum quod, licet mortaliter peccans in aliquam creaturam tanquam in finem inclinetur; et sic talis creatura apud ipsum non accipiatur tanquam aliquod ordinatum ad finem, sed tanquam finis: omnis tamen creatura, secundum se considerata, ad Deum tanquam ad ultimum finem ordinatur. Idcirco bene dictum est quod constituens finem in creaturis inordinate utitur eo quod est ad finem.

Quarto. Qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium. Ergo e contrario debent peccantes ex his in quibus finem constituunt, afflictionem accipere et nocumentum. – Probatur consequentia. Quia sicut recte agentibus debentur bona; ita perverse agentibus debentur mala.

Confirmatur auctoritate *Matth.* xxv, et Psalmi.

Excluditur autem per hoc opinio Algazelis ponentis peccatores sola ultimi finis amissione affligendos esse.

Adverte quod hanc opinionem attribuit etiam Avicennae Sanctus Thomas IV *Sent.*, d. xliv*, quantum ad hoc quod peccatores non puniuntur per experientiam alicuius corporalis nocumenti, sed per separationem a fine. *Addidit tamen Avicenna quod, praeter poenam separationis a fine, animae malorum post mortem etiam per corporum similitudines punientur: sicut in somnis per huiusmodi similitudines existentes in phantasia videtur homini quod torqueatur.* Quod esse impossibile ostendit ibidem Sanctus Thomas.

* Qu. iii, a. 2, qu[la] 1. - Vid. Avic., loc. cit. in mg. textus.

Quomodo autem anima a corpore separata ex aliquo corporeo nocumentum pati possit, ostendetur inferius libro quarto*.

* Qu. xc.

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM SEXTUM

QUOD IUDICIBUS LICET POENAS INFERRE.

Quia vero poenas a Deo inflictas aliqui parvipendunt, propter hoc quod, sensibilibus dediti, solum ea quae videntur curant; ideo per divinam providentiam ordinatum est ut in terris sint homines qui per poenas sensibiles et praesentes aliquos ad observantiam iustitiae cogant. Quos manifestum est non peccare dum malos puniunt. Nullus enim peccat ex hoc quod iustitiam facit. Iustum autem est malos puniri: quia per poenam culpa ordinatur, ut ex supra* [* Cap. CXL.] dictis patet. Non igitur iudices peccant malos puniendo.

Adhuc. Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores: Deus enim, per suae providentiae ordinem, per superiora inferiora exequitur, ut ex supra* [* Cap. LXXVII sqq.] dictis patet. Nullus autem ex hoc quod exequitur ordinem divinae providentiae, peccat. Habet autem hoc ordo divinae providentiae, ut boni praemientur et mali puniantur, ut ex supra* [* Cap. CXL.] dictis patet. Non igitur homines qui aliis praesunt, peccant ex hoc quod bonos remunerant et puniunt malos.

Amplius. Bonum non indiget malo, sed e converso. Illud igitur quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum. Ad conservationem autem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infligantur. Punire igitur malos non est secundum se malum.

Item. Bonum commune melius est quam bonum particulare unius* [* I *Ethic.*, II, 8; s. Th. l. 2.]. Subtrahendum est igitur bonum particulare ut conservetur bonum commune. Vita autem quorundam pestiferorum impedit commune bonum, quod est concordia societatis humanae. Subtrahendi igitur sunt huiusmodi homines per mortem ab hominum societate.

Praeterea. Sicut medicus in sua operatione intendit sanitatem, quae consistit in ordinata concordia humorum, ita rector civitatis intendit in sua operatione pacem, quae consistit in *civium ordinata concordia** [* Cf. supra, cap. CXXVIII, *Amplius*.]. Medicus autem abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Iuste igitur et absque peccato rector civitatis homines pestiferos occidit, ne pax civitatis turbetur.

Hinc est quod Apostolus dicit, I *Cor.* V[6]: *Nescitis quia modicum fermentum totam massam corrumpit?* Et post pauca subdit* [* Vers. 13.]: *Auferte malum ex vobis ipsis*. Et *Rom.* XIII[4], dicitur de potestate terrena quod *non sine causa gladium portat: Dei enim minister est, vindex in iram ei qui male agit.* Et I *Pet.* II[13,14], dicitur: *Subiecti estote omni humanae creaturae propter Deum: sive regi, quasi praecellenti; sive ducibus, quasi missis ad vindictam malefactorum, laudem vero bonorum.*

Per hoc autem excluditur error quorundam dicentium vindictas corporales non licite fieri. Qui ad sui fulcimentum erroris inducunt quod dicitur *Exod.* XX[13], *Non occides.* Quod etiam *Matth.* V[21] resumitur. – Inducunt etiam quod dicitur *Matth.* XIII* [* Vers. 30.], quod Dominus ministris volentibus zizaniam colligere de medio tritici, respondit: *Sinite utraque crescere usque ad messem.* Per zizaniam autem *filii nequam* intelliguntur, per messem autem *saeculi finis,* ut ibidem* [* Vers. 38 sq.] dicitur. Non igitur mali subtrahendi sunt de medio bonorum per occisionem.

Inducunt etiam quod homo, quandiu in mundo est, potest in melius transmutari. Non ergo est per occisionem subtrahendus a mundo, sed ad poenitentiam reservandus.

Haec autem frivola sunt. Nam in lege quae dicit, *Non occides,* postmodum subditur* [* Cap. XXII, 18.]: *Maleficos non patieris vivere.* Ex quo datur intelligi occisionem hominum iniustam prohibitam esse. – Quod etiam ex verbis Domini apparet *Matth.* V. Nam cum dixisset, *Audistis quia dictum est antiquis, Non occides,* subiunxit* [* Vers. 22.]: *Ego autem dico vobis, Qui irascitur fratri suo* etc. Ex quo dat intelligere illam occisionem esse prohibitam quae procedit ex ira, non autem illam quae procedit ex zelo iustitiae. – Quod etiam Dominus dicit, *Sinite utraque crescere usque ad messem,* qualiter intelligendum sit, apparet per id quod sequitur* [* Vers. 29.]: *Ne forte, colligentes zizania, eradicetis simul et triticum.* Ibi ergo interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest. Quod plerumque contingit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata; vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant.

Quod vero mali, quandiu vivunt, emendari possunt, non prohibet quin iuste possint occidi: quia periculum quod de eorum vita imminet, est maius et certius quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. Habent etiam in ipso mortis articulo facultatem ut per poenitentiam convertantur ad Deum. Quod si adeo sunt obstinati quod etiam in mortis articulo cor eorum a malitia non recedit, satis probabiliter aestimari potest quod nunquam a malitia resipiscant.

---

5 in terris *post* sint EX. 6 aliquos] alios FGNWY*b*P*c*. 9 Iustum] Iustitiae B. 14 executores] exequentes GN. 16 inferiora] in inferiora CFGH*b*, et inferiora Z; *pro* exequitur, consequitur B. 36 igitur *post* sunt EX. 47 Apostolus dicit] pro Apostolis dicitur BCH *et sine* pro F, per Apostolum dicitur Y, Apostolus ait Z, dicit Apostolus P*c*.

1 vindex *Ita* WYZsFP*c* *et* vindes N; vindex est D, al vindex *in* H *scriptor supra marginem*, videns αEG, iudex X*b*. 2 I Petri II *Ita* EXP*c*; Pe. *b*, II Pe. *ceteri.* 4 quasi *Ita* αG; tanquam ab eo DWXY *et post* bonorum N; *textum per* etc. *truncant post* Deum E, *post* praecellenti Z, (*post* ab eo W). 7 licite] licere P*c*. 9 Quod etiam Matth. v resumitur *Ita* ENX; *om* WYP*c*, quod dicitur Matth. v resūi (resumitur *b*) αG*b*, et quod dicitur Matth. v (*spat*) D, et quod dicitur Matth. v. Rursum Z. 26 etiam *om* GN. 28 subiunxit] subiungit EX. 29 Ex quo... 41 trahant *om* H.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Ex praedictis infert Sanctus Thomas hoc corollarium, quod iudices puniendo malos non peccant *.

* Num. II.

Circa hoc autem duo facit: primo, probat propositum; secundo, quasdam obiectiones excludit *.

I. Quantum ad primum, praemittit quod, quia poenas a Deo inflictas parvipendunt aliqui, eo quod, dediti sensibilibus, ea tantum quae vident curant; per divinam providentiam ordinatum est ut sint in terris homines qui per poenas sensibiles et praesentes alios * ad observantiam iustitiae cogant.

* Vid. text. et var.

Tunc arguit primo sic. Iustum est malos puniri: quia per poenam culpa ordinatur. Ergo iudices non peccant dum malos puniunt. – Probatur consequentia. Quia nullus peccat per hoc quod iustitiam facit.

Secundo. Homines qui in terris super alios constituuntur, sunt quasi divinae providentiae executores. Ergo non peccant bonos remunerando et malos puniendo. – Probatur consequentia. Quia nullus peccat ex eo quod exequitur ordinem divinae providentiae. Habet autem ille ordo ut boni praemientur, mali vero puniantur.

Tertio. Ad conservationem concordiae inter homines necessarium est quod poenae malis infligantur. Ergo illud non est secundum se malum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod est necessarium ad conservationem boni, non potest esse secundum se malum.

Quarto. Vita quorundam impedit commune bonum, scilicet societatis humanae concordiam. Ergo subtrahendi sunt per mortem ab hominum societate. – Probatur consequentia. Quia subtrahendum est bonum particulare ut conservetur bonum commune.

Quinto. Medicus abscindit membrum putridum bene et utiliter, si per ipsum immineat corruptio corporis. Ergo et rector civitatis homines pestiferos iuste et absque peccato occidit, ne pax civitatis turbetur. – Probatur consequentia. Quia sicut medicus intendit ordinatam humorum concordiam, ita rector civitatis intendit *civium ordinatam concordiam.*

Advertendum quod quaelibet persona singularis ad totam communitatem comparatur sicut pars ad totum. Omnis autem pars est propter totum. Ideo, si saluti totius expediat partis abscissio, ipsa laudabiliter absciditur. Et secundum hoc fundamentum ratio haec procedit.

Confirmatur auctoritate I *Cor.* v; *Rom.* xiii; et I *Pet.* ii.

2. Advertendum, ex doctrina Sancti Thomae IIª IIªᵉ, q. cviii, a. 1, quod in illatione poenarum *considerandus est punientis animus. Quia si eius intentio principaliter feratur in malum eius qui punitur et ibi quiescat, non est omnino licitum: quia ad odium pertinet in malo alterius delectari. Si vero intentio feratur ad bonum ad quod per poenam peccantis pervenitur, potest iusta esse punitio, aliis circumstantiis observatis:* ut scilicet puniens auctoritatem habeat puniendi, et ut discrete fiat punitio, et huiusmodi. Idcirco Sanctus Thomas in omnibus rationibus supra dictis aliquid tetigit quod ad rectam iudicis intentionem pertinet.

* Cf. init. Comment.

II. Quantum ad secundum *, inquit per hoc excludi errorem quorundam dicentium vindictas corporales non licere inferri. Inducebant autem primo, auctoritatem *Exodi* xx, dicentem: *Non occides.* – Secundo, auctoritatem Matth. xiii, ubi Dominus dixit de zizania et tritico: *Sinite utraque crescere usque ad messem.* – Tertio quia, quandiu homo in mundo est, potest in melius transmutari.

2. Ad primum autem dicit quod per illa verba iniusta tantum hominis occisio prohibetur: ut patet ex inferioribus verbis; et ex verbis Domini *Matth.* v.

Ad secundum dicit quod ibi interdicitur malorum occisio ubi hoc sine periculo bonorum fieri non potest. Quod plerumque fit quando mali nondum discernuntur a bonis per manifesta peccata. – Vel quando timetur periculum ne mali multos bonos post se trahant. Intellige: quia, si multos habeant sequaces, possent boni pro ipsorum defensione insurgere, et sic periculo mortis exponi.

Ad tertium dicit primo, quod periculum quod de malorum vita imminet, et maius et certius est quam bonum quod de eorum emendatione expectatur. – Dicit secundo, quod habent in ipso mortis articulo facultatem convertendi se ad Deum per poenitentiam. Quod si non faciant, probabile est quod nunquam a malitia resipiscant.

Advertendum quod, ut dicebatur superius, tunc hominem occidere licet quando perniciosus est reipublicae. Tunc autem reipublicae perniciosus est quando ipsius vita bonum commune impedit, concordiam scilicet et pacem societatis. Et quia bonum commune praeponderat bono particulari, ideo et malum quod bonum commune privat, maius est quam malum quod privat bonum particulare; et magis habet de ratione mali, quam bonum unius particularis habeat de ratione boni. Propter hoc inquit Sanctus Thomas quod periculum quod ex vita hominis huiusmodi perniciosi imminet, maius est quam bonum quod de eorum emendatione expectatur.

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM SEPTIMUM

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD BEATITUDINEM CONSEQUENDAM.

* Cap. cxii sqq.

Quia vero ex superioribus * manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, restat ostendendum quod etiam ex dignitate finis altior gubernationis modus a divina providentia eis adhibetur *.

* Cf. cap. cxi.

Manifestum est autem quod secundum convenientiam suae naturae, ad altiorem participationem finis perveniunt. Quia enim intellectualis naturae sunt, per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possunt: quod aliis rebus non competit, quae intellectu carent. Et quidem secundum quod ad intelligibilem veritatem naturali operatione perveniunt, manifestum est eis aliter provideri divinitus quam aliis rebus: inquantum homini datus est intellectus et ratio, per quae veritatem et discernere et investigare possit; datae

2 aliter *post* disponit GN. 6 etiam *Ita* EXPc; *om ceteri.* altior *Ita* EGNX; altioris *ceteri.*
4 Et quidem *Ita* ENZ; et quod αDG*b*, et WXPc, quia Y.

sunt etiam ei vires sensitivae, et interiores et exteriores, quibus ad investigandam veritatem adiuvetur; datus est etiam ei loquelae usus, per cuius officium veritatem quam aliquis mente concipit, alteri manifestare possit; ut sic homines seipsos iuvent in cognitione veritatis, sicut et in aliis rebus necessariis vitae, cum sit homo *animal naturaliter sociale* *.

* I *Ethic.*, vii, 6; s. Th. l. 9.

Sed ulterius ultimus finis hominis in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem facultatem ipsius excedit: ut scilicet ipsam primam Veritatem videat in seipsa, sicut supra * ostensum est. Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat. Oportet igitur ut etiam ex hoc fine attendatur diversus gubernationis modus circa homines, et alias inferiores creaturas. Ea enim quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.

* Cap. l sq.

Adhuc. Res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae: sicut luna, quae ex se non lucet, fit lucida virtute et actione solis; et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam Veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei, ut supra * ostensum est. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc quod in dictum finem perveniat.

* Cap. lii.

Item. Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante: unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cuius virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, qui transcendit facultatem naturalium potentiarum, nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat perducendi ad finem praedictum.

Amplius. Nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae perducere potest ad ultimam perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis: quamvis secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit ad ultimam perfectionem. A serra enim secundum rationem propriae formae est sectio ligni, sed forma scamni est ab arte, quae utitur instrumento: similiter resolutio et consumptio in corpore animalis est a calore ignis, sed generatio carnis, et determinatio augmenti, et alia huiusmodi, sunt ab anima vegetabili, quae utitur calore igneo sicut instrumento. Sub Deo autem, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates * sicut instrumenta sub principali agente. Oportet igitur quod eorum operationes efficaciam non habeant respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per virtutem divinam. Indiget igitur rationalis natura divino auxilio ad consequendum ultimum finem.

* Cap. lxvii, lxx.

Praeterea. Homini adsunt impedimenta plurima perveniendi ad finem. Impeditur enim debilitate rationis, quae de facili trahitur in errorem, per quem a recta via perveniendi in finem excluditur. Impeditur etiam ex passionibus partis sensitivae, et ex affectionibus quibus ad sensibilia et inferiora trahitur, quibus quanto magis inhaeret, longius ab ultimo fine distat: haec enim infra hominem sunt, finis autem hominis superior eo existit. Impeditur etiam plerumque corporis infirmitate ab executione virtuosorum actuum, quibus ad beatitudinem tenditur. Indiget igitur auxilio divino homo, ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

Hinc est quod dicitur *Ioan.* vi[44]: *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit illum;* et xv[4]: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso nisi manserit in vite, sic nec vos nisi in me manseritis.*

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod per solum liberum arbitrium homo poterat Dei gloriam promereri *.

* Cf. Aug., de *Haeres.*, lxxxviii.

3 etiam ei *Ita* DEYP*c*; ei et NW, etiam B, ei etiam *ceteri*. 7 animal *post* naturaliter GN. 15 excedat] excedit GN. 21 excedat] excedit P*c*. 23 inferioris] inferiores α. 32 homo *post* divino GN. 42 perducendi *Ita* EX; *om ceteri*.

1 Amplius *om* EG. 2 perducere *hic* EX*b*; *om* G, *post* potest N, *post* ad ultimam *ceteri*. 14 volens] valens αG. 22 adsunt *Ita* EX; sunt *ceteri*. 30 hominis *Ita* EN; *lac.* X, *om ceteri*. 31 plerumque] plurimunque GZ*b*, plurimum X.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt, vult ulterius ostendere quod etiam secundum quod ab aliis dignitate finis distinguuntur, altioris * gubernationis modus eis a divina providentia adhibetur *.

* Vid. text. et var.
* Cf. Comment. cap. cxi, init.

I. Et quidem quantum ad finem naturalem, manifestum esse dicit quod ad altiorem finis participationem perveniunt: cum solae per suam operationem intelligibilem veritatem attingere possint. Manifestum etiam esse ait, quantum ad hunc naturalem finem, eis aliter divinitus provideri quam aliis rebus: inquantum est datus homini intellectus; et vires sensitivae, quibus ad investigandum veritatem adiuvetur; et loquelae usus, quo homines se in cognitione veritatis iuvent; quae scilicet aliis non sunt data. Sed quantum ad ultimum hominis finem, qui in quadam veritatis cognitione constitutus est quae naturalem eius facultatem excedit, in quo homo inferiores creaturas excedit, vult ostendere quod etiam ex hoc attenditur diversus gubernationis modus circa homines, et circa alias creaturas inferiores. Et ostendit quod homo auxilio quodam supernaturali ad hunc finem dirigitur: quod aliis respectu proprii finis non convenit.

Circa hoc autem tria facit: primo, ostendit quod homo indiget divino auxilio ad consequendum huiusmodi finem supernaturalem; secundo, quod eo indiget ad perseverandum in bono, cap. clv; tertio, quod eo indiget ad resurgendum a peccato, cap. clvi.

Circa primum tria facit: primo, ostendit propositum; secundo, ostendit quid tale auxilium sit, cap. cl; tertio,

de ipsius effectibus determinat, cap. CLI. – Circa primum duo facit: primo, ostendit praedicti auxilii necessitatem; secundo, ostendit hominem non posse ipsum promereri, cap. CXLIX.

Circa primum duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, quandam falsam opinionem excludit, capite sequenti.

II. Quantum ad primum, ostendit quod *homo ad beatitudinem consequendam divino indiget auxilio.*

Et arguit primo sic. Ea quae sunt ad finem, necesse est fini esse proportionata. Ergo, si homo ordinatur ad finem qui eius facultatem naturalem excedit, necesse est ei aliquod auxilium supernaturale divinitus exhiberi, per quod tendat in finem.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod omni rei ordinatae ad aliquem finem sua operatione consequendum, necesse est inesse aliquid quo possit ad illum finem operari: alias nunquam operaretur propter finem. Oportet autem id quo res ad finem operatur, esse fini proportionatum: non enim unumquodque omni fini conveniens est, sicut non omni arti quaecumque instrumenta deserviunt, sed unaquaeque sua determinata habet instrumenta. Et ideo, sicut ad consequendum finem sibi connaturalem data sunt homini naturalia principia, quae sunt intellectus et voluntas atque vires sensitivae, ut dictum est supra*; ita ad consequendum supernaturalem finem, qui scilicet naturae humanae facultatem excedit, necesse est ut detur homini aliquod supernaturale principium, cum per naturalia principia ad ipsum pervenire non possit. Et hoc vocatur divinum auxilium: quia est aliquid divinitus homini concessum, quo homo iuvatur ad supernaturalem finem consequendum.

* Num. I.

III. *Secundo.* Videre primam Veritatem in seipsa ita transcendit facultatem humanae naturae quod est proprium solius Dei. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia res inferioris naturae in id quod est proprium superioris naturae non potest perduci nisi virtute illius superioris naturae. Declaratur in luna, quae non fit lucida nisi virtute solis; et in aqua, quae non calet nisi ignis virtute.

Adverte quod videre primam Veritatem in seipsa dicitur esse proprium solius Dei, non quia nullo modo alteri possit convenire, sed quia per naturam convenit Deo, non autem alicui alii.

Tertio. Unaquaeque res (cuius scilicet est operari sive agere) per suam operationem finem ultimum consequitur. Sed operatio virtutem sortitur ex principio operante: ut patet in seminis operatione. Ergo in finem supernaturalem non potest homo per suam operationem pervenire nisi eius operatio ex divina virtute efficaciam capiat.

Advertendum fundamentum huius rationis esse quod per propria naturalia principia non potest homo elicere operationem qua perducatur ad finem facultatem naturalium principiorum transcendentem: si enim per naturalia principia talem operationem posset elicere, iam finis naturalium principiorum facultatem non transcenderet. Ideo necesse est ut operatio qua ad finem perducitur, ab aliquo alio principio, naturalibus principiis superaddito, habeat efficaciam: alioquin, cum operatio ex principio operante efficaciam habeat, nunquam per operationem suam homo ad illum finem posset pervenire.

Quarto. Sub Deo, qui est primus intelligens et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente. Ergo eorum operationes efficaciam non habent respectu ultimae perfectionis, quae est adeptio finalis beatitudinis, nisi per divinam virtutem. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia nullum instrumentum secundum virtutem propriae formae potest ad ultimam perducere perfectionem, sed solum secundum virtutem principalis agentis: quamvis ad eam secundum propriam virtutem aliquam dispositionem facere possit. Declaratur in serra, et calore animalis.

Quinto. Hominis sunt impedimenta plurima perveniendi ad finem: scilicet debilitas rationis, passiones et affectiones partis sensitivae, et corporis infirmitas. Ergo indiget auxilio divino ne per huiusmodi impedimenta totaliter ab ultimo fine deficiat.

CONFIRMATUR auctoritate *Ioan.* VI et XV.

Excluditur autem per hoc Pelagianorum error, dicentium hominem per solum liberum arbitrium posse Dei gloriam promereri.

IV. Advertendum autem circa istam conclusionem, quod non idcirco ponimus hominem indigere divino auxilio ad consequendam beatitudinem quasi Deus non possit, de potentia absoluta, dare beatitudinem non habenti tale auxilium, quam inferius* *gratiam* nominabit, aut non possit hominem sine tali gratia ordinare et acceptare ad beatitudinem, hoc enim divinae potentiae non repugnat: sed quia sine tali auxilio, quae est gratia, homo non potest consequi beatitudinem tanquam formaliter et intrinsece dignus beatitudine, et tanquam opera sua sine tali auxilio sint formaliter vitae aeternae meritoria. Si enim a Deo huiusmodi opera acceptentur tanquam pro quibus Deus velit beatitudinem dare, non existente gratia in homine, erunt digna vita aeterna extrinsece, idest per divinam acceptationem tantum: non autem intrinsece, quasi videlicet in seipsis habeant aliquid quo formaliter digna sint tali praemio.

* Cap. CL.

Ex quo patet argumenta Scoti in XVII distinctione Primi*, non procedere contra mentem Sancti Thomae: cum procedant contra primum sensum, non autem contra secundum. Vide apud Capreolum, in eadem distinctione Primi*.

* Qu. I, f. 81.

* Qu. I, a. II, p. 79.

CAPITULUM
CENTESIMUM QUADRAGESIMUM OCTAVUM

QUOD PER AUXILIUM DIVINAE GRATIAE HOMO NON COGITUR AD VIRTUTEM.

POSSET autem videri alicui quod per divinum auxilium aliqua coactio homini inferatur ad bene agendum, ex hoc quod dictum est*, *Nemo potest venire ad me nisi Pater, qui misit me, traxerit eum;* et ex hoc quod dicitur *Rom.* VIII[14], *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt;* et II *Cor.* V[14], *Caritas Christi urget nos.* Trahi enim, et agi, et urgeri, coactionem importare videntur*.

* Ioan. VI, 44.

* Cf. finem Commenti.

Hoc autem non esse verum manifeste ostenditur. Divina enim providentia rebus omnibus providet secundum modum eorum, ut supra*

* Cap. LXXI.

5 qui misit me] meus GN. eum] illum GNY.
2 agi et urgeri] urgeri et agi GN. 6 eorum] earum DZ.

ostensum est. Est autem proprium homini, et omni rationali naturae, quod voluntarie agat et suis actibus dominetur, ut ex supra * dictis patet. Huic autem coactio contrariatur. Non igitur Deus suo auxilio hominem cogit ad recte agendum.

* Lib. II, cap. XLVII sq.

Adhuc. Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti: unde dicitur *Isaiae* XXVI[12]: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.* Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

Amplius. Homo per voluntatem ordinatur in finem: obiectum enim voluntatis est bonum et finis. Auxilium autem divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Eius ergo auxilium non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit: unde et Apostolus dicit, *Philipp.* II[13]: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere, pro bona voluntate.* Coactio autem excludit in nobis actum voluntatis: coacte enim agimus cuius contrarium volumus. Non ergo Deus suo auxilio nos cogit ad recte agendum.

Item. Homo pervenit ad ultimum suum finem per actus virtutum: felicitas enim *virtutis praemium* ponitur *. Actus autem coacti non sunt actus virtutum: nam in virtute praecipuum est electio, quae sine voluntario esse non potest, cui violentum contrarium est. Non igitur divinitus homo cogitur ad recte agendum.

* I *Ethic.*, IX, 3; s. Th. l. 14.

Praeterea. Ea quae sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Finis autem ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus: unde neque inanimata, neque bruta animalia felicia dicimus, sicut nec fortunata aut infortunata *, nisi secundum metaphoram. Auxilium igitur quod homini datur divinitus ad felicitatem consequendam, non est coactivum.

* Cf. II *Phys.*, V, 5; s. Th. l. 8.

Hinc est quod *Deut.* XXX[15-18] dicitur: *Considera quod hodie proposuerit Dominus in conspectu tuo vitam et bonum, et e contrario mortem et malum: ut diligas Dominum Deum tuum, et ambules in viis eius. Si autem aversum fuerit cor tuum et audire nolueris, praedico tibi hodie quod pereas.* Et *Eccli.* XV[18] dicitur: *Ante hominem est vita et mors, bonum et malum. Quod placuerit ei, dabitur illi.*

---

2 naturae *Ita* EX; creaturae. 7 adhiberi] adhibetur αD, adhibitum Y. 16 et non] non EXsG.
3 suum *om* EX. 14 animalia *om* X*b*. 21 et e contrario] e converso EX, e contrario C. 24 pereas] etc. *addunt* αWYZPc.

Commentaria Ferrariensis

Quia posset alicui videri, ex auctoritate *Ioan.* VI, et Apostoli *ad Rom.* VIII, et II *Cor.* V, quod per praedictum divinum auxilium aliqua coactio inferatur homini ad bene agendum, vult Sanctus Thomas hanc falsam existimationem excludere *.

* Cf. Comment. cap. praec., num. I, fin.

Et ponit hanc conclusionem: *Per auxilium divinae gratiae homo non cogitur ad virtutem.*

Et arguit primo sic. Proprium est homini, et omni rationali creaturae, quod voluntarie agat, et suis actibus dominetur. Ergo Deus suo auxilio hominem non cogit ad recte agendum. – Probatur consequentia. Quia divina providentia rebus omnibus providet secundum modum earum *.

* Vid. text. et var.

Secundo. Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi quod Deus in nobis nostra opera operatur sicut causa prima: ut patet etiam *Isaiae* XXVI. Sed causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est ut voluntarie, et non coacte agamus. Ergo etc.

Ista ratio differt a praecedenti, quia illa procedit ex universali modo gubernationis divinae providentiae: ista autem procedit ex modo agendi causae primae circa actiones causae secundae.

Tertio. Auxilium divinum nobis ad hoc praecipue impenditur ut consequamur finem. Ergo non excludit a nobis actum voluntatis, sed ipsum praecipue in nobis facit. Quod etiam Apostolus, *ad Philipp.* II, confirmat, dum ait: *Deus est qui operatur in nobis velle* etc. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia homo per voluntatem ordinatur in finem. – Secunda vero: quia coactio excludit in nobis actum voluntatis; cum coacte agamus id cuius contrarium volumus.

Quarto. Actus coacti non sunt actus virtutum: cum principium in eis sit electio, quae sine voluntario esse non potest. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia homo per actus virtutum pervenit ad ultimum finem.

Quinto. Finis ultimus, qui est felicitas, non competit nisi voluntarie agentibus, qui sunt domini sui actus: unde neque inanimata neque bruta felicia dicimus. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quae sunt ad finem, debent fini esse proportionata.

Confirmatur auctoritate *Deut.* XXX, et *Eccli.* XV.

Ad auctoritates in principio capituli adductas, quibus videbatur probari quod homo per gratiam ageretur ad bene operandum, non respondet Sanctus Thomas: quia ex dictis solutio patet. Ex eo enim quod Deus omnibus secundum modum suae naturae providet, ut dictum est; habetque natura rationalis ut libere agat: constat quod *trahi, urgeri,* et similia, non dicunt coactionem, sed tantum inclinari et moveri ad bonum, libertate servata.

CAPITULUM CENTESIMUM QUADRAGESIMUM NONUM

QUOD DIVINUM AUXILIUM HOMO PROMERERI NON POTEST.

Ex dictis autem manifeste ostenditur quod auxilium divinum homo promereri non potest. Quaelibet enim res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. Homo igitur non movet seipsum ad hoc quod adipiscatur divinum auxilium, quod supra ipsum est, sed potius ad hoc adipiscendum a Deo movetur*. Motio autem moventis praecedit motum mobilis ratione et causa. Non igitur propter hoc nobis datur auxilium divinum quia nos ad illud per bona opera promovemus, sed potius ideo nos per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur.

* Cap. CXLVII.

Adhuc. Agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente nisi secundum quod agit ex virtute principalis agentis: sicut calor ignis non magis praeparat materiam ad formam carnis quam ad aliam formam, nisi inquantum agit in virtute animae. Sed anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali agente*. Non igitur potest se anima praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii nisi secundum quod agit ex virtute divina. Praevenitur igitur divino auxilio ad bene operandum, magis quam divinum auxilium praeveniat, quasi merendo illud vel se praeparando ad illud.

* Cap. praec.

Amplius. Nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis: eo quod omnis actio particularis agentis originem habet ab universali agente; sicut in istis inferioribus omnis motus praevenitur a motu caelesti. Sed anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Impossibile est ergo esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat actio divina. Unde et *Ioan.* xv[5], Dominus dicit: *Sine me nihil potestis facere.*

Item. Merces proportionatur merito: cum in retributione mercedis aequalitas iustitiae observetur. Effectus autem divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Non igitur per huiusmodi actus potest homo praedictum auxilium mereri.

Praeterea. Cognitio praecedit voluntatis motum. Cognitio autem supernaturalis finis est homini a Deo: cum per rationem naturalem in ipsum attingere homo non possit, eo quod facultatem naturalem excedit. Oportet ergo quod motus voluntatis nostrae in ultimum finem auxilium divinum praeveniat.

Hinc est quod dicitur *Tit.* III[5]: *Non ex operibus iustitiae quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Et *Rom.* IX[16]: *Non est volentis,* scilicet velle, *nec currentis,* scilicet currere, *sed miserentis Dei:* quia scilicet oportet quod ad bene volendum et operandum homo divino praeveniatur auxilio; sicut consuetum est quod effectus aliquis non attribuitur proximo operanti, sed primo moventi; attribuitur enim victoria duci, quae labore militum perpetratur. Non ergo per huiusmodi verba excluditur liberum voluntatis arbitrium, sicut quidam male intellexerunt, quasi homo non sit dominus suorum actuum interiorum et exteriorum: sed ostenditur Deo esse subiectum. Et *Thren.* IV* dicitur: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*: per quod patet quod conversio nostra ad Deum praevenitur auxilio Dei nos convertentis.

* Al. v, vers. 21.

Legitur tamen *Zach.* I[3]. ex persona Dei dictum, *Convertimini ad me, et convertar ad vos:* non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat, ut dictum est; sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adiuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant huiusmodi auxilium propter merita nobis dari; et quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, consummatio autem a Deo*.

* Cf. Aug., *de Haeres.*, LXXXVIII.

---

1 dictis] praedictis BWXYP*c*. 12 nobis *post* datur XP*c*. 13 per bona opera *om* B. promovemus] promovemur E*b*P*c*. ideo nos *om* B*c*, qui *d*, nos ideo P. 19 praeparat] praepararet BDFH. 28 se praeparando *Ita* DXsEYP; separando E, per se praeparando *ceteri*. 41 observetur] observatur BCsH.

8 attingere] pertingere Z. 10 motus] motum sY. 16 scilicet *pr. et sec. loco*] sed GNpE. 27 IV] v P.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas hominem divino indigere auxilio ad beatitudinem consequendam, vult nunc ostendere quod *tale auxilium homo promereri non potest**. Et primo, probat propositum; secundo, removet quoddam dubium*.

* Cf. Comment. cap. CXLVII, num. I.
* Num. v.

I. *Arguit itaque primo sic.* Homo non movet seipsum ad hoc ut adipiscatur divinum auxilium, sed potius ad hoc a Deo movetur. Ergo non propter hoc nobis datur quia nos ad illud per bona opera promovemur*, sed nos potius ideo per bona opera proficimus, quia divino auxilio praevenimur. – Probatur antecedens. Quia quaelibet res ad id quod supra ipsam est, materialiter se habet. Materia autem non movet seipsam ad suam perfectionem, sed oportet quod ab alio moveatur. – Consequentia vero probatur: quia motio moventis praecedit motum mobilis ratione et causa.

* Vid. text. et var.

2. Circa hoc ultimum dictum, advertendum quod motio moventis dupliciter potest intelligi praecedere motum mobilis *ratione*. Uno modo, sicut id dicitur esse alio prius ratione quod in eius definitione cadit. Et sic, iuxta defi-

* Cap. 1, 6; s. Th. l. 2. nitionem motus positam in III *Phys.**, constat quod movere non est prius ratione quam moveri. Sed posset hoc modo dici prius ratione, si acciperetur definitio motus complectens omnes eius causas. Diceretur enim quod *motus est actus existentis in potentia inquantum huiusmodi, a movente causatus in mobili.* – Alio modo, sicut quod prius cadit in intellectu de uno in aliud procedente, dicitur prius ratione. Et hoc modo moventis motio est prius motu mobilis: prius enim intelligimus motum ab agente et movente procedere, quam recipiatur in mobili.

Dicitur etiam praecedere *causa,* idest *causalitate:* non quia sit vera causa effectiva motus mobilis, quia, cum eadem res sit motio moventis et motus mobilis quantum ad id quod in recto dicunt, unum non potest esse alterius causa effectiva realiter; sed eo modo quo id quod alteri secundum modum considerandi praesupponitur, ut sic, dicitur prius causalitate. – Potest etiam dici quod intelligitur hoc de motione et motu quantum ad habitudines quibus inter se formaliter distinguuntur: non quidem sic quod una sit alterius causa; sed quia una est conditio agentis, alia vero conditio patientis; causa autem agens est prior causa patiente et materiali.

3. Occurrit autem circa hanc rationem dubium. Per eam enim videtur probari quod nec etiam homo possit beatitudinem promereri. Quod tamen falsum esse constat. Ita enim supra naturam hominis est beatitudo sicut et gratia. Et consequenter ita ad ipsam materialiter se habebit anima sicut ad gratiam.

Respondetur quod aliter loquendum est de homine secundum principia tantum naturalia considerato: et aliter de ipso ut iam habente supradictum divinum auxilium. Si primo modo consideretur, sic tam gratia quam beatitudo est supra naturam suam, et ad ea materialiter tantum comparatur: idest, per modum susceptivi, non autem per modum agentis ad acquisitionem eorum sufficienter, cum principia naturalia non sufficiant ad eas perfectiones quae supra naturam sunt, acquirendas. Et si ad hunc sensum procedat obiectio, conceditur quod infertur: scilicet quod nec etiam beatitudinem homo potest promereri.

Si autem secundo modo consideretur, sic beatitudo non est supra hominis naturam, inquantum scilicet est tali auxilio perfecta: sicut, licet calefacere sit supra naturam aquae secundum principia tantum naturalia consideratae, non est tamen supra naturam aquae calefactae inquantum habet calorem. Et ideo homo ut perfectus gratia, non tantum materialiter se habet ad beatitudinem, sed etiam active: inquantum per tale divinum auxilium ad beatitudinem acquirendam sufficienter agere potest, propter virtutes quae ex illo oriuntur, de quibus inferius* agetur. * Cap. CLI sqq.

Quia ergo, cum hoc loco ad praedictum auxilium homo comparatur, fit comparatio naturae hominis praecise sumptae ad ipsum, intendit Sanctus Thomas quod ipsum ex actibus a facultate naturae provenientibus homo promereri non potest. Ideo ipsa ratio optime de gratia procedit: procederetque eodem modo de beatitudine, si ad principia dumtaxat naturalia fieret comparatio.

II. *Secundo.* Anima nostra operatur sub Deo sicut agens instrumentale sub principali. Ergo non potest se praeparare ad suscipiendum effectum divini auxilii nisi secundum quod agit ex virtute divina. Ergo magis praevenitur divino auxilio ad bene operandum, quam praeveniat divinum auxilium, quasi merendo vel se ad illud praeparando. – Probatur prima consequentia. Quia agens instrumentale non disponit ad perfectionem inducendam a principali agente nisi secundum quod agit in virtute principalis agentis: ut ostenditur de calore ignis.

2. Sed videtur quod ista ratio non concludat. Per effectum enim divini auxilii intelligitur aut beatitudo, ad quam homo secundum praedictum auxilium operando potest pervenire; aut ipsum opus meritorium ex gratia proveniens; aut ipsummet auxilium divinum, ut sit constructio intransitiva, sitque idem dicere *effectum divini auxilii,* quod *effectum quod est divinum auxilium.* Si primum, sic utique conceditur quod anima non potest se praeparare per opera meritoria ad susceptionem talis effectus divini auxilii nisi secundum quod agit virtute divina. Sed non est hoc ad propositum. Quia non intendit hic probare Sanctus Thomas quod homo non possit promereri vitam aeternam sine auxilio et virtute divina: hoc enim ostensum est in praecedenti capite*. – Si secundum, sic etiam non est ad propositum. Quia non quaeritur an homo possit mereri sine divino auxilio meritum quod ex gratia procedit. Satis enim constat quod non est sine divino auxilio si est effectus gratiae. – Si tertium, sic concluditur quidem quod homo non potest se praeparare ad gratiae susceptionem nisi secundum quod agit virtute divina; et quod praevenitur homo divino quodam auxilio ad huiusmodi praeparationem, et ad bene operandum. Non autem concludit quod praeveniatur ipso divino auxilio de quo loquimur, scilicet *ipsa gratia:* et quod homo non possit gratiam promereri. Non enim repugnat operi bono, et alicuius perfectionis meritorio, quod virtute divina agatur. * Cap. CXLVII.

3. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum rationes huius capitis contra errorem Pelagii inducantur, accipiendae sunt secundum quod per eas error Pelagianorum refelli potest. Posuerunt enim Pelagiani quod initium boni operis est ex nobis; et similiter praeparatio ad gratiam; et quod ad hoc homo nullo divino auxilio indiget. Ex quo sequebatur gratiam nobis a Deo dari propter nostra merita omne divinum auxilium praecedentia. Reprobatur ergo hic error cum ostenditur quod nullum opus a nobis bonum, et alicuius rei meritorium, fieri potest nisi divino auxilio nos praeveniente: et quod tale opus virtute tantum naturae a nobis fieri non potest, ut in sequentibus rationibus ostenditur. Et ideo dicitur quod per *effectum divini auxilii,* ut patet capite sequenti, hic intelligitur ipse effectus divinus, scilicet gratia, qua ad bona opera iuvamur. Et est sensus quod non praevenimus ac promeremur simpliciter et absolute gratiam ac auxilium divinum nostris operibus naturalibus, quia, cum nullum opus bonum agere possimus nisi in virtute divina, ut ostenditur etiam I[a] II[ae], q. CIX, a. 6; et *Quol.* I, a. 7, necesse est ut divinum aliquod auxilium omnem naturam nostram, bonam operationem, omneque nostrum meritum praeveniat. Quod si necesse est ut aliquod divinum auxilium, ipsa scilicet interior motio a Deo ad bonum, omnem nostram bonam et rectam operationem qua ad supernaturalia ordinamur, praecedat; manifestum est quod ex facultate tantum naturae secundum auxilium, habitualem videlicet gratiam, promereri non possumus. Quod est principale intentum.

Cum autem contra hunc sensum arguitur quia, licet aliquod divinum auxilium praeveniat omne opus bonum in nobis, non tamen ex hoc sequitur quod habitualem gratiam promereri non possimus: – dicitur quod optime sequitur, ad mentem Sancti Thomae scilicet, quod per solam virtutem naturalem ipsam gratiam promereri non possimus. Si enim nullum opus bonum a nobis fieri potest, praesertim ad supernaturalia disponens, nisi in virtute divina, sequitur ut virtute tantum propria nihil boni huiuscemodi agere possimus, et consequenter nihil quod gratiae meritorium sit. Unde, licet non repugnet operi bono et meritorio quod virtute divina agatur, immo hoc necessarium sit, repugnat tamen quod ex virtute naturae tantum fiat.

III. *Tertio.* Anima humana ordinatur sub Deo sicut particulare agens sub universali. Ergo impossibile est esse aliquem rectum motum in ipsa quem non praeveniat divina actio. – Probatur consequentia. Quia nullum agens particulare potest universaliter praevenire actionem primi universalis agentis: cum eius actio ab universali agente originem habeat, ut patet in motibus. – Confirmatur auctoritate *Ioan.* XV.

Quarto. Effectus divini auxilii, qui facultatem naturae excedit, non est proportionatus actibus quos homo ex naturali facultate producit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia merces merito proportionatur: cum in retributione pro meritis aequalitas iustitiae observetur.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. CXIV, a. 1, quod, *cum recompensare mercedem operis vel laboris sit actus iustitiae; iustitia vero quaedam aequalitas sit: ubi non est*

simpliciter aequalitas, ibi non simpliciter est ratio meriti et mercedis; sed potest esse secundum quid ratio meriti, inquantum servatur aequalitas secundum quid. Et quia inter Deum et hominem maxima est inaequalitas; et totum quod est hominis bonum, a Deo est: ideo non potest inter hominem et Deum esse ratio meriti simpliciter, sed tantum secundum quid, et inquantum homo facit opus cui debetur a Deo merces et retributio secundum divinam praeordinationem, non autem absolute. Quod ergo dicitur, *mercedem merito proportionari oportere*, intelligitur aut simpliciter, sicut inter eos inter quos potest esse absoluta aequalitas; aut secundum quid et secundum praemiantis ordinationem, sicut inter hominem et Deum, inter quos non potest esse absoluta aequalitas. Similiter, cum dicitur quod *in retributione mercedis aequalitas iustitiae observatur,* intelligitur aut simpliciter, aut secundum quid. Et quia auxilium divinum, cum naturae facultatem excedat, non est proportionatum, etiam secundum ordinationem divinam, operibus ex naturali facultate productis, – actus enim naturalis cuiuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quae est principium actus: cum ex institutione divinae providentiae nihil agat ultra suam speciem – ideo opera nostra ex naturali tantum facultate producta non possunt habere rationem meriti respectu praedicti divini auxilii. Et secundum hoc ista ratio procedit.

IV. *Quinto.* Cognitio supernaturalis finis est homini a Deo: cum facultatem naturae excedat, et consequenter naturalem rationem. Ergo motus voluntatis nostrae in ultimum finem a divino auxilio proveniunt. – Probatur consequentia. Quia cognitio praecedit voluntatis motum.

Advertendum est, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. CXIII*; et *Verit.*, q. XXVIII**, quod non potest homo se ad habitualem gratiam praeparare nisi per rectum motum voluntatis in ultimum finem: per fidem scilicet et desiderium, quo ipsum esse iustificatorem et obiectum beatitudinis credit, et quo ipsum sub illa ratione desiderat, eiusque appetit gratiam. Qui quidem motus, si perfectus sit, ipsam gratiae infusionem natura tantum praecedit, secundum ordinem causae materialis. Si autem sit imperfectus, etiam tempore praecedit. Propter hoc, volens concludere Sanctus Thomas quod homo non potest per principia tantum naturalia mereri gratiam, aut se ad ipsam praeparare, concludit quod motus voluntatis in ultimum finem a Deo praeveniuntur. Hoc enim idem est ac si diceretur quod praeparationem ad gratiam divinum praecedit auxilium: et sic non est ex sola naturae virtute.

* Art. 4.
** Art. 4.

Confirmatur auctoritate Apostoli, *ad Titum* III, *Non ex operibus* etc.; et *ad Rom.* IX, *Non est volentis* etc. Per quae Apostoli verba, ait Sanctus Thomas, liberum non excluditur arbitrium, sed ostenditur Deo esse subiectum. Confirmatur etiam auctoritate Ieremiae, *Thren.* V, *Converte nos* etc.

V. Secundo. Excludit quandam obiectionem *. Videtur enim oppositum huius dici *Zach.* I, ubi ex persona Dei dicitur, *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos:* ex quo videtur quod nostra conversio Dei operationem praeveniat.

* Cf. init. Comment.

Sed respondet Sanctus Thomas quod illud dicitur non quin Dei operatio nostram conversionem praeveniat: sed quia conversionem nostram, qua ad ipsum convertimur, adiuvat subsequenter, eam roborando ut ad effectum perveniat, et stabiliendo ut finem debitum consequatur.

Advertendum quod per istam responsionem intelligit Sanctus Thomas dupliciter Deum se habere ad nostram conversionem. Uno modo, animam hominis interius movendo et instigando ad hoc ut ad Deum convertatur. Et sic conversio Dei ad hominem praevenit nostram in ipsum conversionem. – Alio modo, roborando ipsam nostram conversionem ad hoc ut peccati remissionem et gratiam consequatur, qui est eius effectus; et etiam stabiliendo et firmando ipsam ad debitum finem, scilicet beatitudinem consequendam. Si enim homo in sua conversione perseveraverit, finem beatitudinis consequetur. Et sic conversio Dei ad nos non praevenit nostram conversionem, sed ipsam concomitatur; aut etiam aliquo modo sequitur, secundum scilicet quod unus effectus gratiae alium subsequitur, ut ostenditur I[a] II[ae], q. CXI, a. 3.

Per hoc Pelagianorum error excluditur, dicentium huiusmodi auxilium propter merita nobis dari: atque etiam quod iustificationis nostrae initium ex nobis sit, idest ex virtute sola naturae, consummatio autem, gratiae scilicet infusio et peccati remissio, est a Deo.

VI. Sed remanet dubium ex dictis. Cum enim ostensum sit hominem non posse mereri gratiam virtute naturae, cum ad quaelibet bona opera divino praeveniatur auxilio; remanet dubium utrum homo per opera facta ab ipso divino auxilio divinaque motione instigato, ipsam gratiam mereatur, saltem de congruo.

Capreolus, in Quarto, d. XIV, q. II, ad argg. Henrici *, tenet finaliter, de mente Sancti Thomae, quod, proprie loquendo, *nulla dispositio praecedens habitum gratiae potest dici meritum, nec de congruo nec de condigno.* – Sed non videtur hoc mihi esse de mente Sancti Thomae. Nam licet non sit ibi meritum de condigno, propter inaequalitatem operum nostrorum ad gratiam, non video tamen quomodo non sit ibi meritum congrui: cum secundum mentem Sancti Thomae I[a] II[ae], q. CXIV, a. 3, meritum congrui accipiatur *secundum aequalitatem proportionis,* ut scilicet *homini agenti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suae virtutis* Secundum hoc enim congruum videtur ut homini praeparanti se ad gratiam secundum quod a Deo movetur, Deus gratiam infundat. Quae autem adducit Capreolus ex I[a] II[ae], q. CXII; et q. CXIV; et ex II *Sent.*, d. XXVII, non cogunt. Nam diligenter inspicienti apparet quod in locis illis intendit Sanctus Thomas de merito dumtaxat condigni, non autem de merito congrui: immo in II *Sent.* *, expresse concedit ibi esse meritum congrui.

* Pag. 323 (Turon. 1906).
* Loc. cit., q. I, a. 4, ad 4.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM

QUOD PRAEDICTUM AUXILIUM GRATIA NOMINATUR. ET QUID SIT GRATIA GRATUM FACIENS.

Quia vero hoc quod datur alicui absque suis meritis praecedentibus, *gratis* ei dicitur dari; cum divinum auxilium homini exhibitum omne meritum humanum praeveniat ut ostensum est *, consequitur quod hoc auxilium gratis homini impendatur, et ex hoc convenienter *gratiae* nomen accepit. Unde et Apostolus dicit, *Rom.* XI[6]: *Si gratia est, iam non ex operibus: alioquin gratia iam non est gratia.*

* Cap. praec.

Est autem et alia ratio propter quam praedictum Dei auxilium *gratiae* nomen accepit. Dicitur enim aliquis alicui esse *gratus,* quia est ei dilectus: unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur *gratiam*

7 accepit] acceperit CDFHWYPc.

eius habere. Est autem de ratione dilectionis ut diligens bonum velit ei quem diligit, et operetur. Et quidem Deus bona vult et operatur circa omnem creaturam: ipsum enim esse creaturae, et omnis eius perfectio, est a Deo volente et operante, ut supra * ostensum est; unde dicitur *Sap.* XI[25]: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.* Sed specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad hoc quod consequantur bonum quod ordinem naturae eorum excedit, scilicet perfectam fruitionem non alicuius boni creati, sed sui ipsius. Hoc igitur auxilium convenienter *gratia* dicitur, non solum quia gratis datur, ut ostensum est: sed etiam quia hoc auxilio homo speciali quadam praerogativa redditur Deo *gratus*. Unde et Apostolus dicit, *Ephes.* I[5,6]: *Praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.*

* Lib. II, cap. XV.

Oportet autem hanc gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quandam formam et perfectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum: nam movens continue mutat quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinae gratiae homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est *, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset si praedictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem, et quasi quiescentem in ipso: motus enim et passio talis non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem; quod non continue ab homine agitur, ut praecipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

* Cap. CXLVII.

Adhuc. Dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est: sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod in dilecto est. Sed homo provocatur ad specialiter aliquem diligendum propter aliquod speciale bonum in dilecto praeexistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum praedicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur.

Amplius. Unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae: diversarum enim specierum diversi sunt fines. Sed finis in quem homo dirigitur per auxilium divinae gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet quod homini superaddatur aliqua supernaturalis forma et perfectio, per quam convenienter ordinetur in finem praedictum.

Item. Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Unumquodque autem operatur secundum propriam formam. Oportet igitur, ad hoc quod homo perducatur in ultimum finem per proprias operationes, quod superaddatur ei aliqua forma, ex qua eius operationes efficaciam aliquam accipiant promerendi ultimum finem.

Praeterea. Divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae, ut ex supra * dictis patet. Est autem hic modus proprius hominum, quod ad perfectionem suarum operationum oportet eis inesse, super naturales potentias, quasdam perfectiones et habitus, quibus quasi connaturaliter et faciliter et delectabiliter bonum et bene operentur. Igitur auxilium gratiae, quod homo a Deo consequitur ad perveniendum in ultimum finem, aliquam formam et perfectionem homini inesse designat.

* Cap. LXXI.

Hinc est quod gratia Dei in Scriptura quasi lux quaedam designatur: dicit enim Apostolus, *Ephes.* V[8]: *Eratis aliquando tenebrae: nunc autem lux in Domino.* Decenter autem perfectio per quam homo promovetur in ultimum finem, quae in Dei visione consistit, dicitur *lux*, quae est principium videndi.

Per hoc autem excluditur opinio quorundam dicentium quod gratia Dei nihil in homine ponit: sicut nihil in aliquo ponitur ex hoc quod dicitur gratiam regis habere, sed solum in rege diligente. Patet ergo eos fuisse deceptos ex hoc quod non attenderunt differentiam inter dilectionem divinam et humanam. Divina enim dilectio est causativa boni quod in aliquo diligit: non semper autem humana.

2 operetur] ad hoc cooperetur Z. 13 gratia *hic* EGNX*b*; *post* dicitur *ceteri.* 19 gratiae *om* CDP*c*; in... suae *hom om* EGXZ. 20 efficaciam aliquam] aliquam efficaciam P*d*. 24 hominum *Ita* GNXZ; hominibus Pc, homini *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas necessarium esse nobis divinum quoddam auxilium ad beatitudinem consequendam, quod nostris operibus promereri non possumus, vult declarare quid illud auxilium sit *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit quo nomine vocetur; secundo, quid sit *.

* Cf. Comment. cap. CXLVII, num. I.
* Num. II.

I. Quantum ad primum, ait quod dictum auxilium nominatur *gratia*, propter duo. Primo, quia datur *gratis*, et absque propriis meritis praecedentibus. Quae ratio tangitur *Rom.* XI.

Secundo, quia hoc auxilio speciali quadam praerogativa homo redditur Deo *gratus*: inquantum, praeter dilectionem qua Deus omnem creaturam diligit volendo et operando esse et perfectionem omnis creaturae, specialis ratio divinae dilectionis ad illos consideratur quibus auxilium praebet ad consecutionem supernaturalis boni, scilicet fruitionis sui ipsius, ut ostenditur *ad Ephes.* I: dicitur enim quis alicui esse *gratus*, quia est ei dilectus. Unde et qui ab aliquo diligitur, dicitur eius *gratiam* habere.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae II *Sent.*, d. XXVI, a. 1, ad 2, quod, *quamvis omnes naturales bonitates creaturis collatae gratiae dici possint, quia gratis a Deo dantur, effectus tamen divinae dilectionis qua hominem ad divinam fruitionem diligit,*

antonomasice gratia dicitur: sicut et ipsa dilectio antonomasice dicitur dilectio, quia non solum diligitur homo a Deo sicut ab artifice opus suum diligitur, sed perfecta quadam dilectione, quae quasi amicitiae similis est, inquantum trahit ipsum in societatem suae fruitionis, ut in eo sit ipsius gloria et beatitudo quo Deus beatus est. Propter hoc bene hic dicitur quod, quia homo redditur Deo gratus per divinum illud auxilium speciali quadam praerogativa, ideo ipsum auxilium gratia nominatur.

* Cf. init. Comment.

II. Quantum ad secundum *, ponit hanc conclusionem: *Gratia haec est aliquid in homine gratificato existens, tanquam forma quaedam et perfectio eius.*

* Vid. num. v.

Probatur multiplici ratione *. *Prima ratio est.* Auxilio divinae gratiae homo dirigitur in ultimum finem. Ergo oportet quod continue isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Ergo talis gratia gratum faciens est aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur.

Probatur prima consequentia. Quia quod in finem aliquem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum: cum movens continue moveat quousque mobile per motum finem sortiatur.

Secunda vero: quia oppositum consequentis infert oppositum antecedentis. Si enim participaretur ab homine secundum aliquem motum et passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quiescentem in ipso, non esset in homine nisi quandiu actu converteretur in finem. Et sic, cum non continue hoc ab homine agatur, sequitur quod isto auxilio homo non potiatur continue quousque perveniat in finem. Quod est oppositum antecedentis.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod dupliciter rem aliquam contingit in finem dirigi. Uno modo, per aliquem actum secundum, quo actualiter movetur ad acquisitionem finis: sicut lapis deorsum dirigitur cum actu movetur deorsum. Alio modo, per actum primum, quo habet habitualem inclinationem et ordinem, sive convenientiam, ad finem: sicut, cum lapis non movetur actu deorsum, propter gravitatem tamen in ipso existentem, dicitur dirigi et inclinari ad locum deorsum. Utroque modo Deus creaturam ad finem movere potest: sed differentia est quia motio rei qua a Deo dirigitur ad finem per actualem tendentiam ad finem, non est in re nisi quando res actualiter per propriam operationem, in ipso a Deo causatam, movetur ad finem; forma autem qua habitualiter res inclinatur ad finem, et fit fini conveniens et proportionata, est in creatura etiam quando creatura non actualiter movetur ad finem; sicut in gravi est gravitas etiam quando non actualiter movetur deorsum. Quia ergo homo potest ad supernaturalem beatitudinem a Deo dirigi et per actualem motionem qua appetitum ad finis amorem et desiderium movet; et per aliquam formam ab eo causatam qua homo quasi habitualiter ordinatur in beatitudinem: si dirigatur in beatitudinem per solam motionem appetitus a Deo ad actualem operationem, cum talis non sit in homine continua, ut patet in homine dormiente, sequitur quod nec directio huiusmodi ad finem sit continua. Propter hoc bene hic infertur quod, si homo divinum auxilium participaret secundum aliquem motum aut passionem, scilicet secundum motum voluntatis in ipsa a Deo causatum, non continue homo potiretur divino auxilio quousque ad finem perveniret: quia talis motus aut passio non esset in homine nisi quando actu converteretur in finem, per actualem videlicet appetitum finis; quod constat non agi ab homine continue.

3. Circa probationem vero primae consequentiae, advertendum quod, sicut motus dicitur continuus qui nulla quiete interrumpitur, ita continuus ordo ad finem dicitur ordo non interruptus quousque ad finem perveniatur. Si enim sit ordo ad finem in aliquo, et postmodum ille ordo cesset, deinde recuperetur, non dicitur continuus ordo ad finem. Sed cum aliquid ordinatur ad finem, non interrumpiturque ordo, sed pervenitur ad finem nulla facta ordinis interruptione, dicitur ille ordo continuus. Ad hunc ergo sensum intelligitur quod ait Sanctus Thomas, *id quod in aliquem finem dirigitur, oportere habere continuum ordinem ad ipsum:* quia videlicet necesse est ut ad finem habeat ordinem nullo modo interruptum, quousque ad ipsum perveniat.

III. Sed tunc duplex resultat dubium. Unum contra ipsam propositionem. Videtur enim ex hoc sequi quod semel directus a Deo in beatitudinem per gratiae infusionem, nunquam ipsam gratiam possit amittere quousque ad beatitudinem pervenerit: cum tamen Catholice teneatur per peccatum mortale amitti gratiam, recuperarique per poenitentiam posse.

Alterum est contra huius propositionis probationem. Nam ex hoc quod *movens continue movet quousque mobile per motum ad finem perveniat,* non habetur nisi quod homo directus per divinam motionem in beatitudinem, movetur tali motione quousque in ipsam perveniat. Et sic habetur quod continue homo divino auxilio, quae est divina motio, potiatur: non autem quod potiatur aliqua forma permanente et quiescente, ut intendebatur.

IV. Ad primi dubii solutionem, considerandum est quod, cum in directione qua aliquid ab alio dirigitur in finem per aliquid in ipso causatum quod sit fini proportionatum, tria concurrant, scilicet actio agentis, qua rem dirigit et movet ad finem; forma moti et directi, qua formaliter dirigi dicitur; et habitudo consequens, quae est habitudo ordinati et directi ad finem: manente ipsa directione activa agentis et dirigentis, necesse est ipsam formam directi, et habitudinem consequentem, manere et non interrumpi; quia actio moventis non est sine actu mobilis, et sine moti habitudine ad id ad quod movetur. Sensus ergo propositionis Sancti Thomae est quod, si aliquid in finem dirigitur, non per solam praeordinationem dirigentis, sicut praedestinatus dicitur esse in mente divina ab aeterno in vitam aeternam directus et ordinatus, sed per actum aliquem receptum a dirigente in eo qui dirigitur, quo fit vita aeterna dignus; necesse est ut, manente directione activa qua in finem dirigitur, maneat continue habitudo ad finem, et actus in eo qui dirigitur receptus, super quo talis habitudo fundatur. Sic enim, cum homo Deo gratus, quandiu est gratus, actione divina dirigatur et ordinetur ad beatitudinem, etiam quando non convertitur in ipsam beatitudinem per actum liberi arbitrii; optime sequitur quod forma illa qua in talem finem dirigitur, continue in ipso maneat, etiam quando non actu operatur convertendo se ad finem; et per consequens quod talis actus non est in homine per modum motus aut passionis, sed magis per modum formae permanentis.

Ad dubium ergo dicitur quod illud non sequitur quod infertur. Non enim intendit Sanctus Thomas quod ordinatum ad finem, absolute loquendo, habeat continuum ordinem ad finem quousque finem consequatur: sed, ut dictum est, quod, *manente directione agentis,* est continuus ordo ad finem quousque ipsum consequatur. Contingit autem ipsam directionem hominis ad beatitudinem interrumpi per peccatum, inquantum Deus cessat a causatione illius formae et actus quo homo dirigebatur in finem. Et sic etiam contingit ipsum ordinem interrumpi.

2. Posset etiam brevius dici quod intelligitur quantum est ex ipsa ratione directionis secundum se considerata. Dirigens enim rem aliquam ad finem sua motione, quantum est ex se, non cessat quousque rem ad finem perduxerit: et per consequens talis habitudo et ordo rei directae, secundum se, non habet quod interrumpatur. Cum hoc tamen stat quod per aliquod impedimentum superveniens possit ipsa directio et ipse ordo impediri: sicut potest, superveniente vento, impediri sagitta ne ad signum intentum a sagittante perveniat. Eodem modo dicitur quod ipsa directio hominis Deo grati ad beatitudinem, secundum se, continua est; et ordo huiusmodi hominis ad ipsam directi, quantum est ex se, habet ut continue duret quousque homo beatitudinem consequatur; potest tamen talis ordo talisque directio per peccatum impediens interrumpi.

3. Ad secundum * dicitur quod ex illa ratione non concluditur quod homo sola divina motione, absque formae permanentis impressione, continue potiatur: sed solum quod oportet in homine sic directo esse aliquem actum,

* Num. III, *Alterum.*

et ordinem ipsum actum consequentem continuum esse, manente ipsa activa directione, vel etiam, quantum est ex se. Ex hoc autem sequitur quod, cum homo non semper actu convertatur in finem per actum secundum exercitum; semper tamen a Deo sit in ipsum directus, etiam quando non actu operatur, quousque per peccatum talis directio cesset: talis actus in homine ad beatitudinem directo non potest esse sola motio divina qua liberum arbitrium in Deum actualiter movet, quia illa non continue manet; sed aliqua forma in homine manens etiam quando actu non operatur.

V. *Secunda ratio est**. Homo provocatur ad diligendum aliquem specialiter propter bonum in ipso praeexistens. Ergo, ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod ponatur aliquod bonum speciale homini a Deo collatum. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia dilectio Dei est causativa boni quod in nobis est, sicut dilectio hominis provocatur et causatur ex aliquo bono quod est in dilecto. – Secunda vero: quia gratia gratum faciens designat specialem Dei dilectionem.

* Vide num. II, init.

2. Sed videtur ista ratio concludere hoc solum, quod gratia gratum faciens sit aliquid in homine: non autem quod sit forma permanens, quod est intentum.

Respondetur quod, licet prima fronte videatur illud concludi, si tamen diligenter inspiciatur, propositum concluditur. Sicut enim homo ad amorem specialem alterius hominis provocatur ex aliqua eius perfectione in ipso permanente, aut vera aut existimata, non autem ex aliquo in ipso existente per modum transeuntis: ita Deus, specialiter creaturam rationalem diligendo, causat in ipsa aliquam formam permanentem, qua possit dici formaliter Deo gratus.

VI. *Tertia ratio est.* Finis in quem homo dirigitur per auxilium gratiae, est supra naturam humanam. Ergo oportet ut homini superaddatur supernaturalis forma, qua convenienter in ipsum ordinetur. – Probatur consequentia. Quia unumquodque ordinatur in finem sibi convenientem secundum rationem suae formae. Cuius signum est, quod diversarum specierum diversi sunt fines.

Quarta ratio est. Oportet quod homo ad ultimum finem per proprias operationes perveniat. Ergo oportet quod ei superaddatur aliqua forma ex qua operationes eius efficaciam habeant promerendi ultimum finem. – Probatur consequentia. Quia unumquodque operatur secundum propriam formam.

Quinta ratio est. Modus proprius hominis est quod ad perfectionem suarum operationum, oportet, supra naturales potentias, ei inesse perfectiones aliquas et habitus, quibus quasi connaturaliter, faciliter et delectabiliter bonum et bene operetur. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia divina providentia omnibus providet secundum modum suae naturae.

Confirmatur. Quia ad *Ephes.* v, gratia dicitur *lux,* quia per ipsam homo promovetur ad Dei visionem: lux enim est principium videndi.

VII. Per hoc autem excluditur opinio dicentium gratiam nihil in homine ponere: sicut nec in eo qui dicitur gratiam regis habere. Qui decepti sunt non attendentes differentiam inter dilectionem divinam et humanam. Illa enim est causativa boni quod in aliquo diligit: non autem humana.

Advertendum quod, licet dilectio humana non sit universaliter causativa boni quod in aliquo diligit, oportet tamen in dilecto esse aliquam perfectionem qua alius ad eum diligendum provocetur. Et sic in illo qui dicitur gratiam regis habere, oportet aliquam perfectionem ponere ex qua dilectio regis originem habeat: licet non oporteat in ipso aliquid ponere per regis dilectionem causatum.

Ex his manifeste patet opinionem illorum falsam esse qui dixerunt gratiam nihil aliud esse quam divinam dilectionem et acceptionem, qua Deus hominem ad vitam aeternam acceptat. Vide apud Capreolum, in XVII dist. Primi *.

* Qu. I, pag. 70 sqq. (Turon. 1900).

VIII. Advertendum etiam quod ex supra dictis manifeste relinquitur quid sit *gratia gratum faciens:* idest, quae hominem Deo gratum reddit ad beatitudinem consequendam. Est enim: *Forma quaedam et perfectio existens in creatura rationali, per quam homo formaliter redditur Deo gratus et dilectus, et per quam est homo dignus vita aeterna, et est ad eam capescendam ordinatus:* sicut grave est gravitate formaliter grave, et ad locum deorsum per ipsam ordinatur. Et cum non sit forma substantialis, quia advenit post esse completum rei, manifeste relinquitur quod sit accidens; et qualitas quaedam; et in prima specie qualitatis, ut dicitur $1^a\ 11^{ae}$, q. CX, a. 3 *; et *Verit.*, q. XXVII, a. 2 **; et II *Sent.*, d. XXVI, a. 4*: non quidem quod proprie possit dici *habitus* de quo locutus est Philosophus in *Praedicamentis* *, cum non immediate ordinetur ad operationem, nec sit in potentia animae, sed in eius essentia; sed est veluti dispositio et habilitas quaedam respectu gloriae, quae est *gratia consummata.* Unde potest dici *habitus ad essendum:* inquantum hominem constituit in quodam esse supernaturali, faciens ipsum formaliter vita aeterna dignum.

* Ad 3.
** Ad 7.
* Ad 1.
* Cap. VI.

Quomodo autem distinguatur a virtute, vide apud Capreolum, in Secundo, d. XXVI *; et argumenta Scoti, cum eorum solutionibus *; item I *Sent.*, d. XVII, q. I **.

* Qu. I, p. 255.
* Ibid. p. 258, 263.
** Concl. 3, p. 72.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM PRIMUM

QUOD GRATIA GRATUM FACIENS CAUSAT IN NOBIS DILECTIONEM DEI.

Ex praemissis autem manifestum fit quod per auxilium gratiae divinae gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat *.

Gratia enim gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus *. Proprius autem divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Hoc enim est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: ad hoc enim praecipue studium diligentis tendit, ut ad sui amorem dilectum attrahat: et nisi hoc accidat, oportet dilectionem dissolvi. Igitur ex gratia gratum faciente hoc in homine sequitur, quod Deum diligat.

* Vid. Comment. num. II, fin. – Cf. cap. CLIV, fin., *In praemissis.*
* Cap. praec.

Adhuc. Eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse inquantum ordinantur ad finem: unde et in civitate homines per quandam concordiam adunantur ut possint consequi reipublicae bonum; et milites in acie oportet uniri et concorditer agere ad hoc quod victoriam, quae est communis finis, consequantur. Finis autem ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae propria est ipsius Dei: et sic hoc finale

---

3 facientis] faciens α 8 praecipuum] principium DZP.
1 sequitur *Ita* DEGNX*b*; consequitur *ceteri.* 6 adunantur] ordinantur X, ordinantur et adunantur E, adiuvantur Z, adimantur *b.*

bonum communicatur homini a Deo. Non potest igitur homo ad hunc finem perduci nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis. Quae est proprius effectus dilectionis: nam *amicorum proprium est idem velle et nolle, et de eisdem gaudere et dolere* *. Per gratiam ergo gratum facientem homo constituitur Dei dilector: cum per eam homo dirigatur in finem ei communicatum a Deo.

* IX *Ethic.*, III, 4; s. Th. l. 3. - II *Rhet.*, IV, 3. - Cf. Sallust., *Cat.* XX.

Amplius. Cum finis et bonum sit proprium obiectum appetitus sive affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur. Principalis autem perfectio affectus est dilectio. Cuius signum est, quod omnis motus affectus ab amore derivatur: nullus enim desiderat, aut sperat, aut gaudet, nisi propter bonum amatum; similiter autem neque aliquis refugit, aut timet, aut tristatur, aut irascitur, nisi propter id quod contrariatur bono amato. Principalis ergo effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat.

Item. Forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: sicut corpus per formam gravitatis acquirit similitudinem et conformitatem ad locum ad quem naturaliter movetur. Ostensum est autem * quod gratia gratum faciens est forma quaedam in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, qui Deus est. Per gratiam ergo homo Dei similitudinem consequitur. Similitudo autem est dilectionis causa: *omne enim simile diligit sibi simile* *. Per gratiam ergo homo efficitur Dei dilector.

* Cap. praec.

* *Eccli.* XIII, 19.

Praeterea. Ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor: propter quem etiam difficilia levia videntur. Cum igitur ex gratia gratum faciente oporteat hominis operationes perfectas fieri, ut ex dictis * patet, necessarium est quod per eandem gratiam Dei dilectio constituatur in nobis.

* Cap. praec.

Hinc est quod Apostolus dicit, *Rom.* V[5]: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.* Dominus etiam dilectoribus suis visionem suam repromittit, dicens, *Ioan.* XIV[21]: *Qui diligit me, diligetur a Patre meo: et ego diligam eum, et manifestabo ei meipsum.* Unde patet quod gratia, quae ad finem divinae visionis dirigit, dilectionem Dei causat in nobis.

---

3 Quae] Qui P*d*.
6 dilectionis *Ita* FZ*b*P*c* *et post* causa N; actionis BCDEX, actionis vel dilectionis Y, dilectionis vel actionis W, amoris sE, vel dilectionis H *et in* B *scriptor supra marginem; lac.* G. 9 operationis] operis EX. 12 difficilia] et gravia *addunt* P*d*. 19 etiam *Ita* EX; autem *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas quid sit gratia, consequenter vult ostendere qui effectus eam concomitentur *. Circa hoc autem duo facit: primo, determinat de effectibus *gratiae gratum facientis;* secundo, de effectibus gratuitae voluntatis divinae qui dicuntur *gratiae gratis datae,* cap. CLIV.

* Cf. Comment. cap. CXLVII, num. I.

Quantum ad primum, ponit tres conclusiones: primam in hoc capite; secundam, cap. seq.; tertiam, cap. CLIII.

I. Prima est: *Per auxilium gratiae gratum facientis hoc homo consequitur, quod Deum diligat:* intellige, dilectione caritatis, qua Deus diligitur ut obiectum supernaturalis beatitudinis.

Et arguit primo sic. Proprius divinae dilectionis effectus in homine esse videtur quod Deum diligat. Ergo ex gratia gratum faciente hoc in homine consequitur *, quod Deum diligat. – Probatur antecedens. Quia hoc est praecipuum in intentione diligentis, ut a dilecto reametur: cum ad hoc praecipue studium diligentis tendat, ut ad sui amorem dilectum trahat. – Consequentia vero probatur: quia gratia gratum faciens est in homine divinae dilectionis effectus.

* Vid. text. et var.

Advertendum quod, cum tam gratia quam Dei dilectio hic dicatur esse divinae dilectionis effectus, proprius tamen eius effectus dicitur dilectio: quia est primum et principale quod Deus per suam dilectionem intendit. Gratia enim est quasi intrinsecus divinae dilectionis effectus, eique immediatus: quia nomine divinae dilectionis, qua Deus hominem specialiter diligit, importatur tam ipse actus diligendi, quam gratia, quae hominem formaliter Deo gratum et dilectum facit. Dilectio autem hominis, qua Deum amamus, est id propter quod Deus nobis gratiam impertit: quia ad hoc nobis dat gratiam ut in eius amorem elevemur. Et ideo dilectio est principale quod intenditur in hac vita per gratiae collationem.

Secundo. Finis ultimus, ad quem homo per auxilium divinae gratiae perducitur, est visio Dei per essentiam, quae est propria ipsius, et communicatur homini a Deo. Ergo non potest homo ad hunc finem perduci nisi uniatur Deo per conformitatem voluntatis, qui est proprius effectus dilectionis. Ergo per gratiam gratum facientem homo constituitur Dei dilector. – Probatur prima consequentia. Quia eorum quorum est unus finis, oportet aliquam unionem esse inquantum ordinantur ad finem: ut patet in civibus, et in militibus. – Secunda vero: quia per gratiam homo dirigitur in finem ei communicatum a Deo.

Attendendum, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. XXVIII, a. 2, quod *in amore amicitiae, amans bona vel mala amici reputat quasi sua, et voluntatem amici sicut suam: ut quasi in suo amico videatur bona vel mala pati. Et propter hoc dicitur* IX *Eth. et* II *Rhet., quod amicorum est eadem velle, et in eodem tristari et gaudere.* Idcirco bene hic dicitur quod conformitas voluntatis est proprius effectus dilectionis, scilicet eius quae ad amicitiam pertinet.

Tertio. Principalis perfectio affectus est dilectio. Ergo principalis effectus gratiae gratum facientis est ut homo Deum diligat. – Probatur antecedens hoc signo, quod omnis motus affectus ab amore derivatur: ut patet discurrendo per omnes. – Consequentia vero probatur: quia, cum finis et bonum sit proprium obiectum affectus, oportet quod per gratiam gratum facientem, quae hominem dirigit in ultimum finem, affectus hominis principaliter perficiatur.

Advertendum quod non sic intelligendum est oportere per gratiam perfici affectum quasi ipsa sit forma et perfectio in voluntate existens: sed quia oportet ex ipsa originari dilectionem, quae est prima affectus perfectio, tanquam ex eo per quod homo dirigitur originaliter et fundamentaliter in ultimum finem.

Quarto. Gratia gratum faciens est quaedam forma in homine per quam ordinatur ad ultimum finem, qui est Deus. Ergo per eam homo Dei similitudinem consequitur. Ergo per eam efficitur Dei dilector. – Probatur prima consequentia. Quia forma per quam res ordinatur in aliquem finem, assimilat quodammodo rem illam fini: ut patet in gravitate.

Advertendum quod non dicit Sanctus Thomas formam assimilare simpliciter rem fini, sed *quodammodo:* quia inter illa non est proprie similitudo, quae dicit convenientiam

in forma; sed est quaedam similitudo proportionis, inquantum forma est proportionata ad inducendum finem, et sic finis in ea aliquo modo virtualiter continetur.

Quinto. Ut ex dictis patet, oportet ex gratia hominis operationes perfectiores fieri. Ergo necesse est quod per eam Dei dilectio constituatur in nobis. – Probatur consequentia. Quia ad perfectionem operationis requiritur quod aliquis constanter et prompte operetur. Hoc autem praecipue facit amor, per quem etiam difficilia et gravia levia videntur.

Confirmatur auctoritate Apostoli, *Rom*. v, *Caritas Dei* etc.; et *Ioan*. xiv, *Qui diligit me* etc.

II. Ad evidentiam supradictae conclusionis, considerandum est quod, cum per gratiam dicitur homo effici Dei dilector, hoc non est sic intelligendum quasi gratia sit forma dilectionis Dei formaliter causativa, eo modo quo per habitum iustitiae elicitur iustitiae actus; nec etiam quia sit effective proprie caritatis productiva, qua Deus a nobis diligitur: sed quia naturaliter praecedit habitum caritatis, illique praesupponitur; et quia, secundum divinam ordinationem, eam caritas inseparabiliter concomitatur, et ad eam quasi naturali quadam concomitantia resultat, sicut passio subiectum proprium concomitatur. Unde potest dici gratia esse causa caritatis eo modo quo, inter effectus essentialiter ordinatos, quorum scilicet secundus praesupponit primum, effectus primus dicitur causa secundorum, per modum cuiusdam naturalis resultantiae ab ipso procedentium: – hoc autem non est proprie esse causam effectivam, sed improprie. Aut etiam esse instrumentum principalis agentis, omnes illos effectus simul producentis secundum durationem, sed ordine quodam secundum naturam. Propter hoc non proposuit Sanctus Thomas *gratiam gratum facientem esse causam dilectionis qua Deum diligimus*: sed quod *per auxilium divinae gratiae hoc homo consequitur, quod Deum diligat* *. Quod idem dictu est ac si diceretur quod ad gratiam concomitantia naturali et necessaria, secundum ordinem divinae providentiae, caritas consequitur. – Idem dicendum est de fide et spe, de quibus inferius * est sermo.

* Vid. init. capituli.

* Cap. clii, cliii.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM SECUNDUM

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS FIDEM.

Ex hoc autem quod divina gratia caritatem in nobis causat *, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur.

* Cap. praec.

Motus enim quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus, ut supra * ostensum est. Voluntarius autem motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. Oportet igitur quod per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur, ad hoc quod voluntarie dirigamur in ipsum. Haec autem cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto, ut supra * probatum est. Oportet igitur quod sit cognitio per fidem.

* Cap. cxlviii.

* Cap xlviii, lii.

Amplius. In quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriae naturae: unde alius modus cognitionis est angeli, hominis, et bruti animalis, secundum quod eorum naturae diversae sunt, ut ex praemissis * patet. Sed homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio super propriam naturam, scilicet gratia, ut ostensum est *. Oportet igitur quod etiam super cognitionem naturalem hominis, addatur in eo aliqua cognitio quae rationem naturalem excedat. Et haec est cognitio fidei, quae est de his quae non videntur per rationem naturalem.

* Lib. II, cap. lxviii, lxxxii; xcvi sqq.

* Cap. cl.

Item. Quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio ipsum mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus: sicut lignum ab igne primo calefit, et ille calor non est proprius ligno, sed praeter naturam ipsius; in fine autem, quando iam lignum ignitum est, fit ei calor proprius et connaturalis. Et similiter, cum aliquis a magistro docetur, oportet quod a principio conceptiones magistri recipiat non quasi eas per se intelligens, sed per modum credulitatis, quasi supra suam capacitatem existentes: in fine autem, quando iam edoctus fuerit, eas poterit intelligere. Sicut autem ex dictis * patet, auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem. Ultimus autem finis est manifesta visio Primae Veritatis in seipsa: ut supra * ostensum est. Oportet igitur quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente.

* Cap. cxlvii.

* Cap. l sq.

Praeterea. In principio huius Operis positae sunt utilitates propter quas necessarium fuit divinam veritatem hominibus per modum credulitatis proponi *. Ex quibus etiam concludi potest quod necessarium fuit fidem esse divinae gratiae effectum in nobis.

* Lib. I, cap. iii sqq.

Hinc est quod Apostolus dicit, *ad Ephes*. ii[8]: *Gratia salvati estis per fidem. Et hoc non ex vobis: Dei enim donum est*.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dicebant quod initium fidei in nobis non erat a Deo, sed a nobis *.

* Cf. Aug., *de Haeres*., lxviii.

24 aliqua] alia EG*b*. 27 aliquo *Ita* DYZ*b*Pc; alio *ceteri*. 30 imperfecte *Ita* EWXP; (et D) in perfectione *ceteri*.
2 primo *Ita* EXZP*d*; *om* W, proprio *ceteri*. 14 Primae *Ita* DEWXZP*d*; propriae *ceteri*. 20 divinam *om* GN. 25 ii *Ita* EXPc; v *ceteri*.

Commentaria Ferrariensis

Secunda conclusio est *: *Ex hoc quod divina gratia caritatem in nobis causat, necessarium est quod etiam in nobis fides per gratiam causetur*.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Probatur primo sic. Motus quo per gratiam in ultimum finem dirigimur, est voluntarius, non violentus. Ergo oportet ut per gratiam in nobis cognitio ultimi finis praestituatur.

Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia voluntarius motus in aliquid esse non potest nisi sit cognitum. – Secunda vero: quia illa finis cognitio non potest esse secundum apertam visionem in statu isto.

Adverte quod haec ratio ex hoc fundamento procedit, quod causa alicuius effectus ab ea naturaliter resultantis, est etiam causa effectus ipsum naturaliter antecedentis. Sic enim, cum cognitio ultimi finis naturaliter antecedat eius dilectionem, quae gratiam concomitatur, necesse est ut gratia etiam fidei sit causa, sicut est causa caritatis.

Secundo. Homini, ad consequendum ultimum finem, additur aliqua perfectio supra propriam naturam, scilicet gratia. Ergo oportet ut etiam ei, supra naturalem cognitionem, addatur aliqua cognitio quae naturalem rationem excedat. Haec autem est cognitio fidei. Ergo etc. – Probatur prima consequentia. Quia in quolibet cognoscente modus cognitionis consequitur modum propriae naturae: ut apparet in diversitate naturarum.

Adverte quod ista ratio ostendit concomitantiam necessariam fidei ad gratiam. Quia sicut modum naturalem rei habentis cognitionem consequitur naturalis cognitio, eo quod naturae sit proportionata cognitio, qua res in suas operationes dirigitur; ita modum naturae elevatae per gratiam supra naturalem modum, debet consequi cognitio quae supra naturalem cognitionem sit.

Tertio. Auxilio divinae gratiae dirigimur in ultimum finem, qui est manifesta visio Primae Veritatis in seipsa. Ergo oportet quod, antequam ad istum finem veniatur, intellectus hominis Deo subdatur per modum credulitatis, divina gratia hoc faciente. – Probatur consequentia. Quia quandocumque ab aliquo agente movetur aliquid ad id quod est proprium illi agenti, oportet quod a principio mobile subdatur impressionibus agentis imperfecte, quasi alienis et non propriis sibi, quousque fiant ei propriae in termino motus. – Declaratur in calefactione ligni ab igne; et in eruditione discipuli a magistro.

Adverte quod ista ratio ex hoc fundamento procedit, quod actio agentis perfecti accipitur in imperfecto, primo quidem imperfecte, deinde perfecte, quousque res ad perfectionem perveniat. Ista enim est naturalis conditio rei tendentis de imperfecto ad perfectum: ut et in omnibus rebus naturalibus apparet; et in traditione doctrinae.

Quarto. Idem concludi potest ex utilitatibus propter quas ostensum est in principio huius Operis necessarium fuisse ut divina veritas per modum credulitatis hominibus proponeretur.

Confirmatur auctoritate Apostoli, ad *Ephes.* II, *Gratia salvati* etc.

Per hoc autem Pelagianorum error excluditur, dicentium initium fidei a nobis esse, non a Deo.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM TERTIUM

QUOD DIVINA GRATIA CAUSAT IN NOBIS SPEM.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod oportet in nobis per gratiam spem futurae beatitudinis causari.

Dilectio enim quae est ad alios, provenit in homine ex dilectione hominis ad seipsum, inquantum ad amicum aliquis se habet sicut ad se*. Diligit autem aliquis seipsum inquantum vult sibi bonum: sicut alium diligit inquantum vult ei bonum. Oportet igitur quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius. Per hoc igitur quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ut illum diligat a quo bonum sperat, secundum seipsum: diligitur enim aliquis secundum seipsum quando diligens bonum eius vult, etiam si nihil ei inde proveniat. Cum igitur per gratiam gratum facientem causetur in homine quod Deum propter se diligat*, consequens fuit ut etiam per gratiam homo spem de Deo adipisceretur. – Amicitia vero, qua quis alium secundum se diligit, etsi non sit propter propriam utilitatem, habet tamen multas utilitates consequentes, secundum quod unus amicorum alteri subvenit ut sibi ipsi. Unde oportet quod, cum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat. Per gratiam autem ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur: secundum illud quod habetur I *Ioan.* IV[10]: *In hoc est dilectio, non quasi nos dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos.* Consequitur igitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat. – Ex quo etiam patet quod, sicut spes est praeparatio hominis ad veram Dei dilectionem, ita et e converso ex caritate homo in spe confirmatur.

* IX *Ethic.*, IV, 1, 5; VIII, 2. - S. Th. l. 4, 8.

* Cap. CLI.

Amplius. In omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto inquantum possibile est: et hinc est quod delectabilissimum est amicis convivere. Si ergo per gratiam homo Dei dilector constituitur, oportet quod in eo causetur desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Fides autem, quae causatur ex gratia*, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem, in qua beatitudo consistit. Huius igitur fruitionis desiderium in homine consequitur ex Dei dilectione. Sed desiderium rei alicuius molestat animam desiderantis nisi adsit spes de consequendo. Conveniens igitur fuit ut in hominibus in quibus Dei dilectio et fides causatur per gratiam, quod etiam causetur spes futurae beatitudinis adipiscendae.

* Cap. praec.

Item. In his quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo: sicut ama-

---

14 diligitur *Ita* DEGN*b*; diligit BHWXYZ*c*; diligitur... seipsum *hom om* CFP*d*. 20 vero *Ita* DGHWZP*c*; vera BCEFX, enim vera Y, autem *b*.
4 Consequitur *Ita* EGNXP*c*; causetur α, causatur DWYZ*b*. 10 suo dilecto] sua dilectio αY, dilecto suo W. 22 ut *om* W. 23 quod *post* etiam GN. 28 spes *om* αWY.

ritudinem medicinae aliquis leviter fert propter spem sanitatis. In processu autem quo in beatitudinem tendimus, quae est finis omnium desideriorum nostrorum, multa difficilia imminent sustinenda: nam virtus, per quam ad beatitudinem itur, *circa difficilia est**. Ad hoc igitur ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de obtinenda beatitudine adhibere.

* II *Ethic.*, III, 10; s. Th. l. 3.

Praeterea. Nullus movetur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri. Ad hoc igitur quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet quod afficiatur ad finem illum tanquam possibilem haberi: et hic est affectus spei. Cum igitur per gratiam dirigatur homo in ultimum finem beatitudinis, necessarium fuit ut per gratiam imprimeretur humano affectui spes de beatitudine consequenda.

Hinc est quod dicitur I *Petri* I[3.4]: *Regeneravit nos in spem vivam, in hereditatem immarcescibilem, conservatam in caelis.* Et *Rom.* VIII[24] dicitur: *Spe salvi facti sumus.*

Commentaria Ferrariensis

Tertia conclusio est*: *Oportet per gratiam in nobis spem futurae beatitudinis causari.*

* Cf. Comment. cap. CLI, init.

I. *Probatur primo,* ex eo quod per gratiam causatur in nobis caritas et fides. Et procedit ex duplici capite: ex eo scilicet quod spes caritatem antecedit; et ex eo quod caritatem sequitur spei confirmatio. Utroque enim modo sequitur quod gratia, quae est caritatis causa et fidei, sit etiam causa spei: quia, ut dicebatur superius*, quod est causa alicuius per modum naturalis sequelae ab ipso originati, est etiam causa eius quod antecedit ad ipsum; et similiter quod est causa alicuius, est etiam causa eius quod ad ipsum naturaliter consequitur.

* Comment. cap. CLII.

Ex primo itaque capite arguitur sic. Causatur in homine per gratiam gratum facientem quod Deum propter se diligat. Ergo sequitur ut per ipsam homo spem de Deo adipiscatur. – Probatur consequentia. Quia per hoc quod aliquis ab alio sperat bonum, fit homini via ad hoc ut illum diligat secundum seipsum: volendo scilicet ei bonum, etiam si nihil sibi inde proveniat. – Hoc autem probatur: quia, cum dilectio quae est ad alios proveniat in homine ex dilectione quae est ad seipsum, oportet quod homo, per hoc quod circa proprium bonum afficitur, perducatur ad hoc quod afficiatur circa bonum alterius.

Ex secundo vero capite arguitur sic. Per gratiam ita constituitur homo Dei dilector, secundum caritatis affectum, quod etiam instruitur per fidem quod a Deo praediligatur, ut habetur I *Ioan.* IV. Ergo sequitur ex dono gratiae quod homo de Deo spem habeat. – Probatur consequentia. Quia, cum amicitia multas habeat utilitates consequentes, quamvis propter propriam utilitatem non sit, oportet, cum aliquis alium diligit, et cognoscit se ab eo diligi, quod de eo spem habeat.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae II^{a} II^{ae}, q. XVII, a. 8; et *de Virtut.*, qu. *de Spe**, a. 3, quod, *cum duplex sit amor, scilicet imperfectus, quo quis amat aliquid non propter ipsum, sed ut illius bonum sibi ipsi proveniat; et perfectus, quo aliquis secundum se amatur: spes ad primum amorem spectat, cum ille speret qui aliquid obtinere intendit; ad caritatem vero, quae inhaeret Deo secundum seipsum, pertinet secundus amor.* Et quia via generationis imperfectum praecedit perfectum; via vero perfectionis et formae perfectum naturaliter est prius imperfecto: ideo convenienter dictum est, per hoc quod aliquis ab alio sperat bonum, parari viam ad hoc ut illum secundum seipsum diligat; et quod ex caritate homo in spe confirmatur, tanquam videlicet ex priore naturaliter et secundum perfectionem.

* Al. *Qu. unica de Spe.*

II. *Secundo.* Ex gratia homo dilector Dei constituitur. Ergo causatur in eo desiderium unionis ad Deum, secundum quod possibile est. Sed fides, quae causatur ex gratia, declarat possibilem esse unionem hominis ad Deum secundum perfectam fruitionem. Ergo et desiderium fruitionis divinae a gratia et a dilectione causatur. Ergo et spes futurae beatitudinis adipiscendae. – Probatur prima consequentia. Quia in omni diligente causatur desiderium ut uniatur suo dilecto quantum possibile est. – Ultima vero: quia desiderium rei alicuius molestat animum desiderantis nisi adsit spes de consequendo.

Adverte quod fundamentum huius rationis est quod a gratia causatur dilectio et fides. Ab iis autem duobus causatur spes divinae fruitionis obtinendae: a dilectione quidem, inquantum ab ipsa causatur desiderium possibilis unionis ad Deum; a fide autem, inquantum ostenditur per ipsam talem unionem, quae est secundum perfectam fruitionem, possibilem esse.

Tertio. In processu quo in beatitudinem desideratam tanquam in ultimum finem tendimus, multa difficilia imminent sustinenda: cum virtus, per quam ad eam tendimus, *circa difficilia* sit. Ergo, ad hoc ut levius et promptius homo in beatitudinem tenderet, necessarium fuit ei spem de ea obtinenda adhibere. – Probatur consequentia. Quia in iis quae ordinantur ad aliquem finem desideratum, si aliqua difficultas emerserit, solatium affert spes de fine consequendo: ut patet in desiderante sanitatem.

Quarto. Per gratiam homo dirigitur in ultimum finem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum nullus moveatur ad finem ad quem aestimat esse impossibile perveniri, ad hoc quod aliquis pergat in finem aliquem, oportet ut afficiatur ad illum tanquam possibilem haberi. Et hic est affectus spei.

Ad huius ultimi dicti evidentiam, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae in quaestionibus praeallegatis, quod spes ad appetitum spectat: quia tendit in bonum tanquam in obiectum, bonum autem est voluntatis obiectum. Est enim sperare *motus quidam appetitivae virtutis tendentis in bonum arduum possibile, sed cum difficultate assequendum**. Propterea bene hic dictum est quod affici ad aliquem finem tanquam possibilem haberi, est affectus spei.

* Cf. I^{am} II^{ae}, q. XL, a. 1.

Confirmatur conclusio auctoritate I *Petri* I, *Regeneravit* etc.; et *ad Rom.* VIII, *Spe* etc.

III. Circa praedicta dubium occurrit. Videtur enim quod gratia non praecedat fidem, caritatem et spem, tanquam earum aliquo modo causa, ut ostensum est in praecedentibus*: sed magis gratia sequatur ad ista. Ut enim ostendit Sanctus Thomas in I^{a} II^{ae}, q. CXIII*; et *Verit.*, q. XXVIII**, ad iustificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in Deum secundum fidem et caritatem et spem, tanquam dispositio ad susceptionem gratiae. Sed dispositio praecedit formam. Ergo praedicta gratiam praecedunt.

* A cap. CLI.
* Art. 3, 4.
** Art. 3, 4.

2. Ad huius evidentiam, considerandum est quod hoc loco intendit Sanctus Thomas ponere ordinem gratiae ad virtutes supradictas qui convenit eis per se: non autem ordinem qui convenit eis per accidens, ratione conditionis subiecti. Quod autem gratia infundatur homini adulto existenti in peccato, et per consequens cui conveniat se per actum liberi arbitrii ad gratiam praeparare, per accidens est: cum etiam in non adulto per baptismum gratia infundatur absque liberi arbitrii praeparatione et dispositione. Ideo accidit gratiae quod ad ipsam comparentur actus illarum virtutum per modum dispositionis et praeparationis cuiusdam. Per se autem convenit gratiae ut sit radix et fundamentum illarum virtutum, et earum aliquo modo forma: et per consequens quod illas naturae ordine praecedat, sicut animae essentia suas praecedit potentias. Et ideo hic ponitur gratia tanquam ipsas virtutes naturae ordine praecedens: et falsum est quod motus liberi arbitrii sit per se dispositio ad gratiam.

3. Sed tamen, quia etiam in adulto peccatore, dum iustificatur, infunduntur in eodem instanti gratia atque virtutes supradictae, quae theologales dicuntur, oportet etiam inter illas naturae ordinem investigare. Ubi advertendum est, ex doctrina Sancti Thomae *de Verit.*, q. XXVIII, a. 8, quod ordo naturae potest attendi dupliciter inter ista: scilicet secundum rationem *causae materialis*, in quo ordine imperfectum est prius perfecto, tanquam materiae propinquius; et secundum ordinem *causae formalis*, in quo ordine prius est quod est formalius et perfectius. *Primo modo, motus liberi arbitrii naturaliter praecedit gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam: secundo vero modo, gratia praecedit motum liberi arbitrii. Sicut dispositio quae est necessitans ad formam, ipsam concomitans, in rebus naturalibus, aliquo modo praecedit formam substantialem, in genere causae materialis, inquantum se tenet ex parte materiae: sed ex parte causae formalis, est e converso, quia forma substantialis perficit et materiam et accidentia materialia.*

IV. Sed resultat dubium. Nam Sanctus Thomas, I II^ae^, q. CXIII, a. 8, ad 2, loquens de motu liberi arbitrii inquantum est dispositio ad gratiam, ait quod *naturae ordine praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.* Hic autem dictum est, de mente ipsius, quod praecedit gratiae infusionem.

Respondetur quod nulla est repugnantia in dictis Sancti Thomae, si diligenter considerentur. De gratiae enim infusione dupliciter loqui possumus. Uno mondo, ut se tenet ex parte agentis tantum, distinguiturque a motu patientis, qui dicitur gratiae *susceptio*, eo modo quo actio distinguitur a passione formaliter; alio modo, ut ex parte patientis se tenet: sicut calefactio potest accipi pro actione calefacientis tantum, et potest accipi pro passione calefacti, sive pro susceptione caloris. Si accipiatur secundo modo, sic gratiae infusio ordine naturae motum liberi arbitrii sequitur: et ad hunc sensum locuti sumus superius. Si autem primo modo accipiatur, sic praecedit: et ad hunc sensum loquitur in Prima Secundae. – Sub aliis verbis, potest dici quod dupliciter ista considerari possunt. Uno modo, ex parte agentis: et sic gratiae infusio praecedit, quia prius est actionem ab agente procedere quam aliquam dispositionem, simul praesertim existentem cum forma, in mobili suscipi. Alio modo, ex parte mobilis: et sic gratiae infusio sequitur, quia prius natura est subiectum ad formam disponi, quam suscipere formam.

2. Quod autem hoc sit ad mentem Sancti Thomae, patet ex verbis eius, in quibus ait quod *dispositio subiecti praecedit susceptionem formae ordine naturae, sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subiectum disponitur. Et ideo motus liberi arbitrii praecedit consecutionem gratiae, sequitur autem gratiae infusionem.* Patet enim quod in iis verbis supponit Sanctus Thomas una actione infundi gratiam et dispositionem ad ipsam; et quod accipit infusionem gratiae pro actione tantum qua Deus gratiam infundit, quae naturaliter et dispositionem subiecti et formae susceptionem praecedit, sicut actio praecedit naturaliter passionem. Et sic considerat ordinem istorum ex parte agentis, cum dicit gratiae infusionem praecedere dispositionem subiecti et motum liberi arbitrii. Cum autem dicit dispositionem subiecti et motum liberi arbitrii praecedere susceptionem gratiae, constat quod loquitur de infusione gratiae ex parte suscipientis; et quod considerat ordinem dispositionis et formae ex parte mobilis sive susceptivi, in quo naturaliter prius recipitur dispositio ad formam quam ipsa forma. Unde patet quod intentio Sancti Thomae in Prima Secundae non discordat ab iis quae in QQ. *de Veritate* dicit, et quod superius annotavimus: scilicet quod, secundum ordinem causae materialis, motus liberi arbitrii praecedit gratiae infusionem, quam in Prima Secundae vocat gratiae *susceptionem;* secundum vero ordinem causae formalis, gratiae *infusio*, quae scilicet nominat actionem, motum liberi arbitrii praecedit.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM QUARTUM

DE DONIS GRATIAE GRATIS DATAE. IN QUO DE DIVINATIONIBUS DAEMONUM.

Quia vero ea quae homo per se non videt, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt; fides autem est de his quae non videmus: oportet cognitionem eorum de quibus est fides, ab eo derivari qui ea ipse videt. Hic autem Deus est, qui seipsum perfecte comprehendit, et naturaliter suam essentiam videt*: de Deo enim fidem habemus. Oportet igitur ea quae per fidem tenemus, a Deo in nos pervenire. Cum autem quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, ut supra* ostensum est, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit: scilicet ut quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab his, et sic per ordinem usque ad ultimos.

* Lib I, cap. XLVII.

* Cap. LXXVII. - Cf. *Rom.* XIII, 1.

In quibuscumque autem est aliquis ordo, oportet quod, quanto aliquid est propinquius primo principio, tanto virtuosius inveniatur. Quod in hoc ordine manifestationis divinae apparet*. Invisibilia enim, quorum visio beatos facit, de quibus fides est, primo a Deo revelantur angelis beatis per apertam visionem, ut ex supra* dictis patet.

* Cf. infra parag. *Post gradum;* et parag. *Sequitur autem.*

* Cap. LXXIX sq.

Deinde, angelorum interveniente officio, manifestantur quibusdam hominibus, non quidem per apertam visionem, sed per quandam certitudinem provenientem ex revelatione divina.

Quae quidem revelatio fit quodam interiori et intelligibili lumine mentem elevante ad percipiendum ea ad quae per lumen naturale intellectus pertingere non potest. Sicut enim per lumen naturale intellectus redditur certus de his quae lumine illo cognoscit, ut de primis principiis; ita et de his quae supernaturali lumine apprehendit, certitudinem habet. Haec autem certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur: non enim cum securitate aliis proferimus de quibus certitudinem non habemus. Cum praedicto autem

4 cognitionem eorum *Ita* E; cognitionem fidei eorum (eorum esse B, vel eorum *b*) *ceteri.*
4 manifestantur *Ita* DEWX; manifestat FGNY*cd*, manifestant BCHZ. manifestatur *b*P. 13 ita et] ita Pc.

lumine mentem interius illustrante, adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia: utpote aliquis sermo, vel exterius sensibiliter auditus, qui divina virtute formetur; aut etiam interius per imaginationem, Deo faciente, perceptus; sive etiam aliqua corporaliter visa exterius a Deo formata; vel etiam interius in imaginatione descripta; ex quibus homo, per lumen interius menti impressum, cognitionem accipit divinorum. Unde huiusmodi auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis.

Haec autem invisibilium Dei revelatio ad *sapientiam* pertinet, quae proprie est cognitio divinorum*. Et ideo dicitur *Sap.* VII [27-28] quod *sapientia Dei per nationes in animas sanctas se transfert: neminem enim diligit Deus nisi eum qui cum sapientia inhabitat.* Et *Eccli.* XV [5] dicitur: *Implevit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus.*

* Cf. I *Metaph.*, I, 12; II, 7; S. Th. l. 1, 2.

Sed quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta cospiciuntur**, per divinam gratiam non solum revelantur hominibus divina, sed etiam aliqua de rebus creatis: quod ad *scientiam* pertinere videtur. Unde dicitur *Sap.* VII [17]: *Ipse dedit mihi horum quae sunt scientiam veram: ut sciam dispositionem orbis terrarum, et virtutes elementorum.* Et II *Paralip.* I [12], Dominus dixit ad Salomonem: *Scientia et sapientia data sunt tibi.*

* *Rom.* I, 20.

Ea vero quae homo cognoscit, in notitiam alterius producere convenienter non potest nisi per sermonem. Quia igitur illi qui a Deo revelationem accipiunt, secundum ordinem divinitus institutum, alios instruere debent; necessarium fuit ut etiam his *gratia locutionis* daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum qui erant instruendi. Unde dicitur *Isaiae* L [4]: *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare eum qui lapsus est verbo.* Et Dominus discipulis dicit, *Luc.* XXI [15]: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri.* – Et propter hoc etiam, quando oportuit per paucos veritatem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut *linguis variis loquerentur:* sicut dicitur *Act.* II [4]: *Repleti sunt omnes Spiritu Sancto, et coeperunt loqui variis linguis, prout Spiritus Sanctus dabat eloqui illis.*

Sed quia sermo propositus confirmatione indiget ad hoc quod recipiatur, nisi sit per se manifestus; ea autem quae sunt fidei, sunt humanae rationi immanifesta: necessarium fuit aliquid adhiberi quo confirmaretur sermo praedicantium fidem. Non autem confirmari poterat per aliqua principia rationis, per modum demonstrationis: cum ea quae sunt fidei, rationem excedant. Oportuit igitur aliquibus indiciis confirmari praedicantium sermonem quibus manifeste ostenderetur huiusmodi sermonem processisse a Deo, dum praedicantes talia operarentur, *sanando infirmos, et alias virtutes operando,* quae non posset facere nisi Deus. Unde Dominus, discipulos ad praedicandum mittens, dixit, *Matth.* cap. X [8]: *Infirmos curate, mortuos suscitate, leprosos mundate, daemones eiicite.* Et *Marci* ult.* dicitur: *Illi autem profecti praedicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

* Vers. 20.

Fuit autem et alius confirmationis modus*: ut, dum praedicatores veritatis vera invenirentur dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de his quae homines experiri non possunt. Unde necessarium fuit *donum prophetiae,* per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante, possent cognoscere et aliis indicare: ut sic, dum in his invenirentur vera dicere, in his quae sunt fidei eis crederetur. Unde Apostolus dicit I *Cor.* XIV [24-25]: *Si omnes prophetent, intret autem quis infidelis vel idiota, convincitur ab omnibus, diiudicatur ab omnibus: occulta enim cordis eius manifesta fiunt, et ita cadens in faciem adorabit Deum, pronuntians quod Deus vere in vobis sit.*

* Cf. infra, *Attestatur autem.*

Non autem per hoc prophetiae donum sufficiens testimonium fidei adhiberetur, nisi esset de his quae a solo Deo cognosci possunt: sicut et miracula talia sunt quod solus Deus ea potest operari*. Huiusmodi autem praecipue sunt in rebus inferioribus occulta cordium, quae solus Deus cognoscere potest, ut supra* ostensum est; et futura contingentia, quae etiam soli divinae cognitioni subsunt, quia ea in seipsis videt, cum sint ei praesentia ratione suae aeternitatis, ut supra* ostensum est.

* Cap. CI sq.

* Lib. I, cap. LXVIII.

* Ibid. cap. LXVII.

Possunt tamen aliqua futura contingentia etiam ab hominibus praecognosci: non quidem inquantum futura sunt, sed inquantum in causis suis praeexistunt; quibus cognitis, vel secundum seipsas, vel per aliquos effectus earum manifestos, quae signa dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi; sicut medicus praecognoscit mortem vel sanitatem futuram ex statu virtutis naturalis, quam cognoscit pulsu, urina, et huiusmodi signis. Huiusmodi autem cognitio futurorum partim quidem certa est: partim vero incerta. Sunt enim quaedam causae praeexistentes ex quibus futuri effectus ex necessitate consequuntur: sicut, praeexistente compositione ex contrariis in animali, ex necessitate sequitur mors. Quibusdam vero causis praeexistentibus, sequuntur futuri effectus non ex necessitate, sed ut frequenter: sicut ex semine hominis in matricem proiecto, ut in pluribus, sequitur homo perfectus; quandoque tamen monstra generantur, propter aliquod impedimentum superveniens operationi naturalis virtutis. Primorum igitur effectuum praecognitio certa habetur: ho-

---

4 vel *om* Pc. 5 aut etiam *Ita* EGNX*b*, vel W, aut *ceteri.* interius *hic* EGNX; *ante* faciente D, *ante* Deo *ceteri.* 29 homo... 451 b 25 Ea vero quae *hom om* H. 30 producere... revelationem accipiunt] recipiunt EX. 33 alios *Ita* DENWZ; aliquos *ceteri.* 35 utilitas] necessitas BWY, veritas F. 36 L *Ita* Pc; XL DGN, LX *ceteri.* 41 Et *Ita* EXZ; Unde et *ceteri.* etiam *om* EX, etiam et G. 42 veritatem] virtutem ZP. 49 sunt *alt. loc.*] non sunt Z*b*; *pro* immanifesta, manifesta NZ*b*.

2 quae] quas X. 3 nisi] alius nisi P*d*. 15 possent] homines *addunt* XP*d*. 16 dum in his] dum in his quae BFY, dum in his quae dicta sunt W, de his quae Z, *lac* C. 19 Si] Si autem Pc. 20 ab omnibus *alt. loco om* GNY. 38 cognitis] igitur cognitis XsE, igitur commixtis pE. 46 vero *Ita* EGNX*b*; quidem *ceteri.* 57 certa] infallibiliter certa Pc.

rum autem qui posterius dicti sunt, non est praecognitio infallibiliter certa. Praecognitio autem quae de futuris habetur ex revelatione divina, secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut et divina praecognitio est certa. Non enim Deus praecognoscit futura solum prout sunt in suis causis, sed infallibiliter, secundum quod sunt in seipsis, sicut superius* ostensum est. Unde et cognitio prophetica per eundem modum datur homini de futuris cum certitudine perfecta. – Nec tamen haec certitudo repugnat contingentiae futurorum, sicut nec certitudo scientiae divinae, ut supra* ostensum est.

* Lib. I, loc. ult. cit.
* Ibid.

Revelantur tamen aliquando aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis. Et tunc nihil prohibet, si causae impediantur ne perveniant ad suos effectus, quin etiam prophetae praenuntiatio immutetur: sicut Isaias praenuntiavit Ezechiae aegrotanti, *Dispone domui tuae, quia morieris et non vives**, qui tamen sanatus est; et Ionas Propheta praenuntiavit quod *post quadraginta dies Ninive subverteretur**, nec tamen est subversa. Praenuntiavit igitur Isaias mortem futuram Ezechiae secundum ordinem dispositionis corporis et aliarum causarum inferiorum ad istum effectum; et Ionas subversionem Ninive secundum exigentiam meritorum; utrobique tamen aliter evenit secundum operationem Dei liberantis et sanantis.

* *Isaiae*, cap. XXXVIII, 1.
* *Ionae* cap. III, 4.

Sic igitur prophetica denuntiatio de futuris sufficiens est fidei argumentum: quia, licet homines aliqua de futuris praecognoscant, non tamen de futuris contingentibus est praecognitio cum certitudine, sicut est praecognitio prophetiae. Etsi enim aliquando fiat prophetae revelatio secundum ordinem causarum ad aliquem effectum, simul tamen, vel postea, fit eidem revelatio de eventu futuri effectus, qualiter sit immutandus: sicut Isaiae revelata fuit sanatio Ezechiae*, et Ionae liberatio Ninivitarum*.

* Loc. cit., vers. 5.
* Cap. IV, 5 sqq.

Maligni autem spiritus, veritatem fidei corrumpere molientes, sicut abutuntur operatione miraculorum ut errorem inducant et argumentum verae fidei debilitent, tamen non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent, ut supra* ostensum est: ita etiam abutuntur prophetica praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, ut videantur futura praecognoscere in seipsis. Et licet ex causis naturalibus effectus contingentes proveniant, praedicti tamen spiritus, subtilitate intellectus sui, magis possunt cognoscere quam homines quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possint: et ideo in praenuntiando futura mirabiliores et veraciores apparent quam homines quantumcumque scientes. Inter causas autem naturales, supremae, et a cognitione nostra magis remotae, sunt vires caelestium corporum: quas praedictis spiritibus cognitas esse secundum proprietatem suae naturae, ex superioribus* patet. Cum ergo omnia inferiora corpora secundum vires et motum superiorum corporum disponantur*, possunt praedicti spiritus multo magis quam aliquis astrologus, praenuntiare ventos et tempestates futuras, corruptiones aeris, et alia huiusmodi quae circa mutationes inferiorum corporum accidunt ex motu superiorum corporum causata. Et licet caelestia corpora super partem intellectivam animae directe non possint imprimere, ut supra* ostensum est, plurimi tamen sequuntur impetus passionum et inclinationes corporales, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est: solum enim sapientum, quorum parvus est numerus, est huiusmodi passionibus ratione obviare. Et inde est quod etiam de actibus hominum multa praedicere possunt: licet quandoque et ipsi in praenuntiando deficiant, propter arbitrii libertatem.

* Cap. CIII.
* Lib. II, cap. XCIX sq.
* Cap. LXXXII.
* Cap. LXXXIV sq.

Ea vero quae praecognoscunt, praenuntiant quidem non mentem illustrando, sicut fit in revelatione divina: non enim eorum intentio est ut mens humana perficiatur ad veritatem cognoscendam, sed magis quod a veritate avertatur. Praenuntiant autem quandoque quidem secundum imaginationis immutationem, vel in dormiendo, sicut cum per somnia aliquorum futurorum indicia monstrant; sive in vigilando, sicut in arreptitiis et phreneticis patet, qui aliqua futura praenuntiant; aliquando vero per aliqua exteriora indicia, sicut per motus et garritus avium, et per ea quae apparent in extis animalium, et in punctorum quorundam descriptione, et in similibus, quae sorte quadam fieri videntur; aliquando autem visibiliter apparendo, et sermone sensibili praenuntiando futura.

Et licet horum ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, tamen alia quidam reducere conantur in aliquas causas naturales. Dicunt enim quod, cum corpus caeleste moveat ad aliquos effectus in istis inferioribus, ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus illius effectus signa quaedam apparent: caelestem enim impressionem diversae res diversimode recipiunt. Secundum hoc ergo dicunt quod immutatio quae fit a corpore caelesti in aliqua re, potest accipi ut signum immutationis alterius rei. Et ideo dicunt quod motus qui sunt praeter deliberationem rationis, ut visa somniantium et eorum qui sunt mente capti, et motus et garritus avium, et descriptiones punctorum cum quis non deliberat

---

1 qui posterius dicti] quae posterius dicta Pc. 5 est certa *Ita* sYPc; certa est N, *om* Z, certa *ceteri.* 8 superius] supra GN. 19 praenuntiavit] prophetavit Pc. 24 igitur *Ita* E; *om* WZ, etiam G, autem *b*, enim *ceteri.* 36 prophetae] prophetiae DNYZsG*b*. 42 Maligni] Mali EN. 46 miraculosa *Ita* DWX; miraculose *ceteri.* 52 contingentes] contingenter EX. 55 quando] quia cognoscunt quando P*c*, et quando W. 56 possint *Ita* BPc; possit DEX, possunt *ceteri.*

14 causata *om* E. 20 est *pr. loc.*] *hic* EX; *ante* parvus P*d*, *ante* sapientum C*b*, *om ceteri.* 21 ratione *Ita* EGNX*b*; *om ceteri.* 26 fit *Ita* EX*b*; *om ceteri.* 29 quod *om* EX*b*. 31 vel in dormiendo] ut (vel E) in dormientibus EX. 33 sive in] sive D, sive etiam P*c*, sive in ... phreneticis *om* EX. 34 arreptitiis] maēaticis G. maleficiis N. 37 extis *Ita* αYPc; escis DENX*b*, estis W, gestis Z; *lac.* G. 40 et sermone *Ita* Y*b*Pc, ex sermone *ceteri.*

quot puncta debeat describere, sequuntur impressionem corporis caelestis. Et ideo dicunt quod huiusmodi possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caeli causantur.

Sed quia hoc modicam rationem habet, magis aestimandum est quod praenuntiationes quae ex huiusmodi signis fiunt, ab aliqua intellectuali substantia originem habeant, cuius virtute disponuntur praedicti motus praeter deliberationem existentes, secundum quod congruit observationi futurorum. Et licet quandoque haec disponantur voluntate divina, ministerio bonorum spirituum, quia et a Deo multa per somnia revelantur, sicut Pharaoni* et Nabuchodonosor**; et *sortes quae mittuntur in sinu, quandoque etiam a Domino temperantur,* ut Salomon dicit*: tamen plerumque ex operatione spirituum malignorum accidunt; ut et sancti Doctores dicunt, et etiam ipsi gentiles censuerunt; dicit enim Maximus Valerius* quod observatio auguriorum et somniorum et huiusmodi ad religionem pertinent, qua idola colebantur. Et ideo in veteri lege, simul cum idololatria, haec omnia prohibebantur: dicitur enim *Deut.* XVIII[9,11]: *Ne imitari velis abominationes illarum gentium,* quae scilicet idolis serviebant; *nec inveniatur in te qui lustret filium suum aut filiam ducens per ignem; aut qui ariolos sciscitetur, et observet somnia atque auguria; nec sit maleficus neque incantator; neque qui pythones consulat nec divinos, et quaerat a mortuis veritatem.*

* *Gen.* XLI, 25. ** *Dan.* II, 28.
* *Prov.* XVI, 33.
* *Facta et dicta,* I, cap. 1 (Lips. 1888).

Attestatur autem praedicationi fidei prophetia per alium modum*: inquantum scilicet aliqua fide tenenda praedicantur quae temporaliter aguntur, sicut nativitas Christi, passio et resurrectio, et huiusmodi; et ne huiusmodi ficta a praedicantibus esse credantur, aut casualiter evenisse, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta. Unde Apostolus dicit, *Rom.* I[1]: *Paulus, servus Iesu Christi, vocatus Apostolus, segregatus in evangelium Dei, quod ante promiserat per prophetas suos in Scripturis Sanctis, de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem.*

* Cf. supra, *Fuit autem.*

Post gradum autem illorum qui immediate revelationem a Deo recipiunt, est necessarius alius gratiae gradus*. Quia enim homines revelationem a Deo accipiunt non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem omnium futurorum, necessarium fuit ut non solum ea quae ipsis revelantur, sermone narrarentur praesentibus; sed etiam scriberentur ad instructionem futurorum. Unde et oportuit aliquos esse qui huiusmodi scripta *interpretarentur.* Quod divina gratia esse oportet, sicut et ipsa revelatio per gratiam Dei fuit. Unde et *Gen.* XL[8] dicitur: *Numquid non Dei est interpretatio?*

* Cf. supra, *In quibuscumque.*

Sequitur autem ultimus gradus: eorum scilicet qui ea quae aliis sunt revelata, et per alios interpretata, fideliter credunt*. Hoc autem Dei donum esse superius* ostensum est. Quia vero per malignos spiritus aliqua similia fiunt his quibus fides confirmatur, tam in signorum operatione quam in futurorum revelatione, ut supra dictum est*; ne per huiusmodi homines decepti mendacio credant, necessarium est ut adiutorio divinae gratiae instruantur *de huiusmodi spiritibus discernendis*: secundum quod dicitur I *Ioan.* IV[1]: *Nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus, si ex Deo sunt.*

* Cf. supra, parag. ult. cit.
* Cap. CLII.
* Parag. *Maligni autem.*

Hos autem gratiae effectus, ad instructionem et confirmationem fidei ordinatos, Apostolus enumerat I *ad Cor.* XII[8-10], dicens: *Alii per Spiritum datur sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae, secundum eundem Spiritum; alteri fides, in eodem Spiritu; alii gratia sanitatum, in uno Spiritu; alii operatio virtutum; alii prophetia; alii discretio spirituum; alii genera linguarum; alii interpretatio sermonum.*

Per hoc autem excluditur error quorundam Manichaeorum, qui dicunt corporalia miracula non esse a Deo facta. – Simul etiam excluditur eorum error quantum ad hoc quod dicunt prophetas non esse Spiritu Dei locutos*. – Excluditur etiam error Priscillae et Montani, qui dicebant prophetas, tanquam arreptitios, non intellexisse quae loquebantur*. Quod divinae revelationi non congruit, secundum quam mens principalius illuminatur.

* Aug. *de Haeres.,* XLVI.
* Cf. Hieron. *in Isaiam,* prol., et cap. 1 ad vers. 1.

In praemissis autem gratiae effectibus* consideranda est quaedam differentia. Nam etsi omnibus *gratiae* nomen competat, quia *gratis,* absque praecedenti merito, conferuntur; solus tamen dilectionis effectus ulterius nomen gratiae meretur ex hoc quod *gratum Deo facit:* dicitur enim *Proverb.* VIII[17]: *Ego diligentes me diligo.* Unde fides et spes, et alia quae ad fidem ordinantur, possunt esse in peccatoribus, qui non sunt Deo grati: sola autem dilectio est proprium donum iustorum, quia *qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo,* ut dicitur I *Ioan.* IV[16].

* A cap. CLI.

Est autem et alia differentia in praedictis effectibus gratiae consideranda. Nam quidam eorum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest: sicut credere, sperare, diligere, et praeceptis Dei obedire. Et ad hos effectus necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, ut secundum eas agere possint cum fuerit tempus. – Alii vero effectus sunt necessarii, non per totam vitam, sed certis temporibus et locis: sicut facere miracula, praenuntiare futura, et huiusmodi. Et ad hos non dantur habituales perfectiones, sed impressiones

---

1 quot] quod EGZ, quae N. describere] rescribere EX*b*, scribere P*c*. 4 caeli] caelesti. 14 Pharaoni] Platoni αDpG. 15 in sinu] in sinum HP. temperantur] operantur EX. 17 ut et] ut EGX, ut etiam F. 18 et etiam] etiam et αYZ, et G, etiam W. 22 Et ideo... prohibebantur *om* EX. 24 Ne] Nec P*d*. 27 et] aut P*c*. 28 nec *Ita* DsEYP; ne *ceteri*. 29 qui *nos addimus; om omnes.* 35 ficta] dicta EX. 36 casualiter] carnaliter GX*b*. 45 recipiunt] accipiunt XZ*b*. 46 enim] quandoque *addit b*. 47 pro *om* EX; *pro* tempore, parte G, opere *b*.

5 fiunt *ante* similia ENX, *om* G*b*. 23 error... 25 excluditur *hom om* EX. 25 Simul] Similiter GY*b*. 28 dicebant] dixerunt EX. 33 gratiae *post* effectibus. 36 conferuntur] conferantur E, conferatur G*b*, referuntur Z. 37 effectus] affectus sG. 41 Deo *om* EGX, *post* grati N.

quaedam fiunt a Deo quae cessant actu cessante, et eas oportet iterari cum actus iterari fuerit opportunum: sicut prophetae mens in qualibet revelatione novo lumine illustratur; et in qualibet miraculorum operatione oportet adesse novam efficaciam divinae virtutis.

---

3 prophetae mens... illustratur *Ita* EX*b*; prophetae... illustrantur *ceteri.*

Commentaria Ferrariensis

Postquam determinavit Sanctus Thomas de effectibus gratiae gratum facientis, ulterius de effectibus qui *gratiae gratis datae* nominantur, determinat, et eos enumerando, eorum rationem reddit *. [* Cf. Comment. cap. CLI.]

Circa hoc autem duo facit: primo, eos enumerat, eorumque rationem reddit; secundo, ostendit quasdam differentias inter effectus huiusmodi, comprehendendo etiam superius enumeratos *. [* Num. XIII.]

I. Quantum ad primum, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIªᵉ, q. CXI, a. 1; et *Verit.*, q. XXVII, a. 5, quod gratia, secundum quod nominat donum aliquod quod homini a Deo *supra conditionem naturae, et supra meritum, gratis conceditur,* dividitur: quia *quaedam est per quam homo illam habens Deo coniungitur, et illi est gratus, et haec vocatur gratia gratum faciens; quaedam vero est per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc ut reducatur ad Deum, non autem per ipsam redditur gratus,* ad beatitudinem scilicet consequendam; *et haec retinet sibi commune nomen, et vocatur gratia gratis data.* – Prima gratia non multiplicatur in uno, sed est tantum una *. Secunda vero multiplicatur: et ideo ponuntur multa dona ipsius. Et de iis in praesenti capite determinatur. [* De Verit., loc. cit.]

II. Prima ergo gratia gratis data est *sapientia,* quae est cognitio divinorum. Ad quam dicit Sanctus Thomas pertinere *invisibilium Dei revelationem:* idest, eorum ad quae mens humana per lumen naturale intellectus pertingere non potest. De qua fit mentio *Sap.* VII, et *Eccli.* XV.

Huius autem gratiae necessitatem manifestat notando quinque. Primum est, quod ea quae per fidem de Deo tenemus, oportet in nos a Deo pervenire. Quia ea quae homo per se non videt, qualia sunt ea quae per fidem tenemus, cognoscere non potest nisi ea recipiat ab eo qui videt. Hic autem est Deus, qui seipsum comprehendit et naturaliter suam essentiam videt. – Secundum est quod, cum ea quae a Deo sunt, ordine quodam agantur, in manifestatione eorum quae sunt fidei, ordinem quendam observari oportuit: ut scilicet quidam immediate a Deo reciperent, alii vero ab iis, et sic per ordinem usque ad ultimos. – Tertium est, quod in quibuscumque est aliquis ordo, quanto aliquid est principio primo propinquius, tanto virtuosius invenitur. Idcirco in divinae manifestationis ordine, invisibilia de quibus est fides, primo a Deo angelis beatis revelantur per apertam visionem. Deinde, interveniente angelorum officio, quibusdam hominibus manifestantur, non per apertam visionem, sed per quandam certitudinem ex divina revelatione, interiori quodam et intelligibili lumine mentem elevante, provenientem: sicut per lumen naturale intellectus redditur certus de iis quae illo lumine cognoscit. – Quartum est, quod haec certitudo necessaria est ad hoc quod aliis proponi possint ea quae divina revelatione percipiuntur. Alioquin non proponerentur cum securitate. – Quintum est, quod cum praedicto lumine adsunt aliquando in divina revelatione aliqua exteriora vel interiora cognitionis auxilia, aut audita scilicet aut visa, divina virtute formata, quae exteriori sensu vel imaginatione percipiuntur. Quae quidem auxilia sine interiori lumine ad cognitionem divinorum non sufficiunt: lumen autem interius sufficit sine istis.

2. Circa hoc quintum dictum advertendum est, ut ex superioribus * patet, quod, cum duo concurrant ad cognitionem humanam, scilicet repraesentatio rerum, et iudicium de rebus repraesentatis; repraesentatio fit per specierum receptionem, iudicium vero per lumen intelligibile. Et quia iudicium est cognitionis completivum, ideo principale in cognitione est intellectuale lumen, sine quo iudicium fieri non potest. Propterea bene dicitur quod praedicta auxilia non sufficiunt sine interiori lumine ad divinorum cognitionem, sed bene lumen interius sufficit sine illis. Pharao enim per visa in somnis non intellexit quid repraesentabatur, quia carebat supernaturali lumine: Ioseph autem, lumine supernaturali illustratus, cognovit quid talia somnia praesignarent, cui tamen non fuerant talia immissa somnia *. [* Cf. Lib. II, Comment. cap. LXXVI, n. XI; et *de Malo*, q. XVI, a. 12.] [* *Gen.* XLI.]

3. Advertendum ulterius quod ex hoc discursu vult Sanctus Thomas et necessitatem huius doni habere, et modum ipsius. Necessitatem quidem: quia, cum gratia gratis data ordinetur ad hoc ut homo alteri cooperetur ad salutem exterius docendo vel persuadendo, oportet hominem de rebus divinis quas alii vult tradere, certitudinem per divinam revelationem habere; quod sibi per donum sapientiae convenit. Modum autem: quia a Deo in homines ordinate per revelationem descendit.

III. Secunda est *scientia,* ad quam pertinere videtur divina revelatio de rebus creatis: de qua fit mentio *Sap.* VII, et II *Paral.* I. Huius necessitatem ostendit Sanctus Thomas, quia *invisibilia Dei per ea quae facta sunt conspiciuntur.*

Tertia est *donum linguarum,* de quo fit mentio *Isaiae* L, et *Lucae* XXI. Huius necessitas ostenditur, quia ea quae homo cognoscit, in notitiam alterius convenienter producere non potest nisi per sermonem. Unde, quando oportuit per paucos veritatem fidei in diversis gentibus praedicari, instructi sunt quidam divinitus ut variis linguis loquerentur: ut patet *Act.* II.

Quarta est *gratia miraculorum,* de qua fit mentio *Matth.* X, et *Marci* ult. Necessitas huius ostenditur, quia sermo propositus, nisi sit per se manifestus, confirmatione indiget. Ea autem quae sunt fidei, sunt humanae rationi immanifesta. Unde, cum manifestari non potuerint per principia demonstrationis, oportuit aliquibus indiciis, operando scilicet ea quae nullus alius posset facere nisi Deus, praedicantium sermonem confirmari, ostendique quod a Deo processerit.

IV. Quinta * est *prophetiae gratia* **. Cuius duplicem necessitatem ponit *. [* Cf. num. X. ** Cf num. IX. * Vide infra hoc num., 4.]

Quantum ad primam necessitatem, dicit primo, quod ad hoc ut praedicatoribus vera dicentibus de iis quae sunt fidei, crederetur, necessarium fuit *donum prophetiae,* per quod futura, et ea quae communiter homines latent, Deo revelante possent cognoscere, et aliis indicare: quia, dum invenirentur vera dicere de occultis quae postmodum manifestari possunt, eis crederetur vera dicentibus de iis quae homines experiri non possunt. Ad quod facit quod dicitur I *Cor.* XIV: *Si autem omnes prophetent* etc.

Secundo dicit quod per donum prophetiae non adhibetur sufficiens fidei testimonium nisi esset de iis quae a solo Deo cognosci possunt: quae sunt *occulta cordium* *, in inferioribus, et *futura contingentia.* [* Cf. num. V, VIII.]

2. Sed quia posset aliquis dicere quod prophetica denuntiatio de futuris non est sufficiens fidei argumentum, quia etiam homines naturaliter aliqua de futuris praecognoscunt: – subiungit Sanctus Thomas quod differentia est inter praecognitionem futurorum ab hominibus naturaliter habitam, et eam quae est secundum gratiam prophetalem. Quia aliqua quidem futura ab hominibus cognosci possunt, etiam contingentia, inquantum in suis causis praeexistunt; quibus aut secundum seipsas aut per manifestos effectus cognitis, quae *signa* dicuntur, de aliquibus effectibus futuris potest ab homine praecognitio haberi, sicut medicus praecognoscit mortem aut sanitatem futuram; sed tamen huiusmodi futurorum praecognitio infallibiliter certa habetur de effectibus tantum qui ex praeexistentibus causis de necessitate

consequuntur, non autem de effectibus qui ex suis causis non de necessitate, sed ut frequenter eveniunt.

Omnis autem cognitio de futuris quae habetur ex revelatione divina secundum gratiam prophetalem, est omnino certa: sicut et divina praecognitio, qua futura Deus infallibiliter cognoscit secundum quod in seipsis sunt. – Nec ista certitudo contingentiae futurorum repugnat: sicut nec certitudo divinae scientiae. – Nec etiam ipsam tollit quia prophetae aliquando praenuntiant quae non eveniunt: sicut Isaias de morte Ezechiae prophetavit, et Ionas de subversione Ninive, quae tamen non evenerunt. Quia aliquando revelantur aliqui futuri effectus prophetis, non secundum quod sunt in seipsis, sed secundum quod sunt in causis suis. Et tunc nihil prohibet, si causae impediuntur ne perveniant ad suos effectus, quod etiam praenuntiatio prophetiae immutetur. Et ita fuit in praenuntiatione mortis Ezechiae et subversionis Ninive: quorum unum erat secundum causarum inferiorum dispositionem; alterum vero secundum meritorum exigentiam. – Addit autem Sanctus Thomas quod, licet aliquando ita fiat, simul tamen vel postea fit prophetae revelatio de eventu futuri effectus qualiter sit immutandus: sicut factum fuit Isaiae et Ionae.

3. Posset etiam aliquis arguere propheticam denuntiationem non esse sufficiens fidei argumentum, quia daemones aliqua vera praenuntiant. – Sed respondet Sanctus Thomas, et dicit primo, quod maligni spiritus, sicut operatione miraculorum abutuntur ut argumenta fidei debilitent, non vere miracula faciendo, sed ea quae hominibus miraculosa apparent; ita et prophetica abutuntur praenuntiatione, non quidem vere prophetando, sed praenuntiando aliqua secundum ordinem causarum homini occultarum, inquantum haec subtilitate sui intellectus magis possunt quam homines cognoscere, quia cognoscunt quando et qualiter effectus naturalium causarum impediri possunt; et inquantum vires caelestium corporum, a nostra cognitione magis inter causas naturales remotas, secundum quas corpora inferior disponuntur, cognoscunt. Propter quod possunt, magis quam aliquis astrologus, praenuntiare ventos et alia huiusmodi, quae circa mutationes corporum inferiorum ex motu superiorum corporum accidunt. Et etiam de actibus hominum multa vera praedicere possunt, inquantum plurimi impetus passionum et inclinationes corporales sequuntur, in quas efficaciam habere caelestia corpora manifestum est: licet quandoque in praenuntiando deficiant, propter humani arbitrii libertatem.

Dicit secundo, quod ea quae praecognoscunt, praenuntiant, non mentem illustrando, sicut in revelatione divina: sed quandoque secundum immutationem imaginationis, sicut in dormientibus, in arreptitiis et in phreneticis; aliquando vero per aliqua exteriora indicia, ut per motus et garritus avium, et per ea quae in extis animalium apparent, et in quorundam punctorum descriptione; aliquando vero visibiliter apparendo, et sermone sensibili praenuntiando futura.

Dicit tertio quod, licet hoc ultimum manifeste per malignos spiritus fiat, quando scilicet adveniunt invocati, alia tamen quidam reducere conantur in corpora caelestia, dicentes quod motus qui sunt praeter deliberationem, ut praenominati, sequuntur impressionem corporis caelestis, et ideo possunt esse signa effectuum futurorum qui ex motu caelesti causantur: quia ex eiusdem corporis impressione in aliquibus rebus effectus futuri signa quaedam apparent. Sed inquit Sanctus Thomas quod, quia hoc modicam rationem habet, magis existimandum est haec ab aliqua intellectuali substantia habere originem, cuius virtute disponuntur motus non deliberati secundum quod congruit observationi futurorum. Et licet quandoque haec disponantur, voluntate divina, ministerio bonorum spirituum, tamen plerumque ex operatione malignorum spirituum accidunt: ut et sancti Doctores dicunt; et gentiles, ut Valerius Maximus refert, censuerunt. Et ideo haec omnia, *Deut.* XVIII, simul cum idololatria prohibebantur.

4. Secunda necessitas prophetiae* est quia, cum aliqua fide tenenda praedicentur quae temporaliter aguntur, sicut Nativitas Christi, et huiusmodi; ne ficta a praedicantibus, aut casu evenisse credantur, ostenduntur longe ante per prophetas praedicta; ut facit Apostolus, *ad Rom.* I.

* Cf. init. huius num. IV.

V. Circa id quod de occultis cordium, sive de cogitationibus, inquit Sanctus Thomas, quoniam ea solus Deus cognoscere potest*, advertendum, ut dicitur Prima, q. LVII, a. 4; *de Verit.*, q. VIII, a. 13; et *Malo* q. XVI*, quod intelligendum est de cognitione cogitationum intellectus et affectionum voluntatis *in seipsis, ut scilicet cogitatio est in intellectu, et affectio in voluntate,* solus enim Deus videt esse actuale talium quod in ipsis potentiis habent: non autem de cognitione ipsorum in suo effectu. Nam admittit Sanctus Thomas quod per aliquam corporis transmutationem ex cogitatione provenientem, cogitatio cognosci potest, non solum ab angelis, sed etiam ab hominibus: sicuti cum, ex eo quod aliquis pericula sibi imminentia cogitat, excitatur passio timoris, et ex illa pallor subitus apparet in facie, et ex hoc subito faciei pallore cognosci potest quod cogitat timorosa. Rationem autem assignat Sanctus Thomas quare a solo Deo, inter cognoscentia extrinseca a cogitante, in seipsis cognoscuntur: quia videlicet quod aliquis actu cogitet, ex sola voluntate dependet, unusquisque enim pro suo arbitrio habitibus et speciebus in se existentibus utitur; *ea autem quae ex sola voluntate dependent, aut in sola voluntate sunt, soli Deo sint cognita, cum voluntas soli Deo subiaceat, et ipse solus in ea operari possit, eo quod sit eius principale obiectum ut ultimus finis.*

* Cf. num. IV, *Secundo.*
* Art. 8.

VI. Circa autem hanc rationem, ut bene intelligatur, – a Durando enim, qui eam impugnat, II libro *Sent.* *, male est intellecta – advertendum quod eius fundamentum est hoc, ut explicat Sanctus Thomas *de Verit.*, loco allegato. Species enim intellectus angelici, et multo magis intellectus humani, habent, loquendo de iis quae ad angelum pertinent, solum res in natura existentes, idest naturas creatas, repraesentare, et ea quae ad ipsas dependentiam habent aut connexionem. Dicuntur autem ad naturam creatam habere dependentiam et connexionem ea ad quae aliqua natura creata determinationem habet. Ideo ea quae extra hunc ordinem sunt, quia videlicet neque inter naturas creatas, neque inter ea ad quae natura creata determinationem habet, connumerantur, non habent per species angelicas repraesentari, et consequenter ab angelo naturaliter cognosci non possunt: cum cognitio naturalis angeli ultra repraesentationem suarum specierum non se extendat. Unde et II *Sent.*, d. III, q. III, a. 3, ad 4, inquit Sanctus Thomas quod *angeli per species sibi a creatione inditas cognoscunt causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur, vel simpliciter vel ut frequenter.* Cum igitur ea quae ex sola voluntate procedunt, cuiusmodi sunt cogitationes, neque sint in seipsis naturae et quidditates subsistentes; neque ad aliquam naturam tanquam ad causam ad illa determinatam, dependentiam habeant, alioquin non ex sola voluntate, quae causa libera est ad opposita se habens, dependerent: sequitur quod huiusmodi sub naturali cognitione angeli non cadunt.

* Apud Capreolum, d. VIII, q. I, a. 2, p. 469.

2. Ratio ergo Sancti Thomae sic est explananda. Ea quae ex sola voluntate procedunt – idest, ea quae a voluntate libere operante proveniunt, et a nulla alia causa quae ad ipsa sit determinata dependentiam habent – soli Deo sunt cognita: idest, a nullo alio distincto a volente, praeterquam a Deo, cognoscuntur. Sed cogitatio actualis a sola voluntate dependet: quia, licet cogitatio proveniat ab intellectu, non tamen intellectus est ad ipsam cogitationem ex se determinatus, sed ad ipsam ex solo imperio voluntatis determinatur. Ergo et cogitatio intellectus soli Deo est nota.

Consequentia, cum minori, nota est: eo quod constet unicuique quod speciebus et habitibus in se existentibus utitur cum voluerit.

Maior vero, quae duas habet exponentes: – hanc scilicet, *Ea quae ex sola voluntate operantis dependent, Deo sunt cognita;* et hanc, *Talia nulli alii sunt cognita* – per aliam exclusivam probatur.

Quantum quidem ad affirmativam illius exclusivae, probatur sic. Deo sunt cognita quaecumque sunt ab eo causata. Sed motus voluntatis est a Deo causatus tam effective, quam

finaliter. Effective quidem, quia voluntas Deo subest quantum ad causalitatem; quod autem est causa effectiva voluntatis, est etiam causa operationis ipsius; sicut et quod est causa naturae, est etiam causa naturalis ipsius operationis. Finaliter vero, quia Deus est principale obiectum voluntatis, utpote ultimus finis existens; voluntas autem ab obiecto per modum finis moveri habet. Ergo etc.

Quantum vero ad negativam, probatur per negativam illius exclusivae sic. Angelus eos tantum effectus causarum creatarum naturaliter cognoscit qui ad aliquam naturalem causam, idest ad ipsos determinatam, connexionem habent et dependentiam. Sed motus voluntatis ad nullam causam naturalem connexionem habet: neque, inquam, tanquam ad causam efficientem; neque tanquam ad causam finalem. Ergo etc. – Probatur minor. Quantum quidem ad causam efficientem, quia voluntas a nulla causa naturali producitur: immo a nulla causa creata. A quocumque autem agente extrinseco producitur motus voluntatis, ab ipso producitur et voluntas: cum in eandem causam referantur motus qui est a principio intrinseco, et ipsum intrinsecum principium, iuxta ea quae dicuntur $I^a II^{ae}$, q. IX, a. 6. – Quantum vero ad finalem, probatur quia illud movet naturaliter voluntatem per modum finis, ad quod voluntas est determinata. Ad nullum autem bonum creatum voluntas determinatur, sed tantum ad bonum in communi: et consequenter ad id in quo ratio universalis boni invenitur, sicut est Deus, si cognoscatur in ipso rationem beatitudinis inveniri. Quia solum bonum in communi est primum et per se obiectum voluntatis. Potentia autem ad solum primum et per se obiectum determinationem et inclinationem habet. Ergo etc.

VII. Secundum hanc itaque huius rationis interpretationem, patet quod obiectiones Durandi* vanae sunt. Cum enim inquit quod sequeretur omnia a Deo immediate creata a solo Deo cognosci, si voluntatis actus a solo Deo cognoscitur quia soli Deo voluntas subditur quantum ad causalitatem: – patet quod non arguitur ad intentum rationis. Non enim vult Sanctus Thomas hanc universalem propositionem assumere, *Omne quod a solo Deo producitur, soli Deo est cognitum:* sed hanc, *Omnis operatio, et omnis effectus creaturae, qui a nulla causa naturaliter agente procedit, sed tantum a libera voluntate et a Deo, soli Deo* (supple: *et volenti, et ei cui volens manifestare voluerit) est cognitus.*

* Apud Capreol., loc. cit.

Cum etiam inquit quod tunc motus caeli, quia ex sola voluntate angeli procedit, soli Deo esset cognitus, si quae ex sola voluntate dependent, soli Deo sunt cognita: patet quod falsum assumit. Non enim ex sola voluntate angeli motus caeli dependet, sed etiam ex natura caeli, quae ad hunc motum recipiendum naturaliter inclinatur.

Si autem instetur, quia saltem sequetur quod motus lapidis sursum, a solo angelo causatus, soli Deo erit notus: is enim ex sola voluntate angeli producitur, cum lapis ad ipsum non habeat inclinationem, immo ad motum oppositum inclinetur: – respondetur quod, licet motus violentus lapidis non sit secundum lapidis naturam, motus tamen sursum, qui est violentus lapidi, est alteri corpori naturalis, scilicet igni. Ad hoc autem ut aliquid ad angelum non spectans naturaliter cognoscatur ab angelo, non oportet ut illud sit naturale ei cui cognoscitur inesse, alioquin nullum praedicatum per accidens angelus de re cognosceret: sed sufficit quod ad aliquam naturam connexionem habeat quae ad ipsum est determinata. Per speciem enim illius naturae primo cognoscitur ab angelo ut ad ipsum talis natura est determinata: per speciem vero eius cui per accidens inest, cognoscitur ut illi per accidens inhaerens. Nam species angelica repraesentat singulare cum omnibus conditionibus in ipso existentibus: dummodo sint de iis quae ad aliquam causam naturalem ordinem habent.

Similiter, cum infert Durandus quod tunc a solo Deo cognoscerentur opera extrinseca per imperium nostrae voluntatis producta: – eodem modo respondetur. Dicitur enim quod illa non procedunt ex sola voluntate: sed a voluntate mediante aliqua causa naturali et determinata proveniunt.

VIII. Circa autem conclusionem ipsam, advertendum quod dupliciter potest intelligi cogitationes cordis esse angelo incognitas et occultas in seipsis*. Primo, quod nullo modo sunt illi cognitae quantum ad *an est,* sive quantum ad esse actuale ipsarum. Puta, si ego de lapide cogito, quod non cognoscit me de lapide cogitare. – Secundo quod, licet cognoscat quid cogito quantum ad id quod primo per speciem repraesentatur, non tamen cognoscit determinate et in particulari quam conditionem de illo considerem. Puta, quod cognoscit quidem me considerare de lapide, sed non cognoscit an considerem de ipsius forma, an de eius duritie, et sic de aliis lapidis conditionibus.

* Cf. num. IV, 1, *Secundo.*

Aliqui Thomistae ad primum sensum conclusionem intelligunt. Tum quia in Qu. *Verit.*, loco praeallegato*, dicitur absolute quod *motus voluntatis alterius non potest esse angelo notus.* – Tum quia in Qu. *de Malo* dicitur, ubi supra*, quod, licet unus angelus cognoscat species intelligibiles quae sunt in intellectu alterius angeli, non potest tamen usum specierum cognoscere. – Tum quia Prima Parte, loco citato*, dicitur quod angeli non cognoscunt cogitationes, quia ex sola voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret.

* Vid. num. V.

* Ibid.

* Ibid.

Alii vero, sicut Hervaeus in II *Sent.*, conclusionem ad secundum sensum interpretantur. Et potest habere haec positio fundamentum ex verbis Sancti Thomae in QQ. *de Veritate.* Ibi enim, in responsionibus ad argumenta*, videtur velle, non quod nullo modo cognoscantur ab angelo cogitationes cordis, sed quod non cognoscantur determinate. Et assignat rationem: *quia ex una specie intellectus in diversas cogitationes prodit; et ex una habituali notitia multae actuales considerationes progrediuntur.* Ex his enim velle videtur quod, licet angelus possit videre quod ego utor hac specie intellectuali, puta specie leonis, non tamen potest determinate cognoscere quid ego de leone cogitem: cum per speciem leonis multas de ipso possim cogitationes habere.

* Loc. cit., ad 2, 8.

2. Sed, licet conclusio ad hunc secundum sensum defendi aliquo modo possit; et ego, propter verba Sancti Thomae allegata in QQ. *de Veritate,* eam aliquando tenuerim: tamen, diligentius considerando verba et mentem Sancti Thomae, videtur mihi quod primus sensus in doctrina eius sit sequendus. Nam manifestum est quod ita ex sola voluntate dependet quod ego de homine cogitem, sicut quod hoc in particulari de ipso considerem. Et ideo, si propter hoc quod ex sola voluntate hoc in particulari cogito de homine, cogitatio mea est occulta; eadem ratione et cogitatio qua de homine absolute cogito, occulta erit.

Nec obstat quod intellectus, informatus specie intelligibili hominis, videtur ad naturam hominis cognoscendam esse determinatus. – Dicitur enim quod, licet per talem speciem intellectus sit ad notitiam habitualem hominis determinatus, non est tamen determinatus ad notitiam actualem: sed ad ipsam est omnino indifferens, et ex sola voluntate dependet quod per talem speciem ad actualem considerationem exeat.

3. Propter verba autem adducta ex QQ. *de Veritate,* considerandum est quid importet ista determinatio, *in seipsis,* et, *prout cogitationes sunt in intellectu et affectiones in voluntate:* cum inquit Sanctus Thomas quod *non cognoscuntur in seipsis, sive ut cogitationes sunt in intellectu, et in voluntate affectiones**. Cognoscere enim aliquam considerationem in seipsa et prout est in intellectu, est videre esse quod habet in intellectu. Videre autem esse quod habet aliqua particularis consideratio in intellectu, non est videre solum ordinem ipsius ad principale eius obiectum per speciem repraesentatum; sed est videre ordinem ipsius ad omnia quae actu considerat intellectus per ipsam; alioquin non videretur in seipsa secundum quod est. Ideo repugnat quod ego considerem de homine quantum ad eius effigiem et figuram, et quod angelus videat ipsam considerationem in seipsa et secundum quod est in intellectu, et tamen cognoscat tantum me de homine considerare, non autem de hominis figura. Esse enim particulare quod habet in intellectu, non determinatur tantum per *hominem,* sed etiam per *hominis figuram:* et per hoc ab omni alia consideratione distinguitur. Similiter, si considerem de hominis quidditate per abstractionem ab omnibus conditio-

* Vid. num. V.

nibus individuantibus, non videtur talis cogitatio in seipsa et secundum quod est in intellectu, nisi videatur quod ego de quidditate hominis cogito et cum tali abstractione. Vult ergo Sanctus Thomas quod, quia species una intellectualis potest esse plurium cogitationum circa principale repraesentatum elicitiva, ex hoc quod angelus videt speciem in intellectu alterius, non oportet ut videat aliquam cogitationem actu existentem in intellectu secundum quod est in intellectu: quia, ut sic, omnis cogitatio est determinata; per id autem quod secundum se est ad multa indeterminatum, non potest unum illorum in seipso cognosci. Potest quidem angelus in communi cognoscere quid sit cogitatio de *homine;* et similiter in communi potest aliqua signa extrinseca cognoscere quod homo de tali re considerat: sed actualem considerationem, secundum quod est in intellectu, sive in seipsa, videre non potest, ut explicavimus, propterea quod omnino voluntaria sit.

* Cf. num. iv.

IX. Circa prophetiam*, considerandum primo, ex doctrina Sancti Thomae II^a II^{ae}, q. CLXXI, a. 6, quod, *cum cognitio addiscentis sit similitudo cognitionis docentis, cognitionis veritas eadem est in discipulo et in docente. Unde, cum prophetia sit quaedam cognitio ex divina revelatione in intellectum prophetae proveniens per modum doctrinae, necesse est eandem veritatem esse cognitionis divinae cognitionisque propheticae.* Propter hoc bene dictum est supra* quod prophetica cognitio de futuris *est omnino certa, sicut et divina praecognitio.*

* Text., *Possunt tamen.*

Considerandum secundo quod, quamvis divina cognitio futura respiciat et secundum quod in seipsis sunt, ea praesentialiter intuendo; et secundum quod sunt in suis causis, causarum ordinem ad effectus cognoscendo; semperque ista duplex cognitio divino intellectui coniungatur: non tamen semper coniungitur in revelatione divina, sed quandoque prophetica revelatio est impressa similitudo divinae praescientiae ut respicit futura in seipsis, et tunc res eveniunt sicut prophetantur; quandoque vero est similitudo divinae praescientiae prout ordinem causarum ad effectus novit, et tunc quandoque aliter evenit quam prophetetur, quia quandoque impeditur causa contingens, ne effectum producat ad cuius productionem erat disposita. Et tunc sensus prophetiae non est quod ita omnino eveniet: sed quod dispositio inferiorum causarum est ad hoc quod eveniat. Quod cum verum sit, nihil de certitudine deperit prophetiae, etiam si effectus non sequatur. Propterea bene dictum est quod, *cum revelantur aliquando prophetis effectus futuri secundum quod sunt in causis suis, nihil prohibet prophetae praenuntiationem immutari*.*

* Text., *Revelantur.*

Considerandum tertio, quod Sanctus Thomas idcirco ait malignos spiritus futurorum praedictione *non vere prophetare**, quia, ut dicitur II^a II^{ae}, q. CLXXIV**; et *Verit.,* q. XII***, ad prophetiam proprie pertinet praenuntiatio certa de iis quae a solo Deo cognosci possunt, ut superius* est dictum, cuiusmodi sunt occulta cordium et futura contingentia, quae secundum se procul sunt a cognitione humana, cum veritatem determinatam non habeant. De iis enim non praenuntiant secundum quod in seipsis sunt, tanquam ab iis praesentialiter cognita: sed solum secundum ordinem causarum ad effectus, quo modo, ut superius* est ostensum, futura contingentia certitudinem non habent. Et ideo, licet in horum praenuntiatione mirabiliores et veraciores appareant quam homines quantumcumque scientes, ut hic dicitur, quia subtilitate ingenii perspicacius et causas et ea quae possunt impedire cognoscunt: tamen nec eorum cognitio, nec eorum praenuntiatio infallibilem continent veritatem.

* Vide text., *Maligni.*
** Art. 1.
*** Art. 2.
* Num. iv, 1, *Secundo.*
* Num. iv, 3.

2. Circa id quod dicitur, malignos spiritus, praenuntiando quae cognoscunt, humanam mentem non illuminare*: advertendum quod hoc non dicitur quasi naturali sua virtute mentem illuminare non possint: – nam, ut dicitur in QQ. *de Malo,* q. XVI, a. 12, cum lumen naturale intellectus humani naturaliter sit infra lumen angelicum, *potest per ipsum lumen angelicum confortari lumen intellectus humani ad perfectius iudicandum, sicut in rebus corporalibus virtus superior inferiorem adiuvat et confortat* – sed quia, cum naturali sua virtute daemones propter malitiam voluntatis abutantur, non intendunt, ut hic etiam dicitur, hominem ad veritatis cognitionem iuvare, sed magis ab ipsa abducere. Et ideo non praenuntiant illuminando: quia tunc, ex tali illuminatione mens confortata, ad veritatem cognoscendam perspicacior esset.

* Text., *Ea vero quae praecognoscunt.*

3. Attendendum ultimo, quod Sanctus Thomas non adducit rationem contra opinionem dicentium idcirco motus qui praeter deliberationem fiunt, futurorum eventuum signa esse*, ex eo quod motum corporum caelestium eorumque impressionem sequuntur, quia hoc in superioribus* est improbatum, ubi ostensum est ad quae virtus caelestis corporis se possit extendere: sed hoc tantum dicit *modicam,* idest debilem et nullius valoris rationem habere*; ostenditque esse falsum auctoritate Sanctorum et gentilium; et ex eo quod in Sacra Scriptura simul cum idololatria omnia ista reprobantur; quod non esset, si ex corporum caelestium impressione futurorum eventuum signa esse possent.

* Text., *Et licet.*
* Cap. LXXXII sqq.
* Text., *Sed quia hoc.*

X. Sexta* est *sermonis interpretatio:* de quo fit mentio *Gen.* XL. Huius autem necessitas ostenditur quia, cum homines revelationem a Deo accipiant non solum pro praesenti tempore, sed etiam ad instructionem futurorum hominum, necesse fuit revelata non solum praesentibus sermone narrari, sed etiam ad instructionem futurorum scribi. Et ideo, sicut ipsa revelatio per gratiam Dei facta fuit, ita oportuit et per divinam gratiam aliquibus dari ut huiusmodi scripta interpretentur.

* Cf. num. iv, init.

2. Sed occurrit dubium: cum inquit Sanctus Thomas, post gradum illorum *qui immediate revelationem a Deo suscipiunt,* oportere esse alium gratiae gradum. Videtur enim velle prophetiae revelationem, de qua superius immediate mentionem fecit, immediate a Deo recipi. Huius autem oppositum videtur dictum esse in principio capitis huius, ubi ostensum est ministerio angelorum interveniente revelationem divinam ad homines pervenire.

Respondetur quod non intendit Sanctus Thomas hoc loco divinam revelationem in homines ministerio angelorum non fieri: sed quod aliqui homines a Deo huiusmodi revelationem recipiunt non mediantibus aliis hominibus. Praeter quem gradum oportet alios esse, qui non accipiant huiusmodi illuminationem immediate a Deo sive ab angelis, sed mediantibus aliis hominibus, quorum revelationes, scriptis mandatas, interpretari per divinam gratiam possunt.

XI. Septima est *fidei gratia.* Cuius necessitas in manifestatione divinorum ostenditur, quia oportet aliquos esse qui ea quae sunt aliis revelata, et per alios interpretata, fideliter credant. Quod quidem esse donum Dei, superius* est ostensum.

* Cap. CLII.

2. Sed circa hoc donum duplex occurrit dubium. Primum est, quia hic enumerantur dona tantum gratiae gratis datae: superius autem* ostensum est fidem esse effectum gratiae gratum facientis.

* Ibid.

Secundum est, quia *sapientiae* donum est etiam de iis quae fidei sunt: cum sit de divinis quae humanam transcendunt rationem, et per consequens fide tantum tenentur.

3. Ad primum horum dicitur, de mente Sancti Thomae loco praeallegato in I^a II^{ae}*, quod dupliciter accipitur fides. Uno modo, *prout est virtus hominem in seipso iustificans.* Et sic ad gratiam gratum facientem pertinet. – Alio modo, *ut importat quandam supereminentem certitudinem fidei, ex qua homo fit idoneus ad instruendum alios de iis quae ad fidem pertinent.* Et sic inter dona gratiae gratis datae, quae ad aliorum utilitatem ordinantur, est connumerata.

* Qu. CXI, a. 4, ad 2; cf. num. 1, init.

Potest etiam dici, ut dicitur II^a II^{ae}, q. IV, a. 5, ad 4, quod fides quae est gratia gratis data, importat *quandam fidei excellentiam, sicut constantiam fidei,* etc.

4. Ad secundum dicitur quod dupliciter possumus loqui de pertinentibus ad fidem. Uno modo, ut omnia quae humanam cognitionem excedunt, dicantur ad fidem pertinere. Et sic non est differentia inter donum sapientiae et fidem, nisi forte sicut inferius differt a suo superiori: cum utraque cognitio sit de divinis quae humanam excedunt rationem. Unde Sanctus Thomas, in principio capituli, volens determinare de donis quibus divina per revelationem cognoscuntur, divinorum cognitionem vocat *fidei cognitionem.* – Alio modo, ut ea dicantur ad fidem

pertinere quae sunt tantum credita, et sunt tanquam principia in Catholica doctrina. Et sic fides ponitur donum distinctum a sapientiae dono: quia sapientia versatur non circa ipsa principia (modo scilicet scientifico), sed circa conclusiones quae ex illis principiis deducuntur.

Potest etiam dici quod ad donum sapientiae pertinet cognitio divinorum quae fit per divinam revelationem angelorum tantum ministerio: quae potest et *fidei cognitio* dici, inquantum est supra facultatem intellectus nostri. Ad donum autem fidei pertinet ea cognitio divinorum qua fideliter credimus aliis hominibus revelata, et per alios interpretata.

Advertendum autem quod *ultimum gradum* tenere inquit Sanctus Thomas donum fidei, non quia sit ultimum simpliciter inter dona huiusmodi: sed quia est ultimum inter dona pertinentia ad cognitionem divinorum prophetica revelatione habitam

XII. Octava est *discretio spirituum.* Huius necessitas ostenditur quia, cum per malignos spiritus aliqua similia fiant iis quibus fides confirmatur; ne homines, per huiusmodi decepti, credant mendacio, necessarium est ut de huiusmodi spiritibus discernendis per divinam gratiam instruantur, iuxta monitionem I *Ioan.* IV.

Confirmatur istorum donorum numerus auctoritate Apostoli, I *Cor.* XII.

Advertendum quod Apostolus distinguit *gratiam sanitatum* ab *operatione virtutum,* – quorum unum ad salutem corporum pertinet; alterum vero ad solam divinae potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrosus fiat – quia specialem rationem inducendi ad fidem habet. Ad hanc enim quis magis promptus redditur dum videt se beneficium sanitatis consequi ex fide. – Sanctus Thomas autem utramque gratiam superius * simul posuit, cum dixit oportuisse praedicantium sermonem confirmari *sanando infirmos et alias virtutes operando:* quia utraque ad miraculorum gratiam pertinet, qua quis divina virtute operatur quae solus Deus facere potest. Ideo hic ponuntur tantum octo gratiae gratis datae: in Prima Secundae autem * ponuntur novem, quia ibi distinguitur gratia miraculorum a gratia sanitatum.

* Text., *Sed quia sermo.*

* Loc. ult. cit.

Attendendum etiam quod *sapientia* et *scientia* enumerantur inter gratias gratis datas *secundum quod important quandam scientiae et sapientiae abundantiam,* qua homo potest non solum in seipso sapere de divinis, sed etiam alios instruere, et contradicentes revincere: non autem prout per ipsa *mens est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quae sunt sapientiae et scientiae* *, quia sic sunt Spiritus Sancti dona.

* Cf. I IIae, q. LXVIII, a. 1.

Excluditur autem per hoc error quorundam Manichaeorum dicentium miracula non esse a Deo facta; et prophetas non esse Spiritu Dei locutos.

Excluditur etiam error Priscillae et Montani, dicentium prophetas, tanquam arreptitios, non intellexisse quae loquebantur. Quod divinae illuminationi repugnat.

XIII. Quantum ad secundum *, Sanctus Thomas, complectendo omnes gratiae effectus supra enumeratos *, ponit inter ipsos duplicem differentiam. Prima est quod, quamvis omnibus *gratiae* nomen conveniat, quia gratis absque praecedenti merito conferuntur; solus tamen dilectionis effectus etiam propter hoc nomen gratiae meretur quod *gratum Deo* facit, iuxta id quod dicitur *Proverb.* VIII. Unde fides et spes etiam in peccatoribus esse possunt: dilectio autem in solis iustis, ut habetur I *Ioan.* IV.

* Cf. init. Comment.
* A cap. CLI.

Ad huius differentiae evidentiam, duo sunt consideranda. Unum est, quod fides et spes, licet concomitentur gratiam gratum facientem in eo qui gratiam habet, quia infunduntur simul cum ipsa gratia; tamen possunt sine gratia in aliquo inveniri, et tunc dicuntur *informes.* Caritas autem sic gratiam concomitatur quod non solum simul infunditur cum alicui infunditur gratia, sed etiam sine gratia esse non potest. Gratia autem facit hominem Deo formaliter gratum, ut superius * est ostensum. Ideo bene dicitur solam dilectionem inter dona gratuita mereri nomen gratiae etiam ob hoc quod gratum Deo facit.

* Cap. CL.

Alterum est, quod non ideo hoc dicitur de dilectione et caritate, quasi sit primum per quod homo redditur Deo gratus, ostensum est enim hoc gratiae convenire, quae est aliquo modo caritatis causa *: sed quia secundario reddit hominem Deo gratum et dilectum, utpote quae non possit in anima absque gratia gratum faciente esse.

* Cap. CLI.

2. Secunda differentia est quod, quia quidam dictorum effectuum sunt ad totam vitam hominis necessarii, utpote sine quibus salus esse non potest, sicut credere, sperare, diligere, et praeceptis Dei obedire; ad hos necesse est habituales quasdam perfectiones hominibus inesse, secundum quas agere possint cum fuerit tempus. – Ad alios vero, quia non sunt necessarii per totam vitam, non dantur habituales perfectiones, sed impressiones quaedam a Deo, quae cessant actu cessante, et reiterantur cum actus fuerit opportunus.

Quomodo vero lumen propheticum non adsit homini per modum habitus permanentis, ostendit Sanctus Thomas IIa IIae, q. CLXXI *; et *Verit.*, q. XII **. Similiter quomodo virtus miracula faciendi non sit forma permanens in homine, ostensum est in praecedentibus *; et ostenditur IIa IIae, q. CLXXVIII *; et *de Pot.*, q. VI **. Virtus enim ad miracula facienda, et lumen propheticum, non adsunt homini nisi ad praesentiam Dei agentis, sicut nec lumen est in aere nisi ad praesentiam solis: et non radicantur in homine, sed tunc tantum ipsi adsunt cum opus fuerit. Unde prophetae non pro libito futura praenuntiant prophetica praenuntiatione; nec sancti viri quandocumque voluerint, miracula operantur; sed tunc tantum quando Deo placuerit per hominem revelare futura, et divina aut miracula facere.

* Art. 2.
** Art. 1.
* Comment. cap. CIII, num. IV.
* Art 1, ad 1.
** Art. 4.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM QUINTUM

QUOD HOMO INDIGET DIVINO AUXILIO AD PERSEVERANDUM IN BONO.

Indiget etiam homo divinae gratiae auxilio ad hoc quod perseveret in bono. Omne enim quod de se est variabile, ad hoc quod figatur in uno, indiget auxilio alicuius moventis immobilis. Homo autem variabilis est et de malo in bonum, et de bono in malum. Ad hoc igitur quod immobiliter perseveret in bono, quod est *perseverare,* indiget auxilio divino.

Adhuc. Ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio divinae gratiae. Sed virtus liberi arbitrii non se extendit ad hunc effectum qui est perseverare finaliter in bono. Quod sic patet. Potestas enim liberi arbitrii est respectu

6 autem *Ita* EXZ*b*; enim *ceteri.*

eorum quae sub electione cadunt. Quod autem eligitur, est aliquod particulare operabile. Particulare autem operabile est quod est hic et nunc. Quod igitur cadit sub potestate liberi arbitrii, est aliquid ut nunc operandum. Perseverare autem non dicit aliquid ut nunc operabile, sed continuationem operationis per totum tempus. Iste igitur effectus qui est perseverare in bono, est supra potestatem liberi arbitrii. Indiget igitur homo ad perseverandum in bono auxilio divinae gratiae.

Amplius. Licet homo per voluntatem et liberum arbitrium sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. Et ideo, licet liber sit ad volendum vel ad non volendum aliquid, non tamen volendo facere potest quod voluntas in eo quod vult, ad id quod vult vel eligit immobiliter se habeat. Hoc autem requiritur ad perseverantiam: ut scilicet voluntas in bono immobiliter permaneat. Perseverantia igitur non est in potestate liberi arbitrii. Oportet igitur adesse homini auxilium divinae gratiae ad hoc ut perseveret.

Praeterea. Si sunt plura agentia successive, quorum scilicet unum agat post actionem alterius; continuitas actionis istorum non potest causari ex aliquo uno ipsorum, quia nullum eorum semper agit; nec ex omnibus, quia non simul agunt; unde oportet quod causetur ab aliquo superiori quod semper agat: sicut Philosophus probat, in VIII *Phys.* *, quod continuitas generationis in animalibus causatur ab aliquo superiori sempiterno. Ponamus autem aliquem perseverantem in bono. In eo igitur sunt multi motus liberi arbitrii tendentes in bonum, sibi invicem succedentes usque ad finem. Huius igitur continuationis boni, quod est perseverantia, non potest esse causa aliquis istorum motuum: quia nullus eorum semper durat. Nec omnes simul: quia non simul sunt, non possunt igitur simul aliquid causare. Relinquitur ergo quod ista continuatio causetur ab aliquo superiori. Indiget igitur homo auxilio superioris gratiae ad perseverandum in bono.

* Cap. vi, 3 sqq.; s. Th. l. 12.

Item. Si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum quousque pervenerint ad finem, est a primo agente dirigente in finem. In eo autem qui perseverat in bono, sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Oportet igitur quod totus ordo istorum motuum et actionum causetur a primo dirigente in finem. Ostensum est autem * quod per auxilium divinae gratiae diriguntur in ultimum finem. Igitur per auxilium divinae gratiae est totus ordo et continuatio bonorum operum in eo qui perseverat in bono.

* Cap. CXLVII.

Hinc est quod dicitur *ad Philipp.* I[6]: *Qui coepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Iesu Christi;* et I *Petri ult.* *: *Deus omnis gratiae, qui vocavit nos in aeternam gloriam suam, modicum passos ipse perficiet, confirmabit, solidabitque.*

* Vers. 10.

Inveniuntur etiam in Sacra Scriptura multae orationes quibus a Deo petitur perseverantia: sicut in Psalmo *, *Perfice gressus meos in semitis tuis, ut non moveantur vestigia mea;* et II *ad Thess.*, II[16,17], *Deus, Pater noster, exhortetur corda vestra, et confirmet in omni opere et sermone bono.* Hoc etiam ipsum in Oratione Dominica petitur, maxime cum dicitur, *Adveniat regnum tuum:* non enim nobis adveniet regnum Dei nisi in bono fuerimus perseverantes. Derisorium autem esset aliquid a Deo petere cuius ipse dator non esset. Est igitur perseverantia hominis a Deo.

* Ps. XVI, 5.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt quod ad perseverandum in bono sufficit homini liberum arbitrium, nec ad hoc indiget auxilio gratiae *.

* Cf. Aug., *de Haeres.*, LXXXVIII.

Sciendum tamen est quod, cum etiam ille qui gratiam habet, petat a Deo ut perseveret in bono; sicut liberum arbitrium non sufficit ad istum effectum qui est perseverare in bono, sine exteriori Dei auxilio, ita nec ad hoc sufficit aliquis habitus nobis infusus. Habitus enim qui nobis infunduntur divinitus, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet per eos liberum arbitrium aliqualiter stabiliatur in bono. Et ideo, cum dicimus hominem indigere ad perseverandum finaliter auxilio gratiae, non intelligimus quod, super gratiam habitualem prius infusam ad bene operandum, alia desuper infundatur ad perseverandum: sed intelligimus quod, habitis omnibus habitibus gratuitis, adhuc indiget homo divinae providentiae auxilio exterius gubernantis.

---

16 quod *pr. loco om* GXsN, quia sG*b*, et N. ad id] vel ad id DsE. 17 habeat] habet GN. 26 ipsorum *Ita* EGNX*b*; istorum *ceteri.* 32 aliquem perseverantem] aliquam perseverantiam GN. 34 tendentes *post* in bonum P*d*. 37 aliquis *Ita* WXP*c*; *om* F, *lac.* Z, aliqua Y, aliquid *ceteri.* 38 Nec omnes simul quia non simul sunt *Ita* DHXZ *et* non *pro* nec E, Nec omnes simul quia cum non simul sunt (sint YP) BFYsZP*c*, Nec omnes non simul sunt C, Nec omnes simul quia omnes simul sunt N, Nec omnes simul sunt G*b*, W *om hom* quia... igitur simul. 39 igitur *om* EYP*c*; *cf. var. praeced.* 44 pervenerint] pervenerint vel pertingant CY, pertingant vel pervenerint W; al'pertingant *scriptor* B *supra marginem*; EX *om* quousque pervenerint ad finem; G *om* ad finem; pervenerint *post* ad finem N.
30 cum etiam *Ita* EGN*b*; cum *ceteri.* 36 infunduntur *Ita* EXsY*b*P*d*; infunditur *ceteri;* pro auferunt, aufert DW.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas hominem divino indigere auxilio ad ultimum finem consequendum, ostendit quod ipso etiam ad perseverandum in bono indiget *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, removet quoddam dubium *.

* Cf. Comment. cap. CXLVII, init.

* Num. IV.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Homo est variabilis de bono in malum, et e converso. Ergo ad hoc quod immobiliter perseveret in bono, indiget auxilio moventis immobilis.

Secundo. Virtus liberi arbitrii non se extendit ad huiusmodi perseverantiam. Ergo etc. – Patet consequentia. Quia ad illud quod excedit vires liberi arbitrii, indiget homo auxilio divinae gratiae. – Antecedens vero probatur. Potestas liberi arbitrii est respectu eorum quae sub electione

cadunt. Quod eligitur, est aliquod particulare operabile. Hoc autem est quod est hic et nunc. Ergo quod sub potestate liberi arbitrii cadit, est aliquid ut nunc operandum. Perseverantia autem hoc non dicit, sed dicit continuationem operationis per totum tempus. Ergo etc.

II. Circa hanc rationem dubitatur: quia videtur velle Sanctus Thomas quod perseverantia non possit cadere sub electione, cum non sit aliquid particulare ut nunc operandum. Huius autem oppositum tenet Iª IIªᵉ, q. CIX*; et IIª IIªᵉ, q. CXXXVII*.

* Art. 10.
* Art. 4.

Respondetur quod perseverantia, secundum quod se tenet ex parte effectus, dupliciter potest accipi: uno modo, ut consideratur per modum cuiusdam unius, inquantum dicit quandam continuationem; alio modo, per modum plurium, inquantum plura bona continuata includit. Primo modo, potest habere rationem eligibilis: quia consideratur tanquam quoddam particulare operabile ut nunc operandum aliquo modo, quantum scilicet ad eius incoeptionem. Et sic potest sub liberi arbitrii facultate, et sub voluntatis proposito cadere. – Secundo modo, non potest sub uno proposito cadere. Quia ipsa opera continuata, ut plura sunt, non simul possunt voluntati offerri, nec habent rationem unius eligibilis et unius particularis operabilis. Et ad hunc sensum procedit haec ratio.

Potest secundo dici quod facultas liberi arbitrii duplex est: una ad eligendum; alia ad exequendum; quarum prima quandoque invenitur sine secunda, quia, ut dicitur IIª IIªᵉ, loco praeallegato, *plerumque cadit in nostra potestate electio, sed non executio.* Cum ergo hic sit sermo de facultate prima, oportet propositiones assumptas ad hunc sensum referre. Ideo ista propositio, *Quod eligitur est aliquod particulare operabile ut nunc,* intelligitur de eo quod eligitur tanquam possibile per liberum arbitrium executioni mandari. Et ad hunc sensum, verum est quod perseverare non cadit sub electione. – Cum hoc tamen stat quod cadere potest sub electione simpliciter, tanquam scilicet operabile divino auxilio. Aliquando enim eligimus quod ex nobis ipsis tantum exequi non possumus, sed cum amicorum auxilio*.

* Cf. III, *Ethic.*, III, 13; s. Th. l. 8.

III. *Tertio.* Homo volendo non potest facere quod voluntas immobiliter se habeat ad id quod vult. Ergo perseverantia non est in facultate liberi arbitrii. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia homo per liberum arbitrium, licet sit dominus sui actus, non tamen est dominus suarum naturalium potentiarum. – Prima vero consequentia probatur. Quia ad perseverantiam requiritur quod homo immobiliter in bono permaneat.

Quarto. In perseverante in bono sunt multi motus liberi arbitrii in bonum sibi invicem succedentes usque ad finem continuationis. Quorum non potest esse causa aliquis ipsorum: quia nullus ipsorum semper durat. Nec omnes simul: quia non simul sunt. Ergo ista continuatio causatur ab aliquo superiori. Ergo etc.

Patet ista ratio ex processu Aristotelis VIII *Physicorum,* quo probat continuationem generationis in animalibus ab aliquo superiori causari.

Quinto. In eo qui perseverat in bono, sunt multi motus et multae actiones pertingentes ad unum finem. Ergo oportet ut totus ordo ipsorum causetur a primo dirigente in finem. Ergo per auxilium divinae gratiae est perseverantia in bono. – Probatur prima consequentia. Quia si sint multa ordinata ad unum finem, totus ordo eorum, quousque pervenerint ad finem, est a primo dirigente in finem. – Secunda vero ostenditur: quia per auxilium divinae gratiae diriguntur bona opera in finem ultimum.

Confirmatur primo, auctoritate Apostoli *ad Philipp.* I; et I *Petri* ult.

Confirmatur secundo, quia et in Sacra Scriptura inveniuntur multae orationes petentium perseverantiam, ut in Psalmo, *Perfice gressus* etc.; et II *Thess.* II. Et in Oratione Dominica petitur, cum dicitur, *Adveniat regnum tuum,* quod non adveniet nisi fuerimus perseverantes.

Per hoc excluditur Pelagianorum error, dicentium ad perseverandum in bono sufficere homini liberum arbitrium.

IV. Quantum ad secundum*, quia posset aliquis dicere quod, licet liberum arbitrium non sufficiat per se ad perseverandum in bono, sufficit tamen habitualis gratia: – hoc excludit Sanctus Thomas duabus rationibus.

* Cf. init. Comment.

Prima est, quia etiam ille qui gratiam habet, petit a Deo ut perseveret in bono.

Secunda est, quia habitus infusi, secundum statum praesentis vitae, non auferunt a libero arbitrio totaliter mobilitatem ad malum: licet aliqualiter per eos stabiliatur in bono.

Ex quo infert Sanctus Thomas quod praedictum auxilium gratiae ad perseverandum non est habitualis gratia superaddita gratiae habituali prius infusae ad bene operandum: sed est auxilium divinae providentiae exterius operantis, habitis etiam ab homine omnibus habitibus gratuitis.

V. Ad evidentiam eorum quae in hoc capite dicuntur, advertendum, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIªᵉ, q. CIX, a. 10; et IIª IIªᵉ, q. CXXXVII*, quod perseverantia tribus modis accipi potest: scilicet, *pro habitu mentis quo homo firmiter stat ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem propter tristitias irruentes; pro habitu secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque ad finem; et pro continuatione quadam boni usque ad finem vitae,* quae scilicet consistit in actuali executione bonorum operum absque interruptione. Hoc igitur tertio modo accipitur perseverantia hoc loco: non autem duobus primis modis. Quia illis modis accepta *perseverantia simul cum gratia infunditur, sicut et ceterae virtutes:* non autem isto tertio modo, *quia multis datur gratia quibus continuatio bonorum operum usque ad finem vitae non datur.* Et ideo ad hanc homo indiget, non quidem habituali gratia alia a prima, sed auxilio divino, sive divina motione, ipsum dirigente et protegente contra tentationum incursus.

* Art. 4.

VI. Sed occurrit dubium. Quia Sanctus Thomas, loco praeallegato*, ad 3, inquit quod *nunc per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiae, quo perseverare possunt, et ulterius datur eis quod perseverent.* Ex hoc enim arguitur sic. Per donum habitualis gratiae homo perseverare potest. Ergo ad perseverandum non indiget alio auxilio praeter gratiam habitualem. – Patet consequentia. Quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Sequitur enim: *Homo indiget alio auxilio praeter gratiam ad perseverandum. Ergo non potest per gratiam perseverare.*

* Iª IIªᵉ, CIX, 10.

Respondetur quod aliud est habere potentiam ad perseverandum, aliud habere actum perseverandi, qui est bonorum operum continuatio: sicut aliud est habere potentiam intelligendi, et aliud actu intelligere. Quia aliquando aliquis habet potentiam ad aliquid, et tamen non potest exire in actum nisi alio movente ad operationem. Quantumcumque enim aliquis habet potentiam intellectivam perfectam habitu, quo modo dicitur *posse intelligere*, non potest tamen ad actum considerationis exire nisi adsit voluntatis intentio. Cum ergo dicitur quod homo per gratiam habitualem perseverare potest in bono, intelligitur quod per ipsam habet potentiam perseverandi in bono sicut ipsa est omnis boni operis principium: non autem quod per ipsam, absque alio auxilio, possit homo in actum exire continuationis bonorum operum.

Patet hanc esse Sancti Thomae mentem ex suo modo loquendi, quo ait multos accipere donum gratiae *quo perseverare possunt;* et ulterius eis dari *quod perseverent.* Nam primum dictum ostendit potentiam perseverandi convenire homini ex gratia: secundum vero ostendit executionem operationis convenire homini non tantum ex gratia, sed etiam quodam alio auxilio concurrente.

Ex quo patet consequentiam adductam falsam esse. Ad cuius probationem, negatur assumptum. Non enim sequitur: *Homo indiget alio auxilio praeter gratiam ad perseverandum quantum ad executionem operis. Ergo non potest per gratiam perseverare:* – idest, *per gratiam non habet potentiam perseverandi.* Immo stant simul quod homo indigeat auxilio divino extrinseco ad executionem perseverantiae, sive continuationis bonorum operum: et quod per gratiam habeat potentiam perseverandi.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM SEXTUM

QUOD ILLE QUI DECIDIT A GRATIA PER PECCATUM, POTEST ITERUM PER GRATIAM REPARARI.

Ex his autem apparet quod per auxilium gratiae homo, etiam si non perseveraverit, sed in peccatum ceciderit, potest reparari ad bonum.

Eiusdem enim virtutis est continuare salutem alicuius, et interruptam reparare: sicut enim per virtutem naturalem continuatur sanitas in corpore, ita per eandem virtutem naturalem sanitas interrupta reparatur. Homo autem perseverat in bono auxilio divinae gratiae, ut ostensum est *. Igitur, si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio poterit reparari.

* Cap. praec.

Adhuc. Agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercumque dispositum: et propter hoc Deus, qui in agendo non requirit subiectum dispositum, potest absque dispositione subiecti formam naturalem inducere; utpote dum caecum illuminat, mortuum vivificat, et sic de similibus. Sed sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo, ita non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam: quia sine meritis datur, ut ostensum est *. Ergo gratiam gratum facientem, per quam peccata tolluntur, Deus alicui conferre potest etiam postquam a gratia cecidit per peccatum.

* Cap. CXLIX.

Amplius. Haec sola homo recuperare amissa non potest quae per generationem ei adveniunt, sicut potentias naturales et membra: eo quod homo non potest iterum generari *. Auxilium autem gratiae datur homini non per generationem, sed postquam iam est. Potest igitur post amissionem gratiae per peccatum, iterum reparari ad peccata delenda.

* Cf. cap. CXLIV.

Item. Gratia est quaedam habitualis dispositio in anima, ut ostensum est *. Sed habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt iterum reacquiri per actus per quos acquisiti sunt. Multo igitur magis gratia Deo coniungens et a peccato liberans, si amittatur, divina operatione reparari potest.

* Cap. CL.

Praeterea. In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae *: hoc enim et natura habet a Deo. Frustra autem aliquid moveretur, nisi posset pervenire ad finem motus. Necessarium est ergo quod id quod natum est moveri ad aliquem finem, sit possibile venire in finem illum. Sed homo postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius vitae durat, remanet in eo aptitudo ut moveatur ad bonum: cuius signa sunt desiderium de bono, et dolor de malo, quae adhuc in homine remanent post peccatum. Est igitur possibile hominem post peccatum iterum redire ad bonum quod gratia in homine operatur.

* III *de Anima*, XII, 3; s. Th. l. 17. - II *de Caelo*, XI; s. Th. l. 16.

Amplius. Nulla potentia passiva invenitur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem. Multo igitur minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam. Manet autem in anima humana, etiam post peccatum, potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum. Potest igitur per divinam potentiam reparari in bono. Et sic auxilio gratiae homo potest consequi remissionem peccatorum.

Hinc est quod dicitur *Isaiae* I [18], *Si fuerint peccata vestra ut coccinum, quasi nix dealbabuntur;* et *Proverb.* X [12], *Universa delicta operit caritas.* Hoc etiam quotidie a Domino non frustra petimus, dicentes: *Dimitte nobis debita nostra.*

Per hoc autem excluditur error Novatianorum, qui dixerunt quod de peccatis quae homo post baptismum peccat, homo veniam consequi non potest *.

* Aug., *de Haeres.*, XXXVIII.

---

13 non *om* Pc. 15 et propter... dispositum *hom om* EpX. 17 subiecti] naturali subiecti BF. 18 dum *om* DGZ, cum *b*. 19 mortuum *Ita* EGNXZ*b*; et mortuum *ceteri*. 25 conferre] conferret BF, conferens D, confert (potest igitur homo postquam... peccatum *etc.*) Y. 27 Haec *om* N, Illa EX, Ea P. 28 per] non nisi per F, non per X.

8 id quod *Ita* Y*b*; *om ceteri*. 9 venire] pervenire EX*b*. 10 homo *post* postquam Z. 13 de bono] boni EX; al' boni *scriptor* B *supra marginem*. 35 quae homo] quibus P; *pro* peccat, committit Z, perpetrat *b*; *sequens* homo *om* WYZ.

Commentaria Ferrariensis

Postquam ostendit Sanctus Thomas hominem divina gratia ad perseverandum in bono indigere, vult ulterius ostendere quod ipsa etiam ad resurgendum a peccato indigeat *. Circa hoc autem duo facit: primo, ostendit propositum; secundo, quoddam dubium excludit, cap. CLIX.

* Cf. Comment. cap. CXLVII, init.

Circa primum tria facit: primo, ostendit quod *homo, si in peccatum ceciderit (durante scilicet statu vitae), potest per auxilium gratiae reparari;* secundo, quod hoc sine gratia fieri non potest, cap. seq.; tertio, qualiter homo a peccato liberetur, cap. CLVIII.

I. Quantum ad primum, *arguit primo sic.* Homo perseverat in bono auxilio divinae gratiae. Ergo, si per peccatum lapsus fuerit, eiusdem gratiae auxilio reparari potest. – Probatur consequentia. Quia eiusdem virtutis est continuare salutem alicuius, et interruptam reparare: ut patet de virtute naturali respectu sanitatis.

Secundo. Deus non requirit meritum in voluntate ad gratiam conferendam, cum sine meritis detur: sicut non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo. Ergo potest gratiam, per quam peccata tolluntur, conferre alicui

etiam postquam a gratia cecidit per peccatum. – Probatur consequentia. Quia agens quod non requirit dispositionem in subiecto, potest suum effectum imprimere in subiectum qualitercumque dispositum.

2. Circa istam propositionem, *Deus non requirit dispositionem naturalem in subiecto corporeo,* advertendum, ex doctrina Sancti Thomae I[a] II[ae], q. CXII *. quod intelligitur de dispositione praecedente divinam actionem, et quam ipse non causet: non autem de dispositione concomitante formam, et ab ipso Deo simul cum forma causatam. Cum enim oporteat formam et materiam esse proportionata, – quia non omnis forma omni materiae convenit: non enim anima intellectiva est receptibilis in materia lapidis tanquam illius forma – necesse est ad hoc ut materia recipiat formam, quod disponatur dispositionibus quibus illi formae proportionatur. Sed differentia est inter Deum et agens naturale: quia agens naturale, antequam inducat formam, praeexigit in materia aliquas dispositiones ad formam; Deus autem non praeexigit in materia dispositiones, sed simul causare potest formam et dispositiones, sicque simul et materiam informare potest et ipsam ad formam disponere.

* Art. 2, ad 3.

Nec obstat quod non infundit animam rationalem nisi materia fuerit per naturale agens disposita: – quia hoc non est propter necessitatem, quasi videlicet aliter agere non possit, cum primum hominem absque naturalis agentis dispositione anima intellectiva informaverit, et etiam in resuscitatione hominis materia non praedisponatur ab agente naturali: sed ut aliquam causalitatem homini circa alterius hominis productionem communicet.

II. *Tertio.* Auxilium gratiae datur homini, non per generationem, sed postquam iam est. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia haec sola homo amissa recuperare non potest quae per generationem ei adveniunt: eo quod homo non potest iterum generari.

Quarto. Habitus acquisiti per actus, si amittantur, possunt per similes actus reacquiri. Ergo multo magis gratia potest divina operatione reparari. – Probatur consequentia. Quia gratia est quaedam habitualis dispositio in anima.

Quinto. In homine, postquam in peccatum cecidit, quandiu status huius viae durat, remanet aptitudo ut moveatur ad bonum: cuius signum est quod remanet in eo boni desiderium, et dolor de malo. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quod natum est moveri ad aliquem finem, potest in illum finem pervenire: alioquin frustra moveretur. In operibus autem Dei nihil est frustra: sicut neque in operibus naturae.

III. *Sexto.* In anima humana, etiam post peccatum, manet potentia ad bonum: quia per peccatum non tolluntur potentiae naturales, quibus anima ordinatur ad suum bonum. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia, cum nulla potentia passiva inveniatur in rerum natura quae non possit reduci in actum per aliquam potentiam activam naturalem, multó minus est aliqua potentia in anima humana quae non sit reducibilis in actum per potentiam activam divinam.

2. Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, cum duplex sit potentia animae ad bonum, scilicet ad bonum naturale, et ad bonum supernaturale; hic loquitur Sanctus Thomas de potentia animae ad bonum supernaturale: quia loquitur de potentia ad susceptionem gratiae et ad meritum, per divinam virtutem activam reducenda in actum. Et quia potentia ad supernaturalia proprie potentia obedientialis est, non autem naturalis: ideo, cum dicitur quod anima est in potentia ad bonum, et est reducibilis ad actum per divinam potentiam, intelligendum est de potentia *obedientiali.*

Nec obstat quod probat Sanctus Thomas post peccatum remanere in anima potentiam ad bonum ex eo quod per peccatum non tolluntur *potentiae naturales,* quibus anima ordinatur ad bonum: – quia dupliciter possumus loqui de potentia huiusmodi. Uno modo, quantum ad ipsam qualitatem animae quae dicitur eius potentia, secundum quam est boni supernaturalis capax, verbi gratia de ipso intellectu et voluntate: alio modo, de ordine ipsius qualitatis ad bonum. Si primo modo accipiamus, sic talis potentia est naturalis, quia est qualitas naturam animae inseparabiliter concomitans: unde potest dici naturalis *in ordine ad animam.* Si vero secundo modo, sic non est naturalis, sed obedientialis *in ordine ad bonum.* Quia autem ista habitudo secundum quam dicitur anima intellectiva in potentia obedientiali ad bonum, fundatur super animae potentia quae est eius naturalis qualitas; idcirco ostendit Sanctus Thomas huiusmodi potentiam obedientialem manere post peccatum, quia peccatum non tollit ipsas naturales potentias animae, qualitates scilicet naturales; non autem quia potentia quantum ad ordinem ad bonum supernaturale sit naturalis.

Confirmatur primo, auctoritate *Isaiae* I, et *Prov.* X.

Confirmatur secundo, quia hoc continue petimus, dicentes: *Dimitte nobis debita nostra.*

Per hoc excluditur Novatianorum error, dicentium de peccatis post baptismum commissis hominem veniam consequi non posse.

CAPITULUM
CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM SEPTIMUM

QUOD HOMO A PECCATO LIBERARI NON POTEST NISI PER GRATIAM.

Ex eisdem etiam ostendi potest quod homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam.

Per peccatum enim mortale homo ab ultimo fine avertitur. In ultimum autem finem homo non ordinatur nisi per gratiam *. Per solam igitur gratiam homo potest a peccato resurgere.

* Cap. CXLVII.

Adhuc. Offensa non nisi per dilectionem tollitur. Sed per peccatum mortale homo Dei offensam incurrit: dicitur enim quod *Deus peccatores odit* *, inquantum vult eos privare ultimo fine, quem his quos diligit praeparat. Non ergo homo potest a peccato mortali resurgere nisi per gratiam, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem.

* Cf. *Sap.*, XIV, 9; *Eccli.* XII, 3, 7.

Ad hoc etiam induci possunt omnes rationes superius * positae de gratiae necessitate.

* A cap. XLVII.

Hinc est quod dicitur *Isaiae* XLIII[25]: *Ego sum ipse qui deleo iniquitates tuas propter me;* et in Psalmo *: *Remisisti iniquitatem plebis tuae: operuisti omnia peccata eorum.*

* Ps. LXXXIV, 3.

Per hoc autem excluditur error Pelagianorum, qui dixerunt hominem posse a peccato resurgere per liberum arbitrium *.

* Cf. Aug., *de Haeres.*, LXXXVIII.

Commentaria Ferrariensis

SECUNDO ostendit Sanctus Thomas quod *homo a peccato mortali resurgere non potest nisi per gratiam**.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Et arguit primo sic.* In ultimum finem homo non ordinatur nisi per gratiam. Ergo per ipsam solam potest homo a peccato resurgere. – Patet consequentia. Quia per peccatum mortale homo ab ultimo fine avertitur.

Secundo. Per peccatum mortale homo offensam Dei incurrit. Ergo ad resurgendum indiget gratia, per quam fit quaedam amicitia inter Deum et hominem. – Probatur consequentia. Quia offensa non nisi per dilectionem tollitur.

Ad hoc etiam induci possunt rationes superius inductae de necessitate gratiae.

Confirmatur auctoritate *Isaiae* XLIII; et Psalmi.

Per hoc autem excluditur Pelagianorum error, dicentium hominem posse per liberum arbitrium a peccato resurgere.

II. Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae Iª IIªᵉ, q. CXIII, a. 2; et *Verit.*, XXVIII, a. 2, quod hominem resurgere a peccato non est idem quod ipsum cessare a peccando, sed reparari ad ea quae per peccatum amisit. Ista autem sunt tria. Primum est aversio ab incommutabili bono, quod quis poterat habere. Et quantum ad hoc procedit prima ratio. – Secundum est offensa, qua homo peccando Deum offendit, dum creaturam ipsi praeponit, eam magis diligendo quam Deum: et qua Deus dicitur peccatori infensus, non ordinando illum per suam dilectionem ad bona aeterna. Tertium est reatus, sive obligatio ad poenam, et praecipue ad poenam damni, quae est carentia divinae visionis, sive aeternae gloriae. Et secundum haec procedit secunda ratio.

Advertendum autem quod, licet quantum ad verba videatur Scotus in Quarto, d. I, q. VI*, contradicere Sancto Thomae, volens quod absque gratia possit peccatum remitti, absolute loquendo: quantum tamen ad sensum, non contradicit. Quia ipse loquitur de remissione peccati solum quantum ad reatum, sive obligationem ad poenam sensibilem. Sanctus Thomas autem loquitur de remissione peccati secundum quod importat reparationem omnium bonorum quae quis peccando amisit.

* Fol. 9 v (Ven. 1497).

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM OCTAVUM

QUALITER HOMO A PECCATO LIBERATUR.

QUIA vero homo non potest ad unum oppositorum redire nisi recedat ab alio, ad hoc quod homo auxilio gratiae ad statum rectitudinis redeat, necessarium est quod a peccato, per quod a rectitudine declinaverat, recedat. Et quia homo in ultimum finem dirigitur et ab eo avertitur praecipue per voluntatem, non solum necessarium est quod homo exteriori actu a peccato recedat, peccare desinens, sed etiam quod recedat voluntate, ad hoc quod per gratiam a peccato resurgat. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet, et futurum vitare proponit. Necessarium est igitur quod homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat, et futura vitare proponat. Si enim non proponeret desistere a peccato, non esset peccatum secundum se contrarium voluntati. Si vero vellet desistere a peccato, non tamen doleret de peccato praeterito, non esset illud idem peccatum quod fecit, contrarium voluntati. – Est autem contrarius motus quo ab aliquo receditur, motui quo ad illud pervenitur: sicut dealbatio contraria est denigrationi. Unde oportet quod per contraria voluntas recedat a peccato his per quae in peccatum inclinata fuit. Fuit autem inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores. Oportet igitur quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit: sicut enim per delectationem tracta fuit voluntas ad consensum peccati, sic per poenas confirmatur in abominatione peccati.

Item. Videmus quod etiam bruta animalia a maximis voluptatibus retrahuntur per dolores verberum*. Oportet autem eum qui a peccato resurgit, non solum detestari peccatum praeteritum, sed etiam vitare futurum. Est igitur conveniens ut affligatur pro peccato, ut sic magis confirmetur in proposito vitandi peccata.

* Cf. Aug., *Lib. LXXXIV Quaestion.*, q. XXXVI.

Praeterea. Ea quae cum labore et poena acquirimus, magis amamus, et diligentius conservamus: unde illi qui per proprium laborem acquirunt pecunias, minus eas expendunt quam qui sine labore accipiunt, vel a parentibus, vel quocumque alio modo. Sed homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter peccando amisit. Est ergo conveniens ut laborem et poenam sustineat pro peccatis commissis.

Adhuc. Ordo iustitiae hoc requirit ut peccato poena reddatur. Ex hoc autem quod ordo servatur in rebus, sapientia Dei gubernantis apparet. Pertinet igitur ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod pro peccato poena reddatur. Sed peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit, leges Dei praetergrediendo. Est igitur conveniens ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat: sic enim totaliter extra inordinationem constituetur.

13 praeterito *Ita* EGNX*b*Pc; peccato *ceteri.* 16 non *Ita* ENX*b*; homo αW, homo non DGYZPc. 26 peccatum] peccata GN.
5 a peccato *Ita* EGNX*b*; de peccato *ceteri.* 6 detestari *om* BFHWY. 13 pecunias minus eas] pecuniam minus eam DGYZ*b et sine* eam N. 18 peccando *Ita* EGNX*b*; per peccatum *ceteri.* 27 leges] legem GN*b*. 29 prius] primum GN.

Per hoc ergo patet quod, postquam homo per gratiam remissionem peccati consecutus est, et ad statum gratiae reductus, remanet obligatus, ex Dei iustitia, ad aliquam poenam pro peccato commisso. Quam quidem poenam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo *satisfacere* dicitur: inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum consequitur, pro peccato se puniendo, quem peccando transgressus fuerat propriam voluntatem sequendo. – Si autem a se hanc poenam non exigat, cum ea quae divinae providentiae subiacent, inordinata remanere non possint, haec poena infligetur ei a Deo. Nec talis poena satisfactoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis: sed dicetur *purgatoria*, quia, alio puniente, quasi purgabitur, dum quicquid inordinatum fuit in eo, ad debitum ordinem reducetur. – Hinc est quod Apostolus dicit, I *ad Cor.* XI[31-32]: *Si nosmetipsos diiudicaremus, non utique iudicaremur: cum autem iudicamur, a Domino corripimur, ut non cum hoc mundo damnemur.*

Considerandum tamen quod, cum mens a peccato avertitur, tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhaesio mentis ad Deum, quod non remanebit obligatio ad aliquam poenam. Nam, ut ex praedictis colligi potest, poena quam quis patitur post peccati remissionem, ad hoc necessaria est ut mens firmius bono inhaereat, homine per poenas castigato, poenae enim medicinae quaedam sunt; et ut etiam ordo iustitiae servetur, dum qui peccavit, sustinet poenam. Dilectio autem ad Deum sufficit mentem hominis firmare in bono, praecipue si vehemens fuerit: displicentia autem culpae praeteritae, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem. Unde per vehementiam dilectionis Dei, et odii peccati praeteriti, excluditur necessitas satisfactoriae vel purgatoriae poenae: et, si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementius fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

Quae autem per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur *: quia amicitia ex duobus facit unum per affectum, et praecipue dilectio caritatis. Et ideo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo: praecipue cum necessitas fuerit. Nam et poenam quam amicus propter ipsum patitur, reputat aliquis ac si ipse pateretur: et sic poena ei non deest, dum patienti amico compatitur; et tanto amplius, quanto ipse est ei causa patiendi. Et iterum affectio caritatis in eo qui pro amico patitur, facit magis satisfactionem Deo acceptam quam si pro se pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem est necessitatis. Ex quo accipitur quod unus pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit. Hinc est quod Apostolus dicit, *Galat.* VI[2]: *Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi.*

* III *Ethic.*, III, 13; s. Th. l. 8.

---

8 consequitur] exequitur GP*c*. 11 exigat] exigit EsG*b*. 16 purgabitur *Ita* EGXP*c*; purgatur N, purgabit *ceteri*. 20 cum] dum *b*P; autem *post* iudicamur P. 23 tam vehemens] tñ emẽs pE, tanta GNZ*b*.

8 vel] et EX. 12 Quae autem *Ita* EX; Quae vero GN*b*, Quod vero *ceteri*. 17 Nam et] Nam cum αDZ, Nam W. 20 et tanto] cum tanto BCH, tanto DFZ. 26 dum] dum tamen D, dummodo P.

Commentaria Ferrariensis

Tertio ostendit Sanctus Thomas quid requiratur ex parte hominis, praeter gratiam, ad omnimodam liberationem a peccato *.

* Cf. Comment. cap. CLVI, init.

I. Et ponit duas conclusiones *. Quarum prima est: *Conveniens est hominem a peccato recedentem per aliquas poenas affligi propter peccatum commissum.*

* Vid. num. IV.

Sed antequam hanc conclusionem probet, praemittit quod necesse est ut homo a peccato resurgens et de peccato praeterito poeniteat, et futura vitare proponat. Quia oportet quod voluntate a peccato recedat: cum per voluntatem homo avertatur et dirigatur in ultimum finem. Voluntate autem homo a peccato recedit dum et de praeterito poenitet, et futurum vitare proponit: alioquin peccatum praeteritum, et etiam peccatum simpliciter, non esset voluntati contrarium.

Hoc supposito, *arguit primo sic.* Necesse est quod homo per contraria iis per quae voluntas in peccatum fuit inclinata, recedat a peccato. Ergo oportet quod a peccato recedat per aliqua poenalia, quibus affligatur propter hoc quod peccavit, ut per poenas confirmetur in abominatione peccati. – Probatur antecedens. Quia motus quo ab aliquo receditur, est contrarius motui quo ad illud pervenitur: sicut dealbatio denigrationi. – Consequentia vero probatur: quia voluntas fuit inclinata in peccatum per appetitum et delectationem circa res inferiores.

Secundo. Oportet eum qui a peccato resurgit, non solum detestari praeteritum peccatum, sed etiam vitare futurum. Ergo conveniens est, ad hoc quod magis confirmetur in proposito vitandi peccata, ut affligatur pro peccato. – Probatur consequentia. Quia videmus etiam bruta animalia per dolores verberum a maximis voluptatibus retrahi.

Advertendum quod, cum duo requirantur ad hoc ut homo a peccato recedat, scilicet detestatio praeteriti peccati, et propositum vitandi futura; ex primo procedit prima ratio, ad ostendendum conveniens esse ut homo pro peccato aliqua poena affligatur; ex secundo vero procedit secunda.

Tertio. Homini resurgenti a peccato hoc maxime necessarium est, ut statum gratiae et Dei amorem diligenter conservet, quem negligenter per peccatum amisit. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia quae cum labore et poena acquirimus, magis amamus, et cum diligentia conservamus: ut patet in pecuniis labore proprio acquisitis.

Quarto. Peccator peccando contra ordinem divinitus institutum facit. Ergo conveniens est ut hoc recompenset in seipso puniendo quod prius peccaverat.

Probatur consequentia. Tum quia sic totaliter extra inordinationem constituitur. – Tum quia pertinet ad manifestationem divinae bonitatis et Dei gloriam quod peccato poena reddatur. – Quorum scilicet utrumque decens est et conveniens.

Ex hoc infert Sanctus Thomas quod, postquam homo consecutus est remissionem peccati et ad statum gratiae est reductus, remanet obligatus ex iustitia divina ad aliquam poenam. Quam si propria voluntate a se exegerit, per hoc Deo *satisfacere* dicitur: inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exequitur *, pro peccato se puniendo. – Si autem non a se hanc poenam exigat, infli-

* Cf. text. et var.

getur ei a Deo. Nec satisfactoria dicetur, cum non fuerit ex electione patientis, sed dicetur *purgatoria:* quia, alio puniente, quasi purgabitur per reductionem inordinationis ad debitum ordinem.

Confirmatur auctoritate Apostoli, I *Cor.* XI.

II. Sed circa dicta dubium occurrit. Nam, ut ponit Sanctus Thomas, praesertim Iª IIªᵉ, q. LXXXVII *, *de ratione poenae est quod sit contra voluntatem.* Non ergo verum videtur quod homo satisfaciat Deo ex eo quod voluntarie a se poenam exigat.

* Art. 6.

Respondetur, ex doctrina ipsius in praeallegata quaestione, et q. VI *, et IV *Sent.*, d. XXI, q. I, a. I **, quod dupliciter dicitur aliquid contra voluntatem esse: uno modo, quia est contra voluntatem absolute consideratam; alio modo, quia est contra voluntatem conditionatam. Contingit enim aliquid esse contrarium voluntati absolute, et tamen, ut nunc et in casu, sive ex aliqua conditione adiuncta, voluntarium esse: sicut proiectio mercium in mare est contraria voluntati absolute, considerato tamen periculo, est voluntaria. *Et quia unumquodque dicitur simpliciter esse secundum quod est in actu; secundum quid autem, secundum quod est in consideratione tantum:* ideo quod est voluntarium secundum quod est nunc, et secundum occurrentes circumstantias, dicitur simpliciter voluntarium; licet, secundum quod est in consideratione qua per se, extra casum et alias occurrentes circumstantias, consideratur, sit involuntarium.

* Eiusd. Iªᵉ IIªᵉ, art. 6. ** Quª 4.

Poena ergo, secundum se considerata, contra voluntatem absolutam est: potest tamen esse voluntaria ex suppositione, inquantum homo qui peccando Deum offendit, vult hanc offensam per aliquam poenam recompensare. In tali enim casu poena est simpliciter voluntaria, secundum quid autem contra voluntatem. Unde, cum dicitur quod de ratione poenae est ut sit contra voluntatem, intelligitur de voluntate absoluta, non autem de voluntate conditionata. Sic autem non tollitur quin per poenam voluntarie assumptam homo satisfaciat Deo.

2. Advertendum tamen, ex loco praeallegato *, quod non solum poena quam quis a se spontaneus exigit, satisfactoria est: sed etiam poena a Deo illata *quam quis patienter suffert.* Unde quod hic dicitur, eam poenam non esse satisfactoriam quae peccatori a Deo infligitur, intelligendum est de ea quam quis patienter non sustinet: quia illa nullo modo est ex electione patientis; sed bene ista quae patienter sustinetur, inquantum quis eligit ipsam patienter ferre ad purgationem peccatorum.

* I IIªᵉ, q. LXXXVII, art. 6.

Advertendum etiam quod poena satisfactoria diminuit aliquid de ratione poenae. Quia de ratione poenae, inquantum poena, est quod contrarietur voluntati: de ratione autem satisfactoriae poenae est quod sit voluntarie assumpta, non quidem absolute et secundum se, sed considerata Dei offensa, quam recompensare per poenam oportet. Unde talis poena, inquantum est aliquo modo involuntaria, habet aliquid de ratione poenae: inquantum vero est voluntaria, habet rationem satisfactoriae poenae. Propterea, utrumque complectens Sanctus Thomas, quod inquam poena satisfactoria voluntaria sit, et sit aliquo modo poena, inquit hominem, voluntarie a se exigendo poenam, Deo satisfacere, inquantum cum labore et poena ordinem divinitus institutum exequitur *, pro peccato se puniendo, scilicet voluntarie.

* Cf. text. et var.

3. Quia autem aliquis posset existimare ex dictis quod homo sic post remissionem peccati obligaretur ad satisfactoriam aut purgatoriam poenam quod nullo modo possit simul et culpa et poena removeri; hoc volens Sanctus Thomas excludere, ait quod in aversione mentis a peccato tam vehemens potest esse peccati displicentia, et inhaesio mentis in Deum, quod non remanet aliqua obligatio ad poenam. Quia dilectio ad Deum sufficit firmare mentem hominis in bono, praecipue si vehemens fuerit; displicentia autem culpae praeteritae, cum fuerit intensa, magnum affert dolorem; propter quae duo ponebatur poena necessaria. Et ideo per vehementiam dilectionis Dei et odii peccati praeteriti, excluditur necessitas satisfactoriae et purgatoriae poenae. Quod si non sit tanta vehementia quod totaliter poenam excludat, tamen, quanto vehementior fuerit, tanto minus de poena sufficiet.

III. Ad evidentiam eius quod hic dicitur de obligatione ad poenam post peccati remissionem, considerandum est, ex doctrina Sancti Thomae IV *Sent.*, d. XIV, q. II, a. I *, quod qui aliquem offendit rem eius illi subtrahendo, et contra aequalitatem amicitiae facit; et contra aequalitatem iustitiae. Et ideo in reconciliatione oportet utriusque recompensationem fieri. Sed sicut quandoque haec duo in offensione dividuntur, sicut cum quis amicitiam violat, non autem iustitiam, quia nihil amico praeter debitum affectum subtrahit; quandoque vero sunt coniuncta, ut dum, violando amicitiam, etiam aliquid subtrahit ab amico: ita in recompensatione haec aliquando dividuntur, sicut cum quis offensum verbis placat, nondum restituta re sublata, in hoc enim est amicitiae aequalitas restituta, non autem aequalitas iustitiae; aliquando vero sunt coniuncta, sicut quando et reconciliat quis amicum, et simul rem sublatam restituit.

* Quª 2.

Quia ergo peccator per affectum peccati amicitiam Dei violavit, propter quod gratiam amittit et Dei incurrit offensam; et per inobedientiam divinae legis honorem debitum Deo subtraxit, ex quo meretur poenam, quod poenae meritum dicitur reatus: ideo in aversione hominis a peccato, quandoque fit recompensatio aequalitatis amicitiae tantum, inquantum remittitur sibi a Deo offensa, gratiaque restituitur, sed non remittitur reatus, quia nondum poena est soluta; quandoque vero simul fit recompensatio aequalitatis tam iustitiae quam amicitiae, inquantum et restituitur gratia, remittiturque offensa, et solvitur poena per vehementiam contritionis.

Volens itaque Sanctus Thomas utrumque horum ostendere, dixit primo, quod post remissionem peccati et gratiae consecutionem, homo remanet obligatus ad poenam ex divina iustitia. Et est sensus quod ex sola peccati remissione quantum ad offensam, et ex gratiae restitutione, non intelligitur esse amota obligatio ad poenae solutionem, sed quandoque unum est sine alio. – Dixit vero secundo, quod etiam quandoque non remanet obligatio ad aliquam poenam: quia videlicet, cum gratiae susceptione, ex vehementia contritionis simul totius poenae debitae fit solutio.

2. Advertendum secundo, ex doctrina Sancti Thomae Quarto, d. XVII, q. II, a. 5 *, quod *intensio contritionis potest attendi et ex parte caritatis, quae peccati displicentiam causat: et ex parte doloris sensibilis, quem voluntas in contritione excitat. Quantum ad primum, tantum potest intendi caritas in actu quod contritio inde sequens meretur amotionem culpae et absolutionem ab omni poena. Quantum etiam ad secundum, tantum potest ille dolor intendi quod, cum ille poena quaedam sit, sufficit ad deletionem culpae et poenae.* Utrumque istorum modorum dat intelligere Sanctus Thomas cum ait *per vehementiam dilectionis Dei, et odii peccati,* excludi necessitatem satisfactoriae vel purgatoriae poenae.

* Quª 2.

IV. Secunda conclusio est *: *Unus homo pro alio satisfacere potest, dum uterque in caritate fuerit.*

* Cf. num. I, init.

Probatur. *Quod per amicos facimus, per nos ipsos facere videmur:* cum amicitia ex duobus faciat unum per affectum, praecipue dilectio caritatis. Ergo, sicut per seipsum, ita et per alium potest aliquis satisfacere Deo: praecipue cum necessitas fuerit.

Confirmatur primo. Quia peccatori etiam poena non deest: dum amico patienti propter ipsum compatitur.

Confirmatur secundo. Quia talis satisfactio pro alio est Deo magis accepta quam si pro se quis pateretur: hoc enim est promptae caritatis, illud autem necessitatis.

Confirmatur tertio, auctoritate Apostoli, *ad Galat.* VI.

Advertendum, cum inquit Sanctus Thomas unum hominem pro alio satisfacere posse, addendo, *praecipue si necessitas adsit,* quod illud non dicit quasi non valeat satisfactio *nisi ille pro quo satisfit, sit impotens ad satisfaciendum,* et sic sit necessitas: – quia, ut dicitur IV *Sent.*, d. XX *, *etiam si aliquis esset potens, ipse a debito immunis esset, alio satisfaciente pro ipso* – sed quia magis est satisfactoria existente necessitate. Et etiam quia, cum poena sa-

* Qu. I, a. 2, quª 3.

tisfactoria sit etiam in remedium sequentis peccati; et quantum ad hoc satisfactio unius alteri non prosit: *non est permittendum,* ut in loco praeallegato dicitur, *ut aliquis pro alio poenitentiam faciat, nisi appareat in poenitente corporalis vel spiritualis defectus, propter quem sit incompetens ad sustinendum.*

Advertendum etiam quod de ratione satisfactionis proprie dictae est ut sit *opus meritorium,* ut dicitur Quarto, d. XVII, q. II, a. 4*. Meritum autem non est sine caritate: cum caritas sit principium merendi. Ideo bene dictum est quod unus pro alio satisfacere potest, *dummodo uterque sit in caritate.*

* Qu^a 3, ad 3.

CAPITULUM CENTESIMUM QUINQUAGESIMUM NONUM

QUOD RATIONABILITER HOMINI IMPUTATUR SI AD DEUM NON CONVERTATUR, QUAMVIS HOC SINE GRATIA NON POSSIT.

* Cap. XLVII sqq.

Cum autem, sicut ex praemissis * habetur, in finem ultimum aliquis dirigi non possit nisi auxilio divinae gratiae; sine qua etiam nullus potest habere ea quae sunt necessaria ad tendendum in ultimum finem, sicut est fides, spes, dilectio, et perseverantia: potest alicui videri quod non sit homini imputandum si praedictis careat; praecipue cum auxilium divinae gratiae mereri non possit, nec ad Deum converti nisi Deus eum convertat; nulli enim imputatur quod ab alio dependet. Quod si hoc concedatur, plura inconvenientia consequi manifestum est. Sequetur enim quod ille qui fidem non habet, nec spem, nec dilectionem Dei, nec perseverantiam in bono, non sit poena dignus: cum expresse dicatur, *Ioann.* III[36]: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam, sed ira Dei manet super eum.* – Et cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, sequetur ulterius quod aliqui homines sint qui nec beatitudinem consequantur, nec poenam patiantur a Deo. Cuius contrarium ostenditur ex eo quod dicitur *Matth.* XXV[34,41], quod omnibus in divino iudicio existentibus dicetur, *Venite, possidete paratum vobis regnum;* vel, *Discedite in ignem aeternum.*

Ad huius dubitationis solutionem, considerandum est quod, licet aliquis per motum liberi arbitrii divinam gratiam nec promereri nec advocari possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim de quibusdam, *Iob* XXI[14], *Dixerunt Deo, Recede a nobis: scientiam viarum tuarum nolumus;* et *Iob* XXIV[13], *Ipsi fuerunt rebelles lumini.* Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrii, impedire divinae gratiae receptionem vel non impedire, non immerito in culpam imputatur ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Deus enim, quantum in se est, paratus est omnibus gratiam dare, *vult enim omnes homines salvos fieri, et ad cognitionem veritatis venire,* ut dicitur I *ad Tim.* II[4]: sed illi soli gratia privantur qui in seipsis gratiae impedimentum praestant; sicut, sole mundum illuminante, in culpam imputatur ei qui oculos claudit, si ex hoc aliquod malum sequatur, licet videre non possit nisi lumine solis praeveniatur.

---

1 habetur] dicitur EX. 13 Sequetur] Sequitur GWX*b*, Consequitur N.
4 huius] huius autem H*cd*, huius igitur GN*b*. 6 advocari] provocare *b*, acquirere P, advocare XZsG. 13 qui] quod αWY.

Commentaria Ferrariensis

Quia ex praedictis posset aliquis errandi occasionem sumere, vult Sanctus Thomas dubium quoddam removere*.

* Cf. Comment. cap. CLVI.

Circa hoc autem duo facit: primo, removet ipsum dubium; secundo, quoddam in responsione assumptum exponit, capite sequenti.

I. Dubium est hoc. Posset enim alicui videri, cum nullus in finem ultimum dirigi possit nisi auxilio divinae gratiae, ut ostensum est; sine qua etiam haberi non possunt necessaria ad tendendum in ipsum: quod non sit homini imputandum si praedictis careat; quia nulli imputatur quod ab alio dependet, auxilium autem gratiae homo mereri non potest, nec etiam sine eo potest ad Deum converti. Hoc autem falsissimum esse constat. Quia sequetur quod carens fide, spe, et huiusmodi, non sit poena dignus: contra id quod dicitur *Ioan.* III, *Qui incredulus est* etc. Sequetur etiam, cum nullus ad beatitudinis finem sine praemissis perveniat, quod aliqui sint homines qui nec beatitudinem consequantur, nec patiantur poenam a Deo: cuius contrarium ostenditur *Matth.* XXV. Ergo etc.

Respondet autem Sanctus Thomas quod, licet homo per motum liberi arbitrii nec gratiam promereri possit nec ad Deum converti, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat, ut ostenditur *Iob* XXI et XXIV. Ideo non immerito imputatur in culpam ei qui impedimentum praestat gratiae receptioni. Quia Deus, quantum est in se, paratus est omnibus gratiam dare, ut patet I *Tim.* II; illi autem soli privantur gratia qui in seipsis gratiae impedimentum praestant. – Declaratur exemplo claudentis oculos, sole mundum illuminante.

Ex hac responsione vult habere Sanctus Thomas quod illa propositio, *Nulli imputatur quod ab alio dependet,* falsa est quando non est ex parte eius a quo illud dependet quin illud habeatur, sed ex parte recipientis ponentis impedimentum voluntariae illius receptioni. Sic autem accidit quando quis gratiam non accipit. Ideo non est absque eius imputatione.

II. Ad huius evidentiam, considerandum est quod, cum duplex sit auxilium quo ad beatitudinis consecutionem indigemus: scilicet habitualis gratia; et divina motio, tam intrinsece quam extrinsece facta, qua ad bonum dirigimur et ad gratiae praeparationem excitamur: – primum auxilium Deus non omnibus dat, absolute loquendo, postquam peccaverunt; sed bene omnibus se ad ipsum praeparantibus

ex divina motione, concedit. Secundum autem auxilium omnibus impendit, et nulli, quantum ad hoc, est absens Deus: cum nullus sit qui ab eo non moveatur ad bonum, et ad gratiae praeparationem, iuxta illud *Apoc.* III[20], *Ego sto ad ostium et pulso,* etc. Sed quia divina providentia unumquodque secundum naturae suae conditionem gubernat et movet; homo autem est liberi arbitrii, potestque divinam motionem sequi et non sequi: inde est quod aliqui, divinam hanc motionem sequentes, se ad gratiam praeparant; aliqui vero, ipsam non sequentes, non se praeparant ad gratiam, sed illi magis impedimentum praestant peccando. Dicitur ergo Deus paratus esse, quantum in se est, omnibus gratiam habitualem dare: quia eam omnibus se ad illam praeparantibus vult dare, nullique deest auxilium suum ipsum quandoque movens et instigans ad hoc ut se ad gratiam praeparet. Et ideo bene hic dicitur quod merito homini imputatur si gratiam, et virtutes eam concomitantes, non accipiat: quod enim non recipiat aliquid ab eo qui paratus est dare, et qui quandoque ad accipiendum instigat, non est absque eius imputatione.

Quod si auxilium illud, sine quo homo non potest aliquod bonum agere, et sine quo non potest quis se ad gratiam praeparare, non esset omnibus commune, sed alicui deesset: fortassis aliquam haberet apparentiam si is qui dicto auxilio caret, gratiam non acquirat; quia nulli videtur imputandum si non habeat quod sine auxilio alterius acquirere non potest, si sibi auxilium illud non adsit. Sed nec hoc omnino veritatem habet. Quia, si quis propria voluntate in malum aliquod cadat a quo per se liberari non potest, si non liberetur, non est absque eius imputatione. Debebat enim cavere ne in illud malum incideret a quo sciebat se propria virtute liberari non posse: sicut non est absque imputatione quod aliquis non exeat ex puteo, ex quo non potest exire nisi ab alio adiuvetur, quando propria voluntate in illum se deiecit. Homo autem qui peccat, propria voluntate cadit, per quod gratia privatur, quam per se acquirere non potest. Ideo merito sibi imputatur si gratiam non habeat: etiam deficiente sibi divino auxilio, ad gratiae praeparationem necessario.

Unde propositio assumpta veritatem habet dumtaxat quando is qui sic privatur, non fuit ob aliquam suam culpam causa talis privationis, ut patet capite sequenti. Sed si ipse sua culpa fuit huiusmodi carentiae et privationis causa, falsa est.

CAPITULUM CENTESIMUM SEXAGESIMUM

QUOD HOMO IN PECCATO EXISTENS SINE GRATIA PECCATUM VITARE NON POTEST.

* Cap. praec.

Quod autem dictum est*, in potestate liberi arbitrii esse ne impedimentum gratiae praestet, competit his in quibus naturalis potentia integra fuerit. Si autem per inordinationem praecedentem declinaverit ad malum, non erit omnino in potestate eius nullum impedimentum gratiae praestare. Etsi enim, ad aliquod momentum, ab aliquo peccati actu particulari possit abstinere propria potestate: si tamen diu sibi relinquitur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur. Cum enim mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur quod deberet esse in affectu praecipuum, tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Quandocumque igitur occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans autem fini debito, eligetur, nisi reducatur ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus praeferat, quod est gratiae effectus. Dum autem eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum praestat gratiae, quae dirigit in finem. Unde manifestum est quod, post peccatum, non potest homo abstinere ab omni peccato, antequam per gratiam ad debitum ordinem reducatur.

Praeterea. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, non se iam habet aequaliter ad utrumque oppositorum, sed magis ad illud ad quod est inclinata. Illud autem ad quod mens magis se habet, eligit, nisi per rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur: unde et in repentinis signum interioris habitus praecipue accipi potest*. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere. Unde consequitur quod mens aliquando eligat id ad quod est inclinata, inclinatione manente. Et ita, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet, impedimentum gratiae praestans, nisi ad statum rectitudinis reducatur.

* Cf. III *Ethic.*, VIII, 15; s. Th. l. 17.

Ad hoc etiam operantur impetus corporalium passionum; et appetibilia secundum sensum; et plurimae occasiones male agendi; quibus de facili homo provocatur ad peccandum, nisi retrahatur per firmam inhaesionem ad ultimum finem, quam gratia facit.

Unde apparet stulta Pelagianorum opinio, qui dicebant hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cuius contrarium apparet ex hoc quod Psalmus petit*: *Dum defecerit virtus mea, ne derelinquas me.* Et Dominus orare nos docet: *Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo.*

* Ps. LXX, 9.

Quamvis autem illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem quin impedimentum gratiae ponant, ut ostensum est, nisi auxilio gratiae praeveniantur; nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa praecedente in eis relinquitur; sicut ebrius

1 dictum est *om* GN. 10 sibi *ante* diu CG*b*, *post* relinquitur N. 17 finem *om* EX. 19 autem *Ita* EGNX*b*; *om ceteri.* 13 et (*pr. loco*) *Ita* GNXP*c*; *om* E, sequens sE, cum *ceteri.* 14 occasiones *Ita* EGNX; passiones occasiones αDY, passiones et occasiones P*c*, passiones sint occasiones WsY*b*; agendi *om* N. 20 peccata] peccatum Y*b*. 25 illi *om* DE. 27 ponant *Ita* EGNX*b*; praestent BDHZ, vel ponant *scriptor* B *supra marginem*, praestent vel ponant CFYP*c*, ponant vel praestent W.

ad homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit, quam sua culpa incurrit.

Praeterea, licet ille qui est in peccato, non habeat hoc in propria potestate quod omnino vitet peccatum, habet tamen in potestate nunc vitare hoc vel illud peccatum, ut dictum est. Unde quodcumque committat, voluntarie committit. Et ita non immerito ei imputatur ad culpam.

---

b 1 in potestate *Ita* EGN; *om* Y, potestatem *ceteri.* 3 committat] committit CEWsGP*d*.

Commentaria Ferrariensis

Quia in responsione ad dubium praecedens dictum est in potestate liberi arbitrii esse praestare impedimentum gratiae vel non prestare, vult Sanctus Thomas ipsam propositionem declarare *.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

Circa hoc autem duo facit: primo, declarat propositum; secundo, ostendit quod, non obstante impedimento peccati ad gratiae susceptionem, aliquos tamen Deus a peccato liberat, aliis in peccato relictis, capite sequenti.

I. Quantum ad primum, inquit quod, cum dictum est in libertate arbitrii esse ne impedimentum praestet gratiae, hoc competit iis in quibus naturalis potentia integra fuerit: non autem ei qui, per inordinationem praecedentem, declinavit ad malum. Quia etsi, ad aliquod momentum, ab aliquo actu particulari peccati possit abstinere propria potestate; si tamen diu sibi relinquatur, in peccatum cadet, per quod gratiae impedimentum praestatur.

2. Ad evidentiam primae partis huius dicti, considerandum est quod per *naturalem potentiam* intelligit Sanctus Thomas liberi arbitrii potentiam, quae etiam *voluntas* dicitur, nullo peccato nullaque inordinatione vitiatam, sicut erat in primo parente antequam peccaret. – Patet haec interpretatio: quia integritatem hanc condividit inordinationi peccati.

Circa autem hanc integritatem considerandum est primo, quod dupliciter eam in libero arbitrio considerare possumus: uno modo, secundum quod liberum arbitrium est virtus humanae animae absolute, ita quod consideretur ipsius integritas quae sibi ex natura humana praecise et nude considerata convenit; alio modo, secundum quod per iustitiam originalem erat perfecta, ut erat in primo parente. Licet enim nullus unquam hominis status fuerit in quo non fuerit homo aut sub iustitia originali aut sub peccato, quia primus homo cum iustitia originali fuit creatus, et post eius peccatum tam ipse quam alii omnes sub peccato fuerunt; nihil tamen prohibet, cum talis iustitia originalis fuerit aliquid naturae humanae superadditum, considerari posse naturam et absque tali dono et absque peccato, et quantum ad ea quae sibi secundum se conveniunt ut et a tali dono abstrahit et a peccato.

Considerandum secundo, quod homo dupliciter considerari potest: uno modo, inquantum animal est; alio modo, inquantum est homo, idest, ut rationem habet. Integritas naturalis hominis inquantum homo est, habet ut appetitus sensitivus ratione reguletur illique subiiciatur: propter quod inquit Philosophus, III *de Anima* *, quod appetitus sensitivus sequitur rationalem *sicut sphaera movetur a sphaera*. Et quia iustitia originalis in homine istum ordinem naturalem virium animae manutenebat; ideo idem est loqui de integritate liberi arbitrii quae sibi convenit ex conditione naturae hominis inquantum huiusmodi, et de integritate quae sibi convenit natura existente sub originali iustitia. Propter hoc *statum naturae integrae* vocat Sanctus Thomas statum naturae existentis sub iustitia originali, in quo statu primi parentes fuerunt, sive fuerint in gratia conditi sive non: statum vero *naturae corruptae* statum peccati vocat *. Vult ergo quod in statu naturae integrae, sive in statu quo homo erat sub iustitia originali, in facultate liberi arbitrii erat praestare impedimentum gratiae, et non praestare.

* Cap. xi, 3; s. Th. l. 16.

* Cf. I^am^ II^ae^, cix, 8.

3. Ad evidentiam secundae partis, considerandum primo, quod non loquitur Sanctus Thomas de potentia liberi arbitrii remota, qua dicitur homo posse non praestare impedimentum gratiae, inquantum, supposito divino auxilio, potest se ad gratiam praeparare, et sic, ea habita, potest non peccare. Sed loquitur de potentia propinqua, qua dicitur liberum arbitrium posse aliquid immediate, sive ex se solo sive etiam ex conditionibus sibi superadditis: sicut dicimus hominem posse iuste operari ex habitu iustitiae, quo voluntas ad actus iustitiae habet inclinationem. Sic enim intelligitur dictum Sancti Thomae: scilicet quod liberum arbitrium, supposita inordinatione peccati praeteriti et iis quae ad ipsam consequuntur, non habet in potestate sua vitare peccatum, potentia scilicet propinqua; et sic non est in eius facultate non praestare impedimentum gratiae.

Considerandum secundo, quod dupliciter possumus intelligere aliquem posse vitare omne peccatum, aut non posse: uno modo *divisim*, considerando scilicet unumquodque peccatum secundum se; alio modo *coniunctim*, considerando videlicet omnia simul. Sensus ergo propositionis Sancti Thomae est, ut etiam declaratur I^a^ II^ae^, q. cix, a. 8, quod homo in peccato existens, et gratia carens, potest quidem vitare omnia peccata divisim: – quia, ostenso quocumque peccato in particulari secundum se, verum est dicere, *Hoc peccatum vitare potest:* et hoc significavit cum dixit quod *ad aliquod momentum*, idest ad breve tempus, *potest ab aliquo peccati actu particulari abstinere* – non potest autem omnia coniunctim vitare, ita videlicet quod nec hoc nec illud committat, singulis enumeratis, sed necesse est ut hoc committat aut illud: et hoc significavit cum dixit, *si diu sibi relinquatur, in peccatum cadet.*

4. Istis suppositis, probat Sanctus Thomas dictum suum quantum ad secundam partem, de qua principaliter intendit loqui. *Et arguit primo sic* *. Mens hominis, a statu rectitudinis declinando, recedit ab ordine ultimi finis. Ergo ille efficitur minus dilectus eo ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem. Ergo, quandocumque occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur, nisi per gratiam ad debitum ordinem reducatur. Ergo, post peccatum, non potest homo abstinere ab omni peccato nisi per gratiam reparetur. – Probatur ultima consequentia. Quia, dum eligitur aliquid quod repugnat ultimo fini, impedimentum gratiae praestatur, et consequenter peccatur.

* Cf. num. v.

II. Contra istam rationem instari potest dupliciter. Primo, quia videtur quod ex falso fundamento procedat: scilicet quod is qui mortaliter peccat, afficiatur illi bono ad quod peccando conversus est, tanquam ultimo fini, etiam cessante peccato, quousque affectus eius per gratiam ordinetur. Hoc enim falsum esse videtur. Quia potest esse ut aliquis habens habitum acquisitum temperantiae, semel contra habitus inclinationem peccet, deinde amplius tale peccatum non committere deliberet. Constat enim quod iste non habebit, post peccatum, pro ultimo fine aliquid temperantiae contrarium. Immo magis habebit pro fine id ad quod inclinat temperantia, quae remansit, isto etiam peccante: cum non corrumpatur habitus ex unico actu contrario.

Secundo *, quia non videtur vera illa propositio: *Quandocumque occurrerit aliquid conveniens inordinato fini, repugnans fini debito, eligetur.* Si enim hoc verum sit, sequitur quod existens in peccato non possit singula peccata vitare: quia videlicet conveniens fini inordinato necessario eligetur semper quando occurrerit. Hoc autem repugnat superius dictis et dicendis. Ergo etc.

* Vide num. iv.

III. Ad evidentiam primi dubii, considerandum est quod, cum loquamur hic de potentia propinqua liberi arbitrii ad vitandum peccatum aut committendum absolute, assignatur ista prima ratio impossibilitatis vitandi omnia peccata, ex remotione illius dispositionis qua ipsum liberum arbi-

trium erat ad vitandum peccatum, inquantum peccatum est, proxima dispositione inclinatum; et ex positione contrariae dispositionis, qua ad peccandum inclinatur. Quia videlicet per peccatum removetur inhaesio voluntatis ad Deum tanquam ad ultimum finem, per quam voluntas inclinabatur ad ea quae illi fini sunt convenientia, cum a fine omnia opera regulentur, et per consequens ad vitandum peccatum, per quod quis ab illo ultimo fine avertitur: ponitur vero adhaesio eius ad bonum commutabile tanquam ad ultimum finem, qui scilicet amatur plus quam Deus, per quam adhaesionem inclinatur in id quod est conveniens illi fini, quod est mortale peccatum. Nam si voluntas, sive liberum arbitrium, per peccatum caret dispositione qua poterat absolute vitare peccatum; habetque dispositionem inclinantem in peccatum: consequens est ut aliquando peccet; sicut et habens habitum non potest diu stare quin secundum illum habitum operetur. Et sic ille qui peccavit, manente illa privatione et illa dispositione, non potest omne peccatum vitare: licet aliquod particulare peccatum vitare possit.

Considerandum secundo, ex doctrina Sancti Thomae *Verit.*, q. xxiv, a. 12, quod ista dispositio quae relinquitur in peccante mortaliter, non semper est habitus vitii quo peccat, quia ex uno actu non generatur habitus: sed est quaedam habitualis adhaesio voluntatis ad finem inordinatum, idest, ad commutabile bonum; cuius adhaesionis vis et inclinatio in ea manet quousque bono incommutabili ut ultimo fini adhaereat, quod quidem non fit nisi per gratiam. Ex quo habetur quod, licet aliquis cesset a peccato, disponatque non amplius illud peccatum committere, ex aliqua deliberatione; propter hoc tamen non tollitur habitualis illa inclinatio voluntatis ad indebitum finem, scilicet ad bonum commutabile, sive ad bonum delectabile secundum sensum: quia ista non tollitur nisi voluntas, quae per peccatum ab incommutabili bono discessit, iterum in debito ordine constituatur, et in adhaesione ad debitum finem. Hoc autem non fit per solum actum liberi arbitrii disponentis non peccare amplius illo peccato, sed requiritur divina gratia, cuius est hominem in statu debitae rectitudinis constituere.

2. Ad obiectionem ergo contra rationem Sancti Thomae dicitur quod non supponitur falsum. Non enim supponitur quod peccans mortaliter, post peccatum, afficiatur continue illi particulari bono ad quod peccando conversus est: sed quod manet inclinatio ad bonum commutabile in generali, et aversio ab incommutabili bono, quod in omni mortali peccato includi manifestum est. Qui enim fornicatur, non necessario afficitur actu vel habitu post peccatum delectationi venereae, quia, ut arguebatur, si talis habeat habitum temperantiae, faciliter reducitur ad abstinentiam huiusmodi delectationis: necesse est tamen manere aversionem a Deo, et inclinationem ad bonum creatum conveniens appetenti, nisi fiat reparatio debiti ordinis per gratiam. Ex quo enim quis bonum incommutabile pro creato et commutabili repudiavit; et non potest bono illi incommutabili propria virtute iterato tanquam ultimo fini suarum operationum adhaerere: relinquitur ut bonum commutabile et creatum sibi conveniens pro ultimo fine habitualiter habeat; oportet enim unum esse uniuscuiusque hominis ultimum finem, in quem sua omnia dirigat, cum a fine omnia regulentur. Unde, quantumcumque per habitum temperantiae qui commisit fornicationem ad proprium temperantiae finem redeat, per hoc tamen non tollitur quin mens privata maneat ordine ad debitum finem, sitque inclinata ad bonum creatum sicut ad ultimum finem.

Potest etiam dici quod, licet per habitum temperantiae iste qui fornicatus est redeat ad finem proprium temperantiae tanquam ad proximum finem, inquantum disponit ab indebita venere deinceps abstinere; cum hoc tamen remanet in voluntate inclinatio ad veneream delectationem tanquam ad ultimum finem derelicta, ex eo quod in delectatione venerea ultimum sibi finem peccando statuit; ista enim inclinatio remanet quousque per alterius ultimi finis, sive debiti sive indebiti, electionem removeatur. Efficacior est autem ista inclinatio ad inducendum in peccatum, quam habitus temperantiae ad impediendum, propter naturae corruptionem, et propter inordinationem voluntatis: quia, cum ultimus finis summe et necessario ametur, quandocumque occurrit aliquid fini conveniens indebito, voluntas in illud fertur, nisi magna deliberatione retrahatur.

IV. Ad secundum dubium* respondetur quod illa propositio intelligenda est cum hac conditione, *nisi homo seipsum multa deliberatione cohibeat,* ut patet *de Veritate,* quaestione praeallegata*. Posuit autem eam Sanctus Thomas hic absolute, quia consideratur quid secundum se conveniat existenti in peccato secundum illam inclinationem ad indebitum finem. Sibi enim convenit secundum se ut, quandocumque sese obtulerit aliquid inordinato fini conveniens, illud eligat: si autem contingat non eligere, hoc est ex aliquo alio retrahente. Ubi advertendum est quod, licet is qui ex illa habituali inclinatione ad indebitum finem peccat, aliquali deliberatione peccet, inquantum iam est in eius electione determinatus finis, et perpendit id quod eligitur peccatum mortale esse; ista tamen deliberatio non sufficit ad retrahendum hominem a peccato, quia ille qui, bono incommutabili repudiato, commutabili bono inhaesit, iam non existimat malum a bono incommutabili averti; sed requiritur tanta deliberatio ut perveniat considerando ad aliquid quod non possit non existimare malum; quae si non adsit, homo in peccatum secundum illam inclinationem fertur. Ideo optime dicitur quod, quandocumque occurrerit aliquid conveniens inordinato fini repugnans fini debito, illud eligitur: scilicet, considerata per se conditione habentis habitualem inclinationem ad indebitum finem. Non sequitur autem ex hoc quod singula peccata vitare non possit: quia, hoc non obstante, potest contra unumquodque peccatum niti, adhibendo tantam deliberationem quanta requiritur.

* Num. II, *Secundo.*

* Art. cit.

V. *Secundo**. Cum mens inclinata fuerit ad aliquid, se habet magis ad illud in quod inclinatur. Ergo aliquando eligit id ad quod est inclinata, manente inclinatione. Ergo, si inclinata fuerit in peccatum, non stabit diu quin peccet.

* Cf. num. I, 4.

Probatur prima consequentia. Quia illud ad quod mens est magis inclinata, eligit, nisi per quandam rationis discussionem ab eo quadam sollicitudine abducatur: ut ex repentinis ostenditur. Non est autem possibile mentem hominis continue in ea vigilantia esse ut per rationem discutiat quicquid debet velle vel agere. Ergo etc.

Ad evidentiam huius rationis, considerandum est quod, sicut habitus virtutis non imponit necessitatem operandi absolute, hoc vel illo particulari considerato, sed tantum facit inclinationem ad actum habitui conformem; ita et habitualis adhaesio ad indebitum finem non imponit necessitatem absolute ad particulare hoc peccatum vel illud, sed tantum inclinationem facit ad peccandum. Ideo sicut, non obstante inclinatione causae naturalis pro maiori parte agentis ad aliquem effectum, potest aliquando deficere ab actione sua ex aliquo impediente; ita, stante ista habituali inclinatione mentis ad peccandum, potest hoc particulare peccatum et illud ex hominis vigilantia vitari; propter quod dicitur quod existens in peccato mortali potest singula peccata vitare. Sed tamen, quia in multis occupatur mens humana, nec continue nec diu esse in tali vigilantia potest qualis requiritur ad hoc ut peccatum vitetur; ideo necesse est ut quandoque taliter dispositus peccet, et non maneat diu absque peccato. Ex quo sequitur quod existens in peccato mortali non potest omnia peccata vitare collective. Et ex hoc ista ratio procedit.

Tertio. Multi sunt impetus corporalium passionum; et multa appetibilia secundum sensum; plurimae quoque passiones et occasiones* male agendi; quibus de facili homo (scilicet in natura corrupta) provocatur ad peccandum. Ergo etc.

* Vide text. et var.

Ex istis infertur stultam esse Pelagianorum opinionem, dicentium hominem in peccato existentem sine gratia posse vitare peccata. Cuius contrarium ostenditur in Psalmo, cum dicitur, *Dum defecerit* etc.; et dum Dominus nos docet orare, *Et ne nos* etc.

VI. Quia autem posset aliquis ex praedictis inferre quod non imputetur homini ad culpam si impedimentum gratiae praestet, hoc excludens Sanctus Thomas negat illud sequi. Immo, inquit tale peccatum sequens ei ad culpam imputari propter duo. Primo, quia hic defectus ex culpa praecedente in eo relinquitur. Unde et ebrius ex sua culpa non excusatur

ab homicidio per ebrietatem commisso. – Secundo quia, cum in potestate eius sit nunc vitare hoc vel illud peccatum, si peccat, voluntarie peccat.

Ex ista responsione Sancti Thomae patet responsio ad obiectionem Scoti, cum arguit, II *Sent.*, d. xxviii *, quod, si existens in peccato non posset omnia peccata vitare, obligaretur homo a Deo ad impossibile. Patet enim primo, quod non est inconveniens hominem obligari ad aliquid quod est factum sibi impossibile ex sua culpa, sicut accidit in proposito: sed bene esset inconveniens ipsum obligari ad id quod est absolute impossibile. – Patet secundo, quod non obligatur homo ad impossibile propter hoc. Quia unumquodque peccatum, secundum se acceptum, vitare potest. Et ideo, si illud committit, voluntarie peccat.

* Fol. 68 v.

VII. Quia tria in hoc capite dicuntur: scilicet quod *in natura integra homo potest non praestare impedimentum gratiae peccando;* – quod *in natura corrupta et per peccatum deordinata, homo non potest non praestare peccando impedimentum gratiae;* – et quod *potest existens in peccato singula mortalia peccata vitare,* contra unumquodque istorum potest instari.

Contra primum quidem sic. Homo ex facultate propriae naturae non potest adimplere praeceptum caritatis. Ergo non potest vitare omissionem talis praecepti. Ergo non potest non peccare. Ergo non potest non praestare impedimentum gratiae.

2. Contra secundum arguitur primo, fundamento Durandi, apud Capreolum, in II *Sent.*, d. xxviii *: quia *homo sine gratia potest in omne opus bonum bonitate morali, quae est ex obiecto et circumstantiis.* – Et etiam *quia gratiae privatio non plus tollit quam poneret gratia. Ponebat autem tantum efficaciam merendi. Ideo hoc tantum tollit gratiae privatio:* non autem potentiam vitandi omnia peccata.

* Art. 2, p. 292 (Turon. 1903).

Secundo, fundamento Scoti *: quia *peccator potest cavere ab hoc mortali. Et dum cavet hoc, cavet omnia. Non possunt enim esse simul in voluntate plures consensus:* unus scilicet quo vult unum peccatum vitare, et alius quo vult committere aliud. Ergo etc.

* Loc. cit., fol. 69.

3. Contra tertium arguitur primo. Dictum est superius * hominem sine gratia non posse omnia peccata mortalia vitare, ex eo quod non habet ad hoc potentiam propinquam, licet habeat potentiam remotam, scilicet libertatem arbitrii. Sed sicut non habet potentiam propinquam ad vitandum omnia, ita nec ad vitandum singula: cum supra libertatem arbitrii nihil in eo sit per quod ad vitandum hoc peccatum inclinetur. Ergo etc.

* Num. I, 3.

Secundo. Existens in peccato obligatur ad ea quae sunt iuris supernaturalis. Et illa non potest absque gratia implere. Ergo etc.

VIII. Ad primum horum dicitur quod in statu naturae integrae, supposito quod in homine nulla sit gratia, sicut non potest homo diligere Deum dilectione caritatis, quae est supernaturalis dilectio, ita sibi non datur praeceptum caritatis, ut scilicet actu diligat Deum pro tunc ex caritate. Et ideo non diligendo Deum ex caritate, non peccat. Si enim datum esset homini non habenti gratiam, habenti tamen naturam integram et mentem ordinatam, tale praeceptum, fuisset obligatus ad impossibile simpliciter: quod inconveniens est. Dantur autem naturae sic consideratae praecepta dumtaxat iuris naturalis, non autem supernaturalis iuris. Quod si sibi daretur praeceptum de diligendo Deum super omnia dilectione caritatis, simul etiam caritas infunderetur, qua posset in actum exire.

2. Ad Durandum, contra secundum dictum, respondetur: et dicitur primo quod, licet homo existens in peccato possit aliquo modo in omne opus moraliter bonum divisim, non tamen potest in omne coniunctim.

Dicitur secundo, quod gratia, in natura deordinata et corrupta, non tantum ponebat efficaciam merendi, sed etiam naturam sanabat, et faciebat adhaesionem ad Deum tanquam ad ultimum finem, ita quod pro nullo bono consequendo aut malo vitando existens in gratia volebat a Deo discedere. Et ideo, remota gratia, remanet naturae deordinatio et aversio ab ultimo fine, quae, simul cum adhaesione ad indebitum finem, tollit potentiam propinquam ad vitandum omnia peccata coniunctim.

3. Ad Scotum, negatur assumptum quoad secundam partem. Potest enim quis, cavendo unum peccatum, aliud committere: sicut quis, committendo adulterium, vult non committere incestum.

Dicitur secundo quod, licet possit sigillatim hoc peccatum nunc vitare, et pro tunc vitare omnia alia peccata, non tamen semper aut diu hoc potest. Et sic non potest omne peccatum vitare coniunctim.

Cum autem probatur assumptum, quia voluntas non potest simul habere duos consensus: – dicitur primo, quod per unicum consensum potest voluntas unum respuere et aliud acceptare, quando duo simul ipsi proponuntur: sicut cum alicui offertur duplex remedium ad sanitatem, verbi gratia, potio amara et abscissio alicuius membri, et vult accipere amaram potionem, non autem abscissionem membri; tunc enim in acceptione unius intelligitur confutatio oppositi alterius.

Dicitur tertio, quod etiam absque consensu qui feratur in duo, potest quis unum praeceptum implere et aliud omittere.

4. Ad primum contra tertium dictum, respondetur quod homo existens in peccato habet potentiam remotam qua potest unumquodque peccatum divisim vitare, scilicet libertatem voluntatis, qua potest contra unumquodque peccatum niti. Licet enim sola libertas arbitrii non sufficiat ad vitandum omnia, quia per ipsam non potest homo esse in continua, aut etiam diuturna vigilantia, ad resistendum omni peccato et occasioni peccati collective; sufficit tamen, communi intellecto semper divino auxilio, ad vitandum singula: quia, demonstrato quocumque particulari tempore, verum est dicere quod in eo potest uti sufficienti vigilantia ad vitandum hoc particulare peccatum.

Si quaeratur quare, sicut divino auxilio communi potest peccator vitare singula peccata, ita non potest omnia vitare? – respondetur quod ratio huius esse potest quia divinum auxilium movet hominem secundum eius conditionem. Conditio autem hominis habet ut in aliquo quidem particulari tempore possit esse in sufficienti vigilantia ad aliquid agendum vel vitandum: non autem per totum tempus aut diu, propter multa quibus humana mens implicatur.

Ad secundum dicitur quod intelligit Sanctus Thomas de peccatis qua sunt contra praecepta iuris naturalis, et contra praecepta Decalogi: non autem de praeceptis quae sunt iuris supernaturalis. In iis enim non est verum quod existens in peccato possit singula vitare: cum nullo modo sine gratia vitari possint, eo quod talia praecepta absque gratia observari nequeunt. Quod praeceptis Decalogi non convenit.

Advertendum autem quod Sanctus Thomas, in II *Sent.*, d. xxviii *, impugnat opinionem dicentium existentem in peccato mortali non posse vitare omnia peccata, licet singula vitare possit. Sed, ut apparet, illam suam opinionem retractavit: non solum hoc loco, sed etiam I^a II^ae, q. cix *; et *Verit.*, q. xxiv *. Ideo in doctrina sua quod hic dicitur est tenendum.

* Art. 2.

* Cf. num. I, 3.

* Cf. num. III, 1.

CAPITULUM CENTESIMUM SEXAGESIMUM PRIMUM

QUOD DEUS ALIQUOS A PECCATO LIBERAT, ET ALIQUOS IN PECCATO RELINQUIT.

LICET autem ille qui peccat impedimentum gratiae praestet, et, quantum ordo rerum exigit, gratiam non deberet recipere: tamen, quia Deus praeter ordinem rebus inditum operari potest *, sicut cum caecum illuminat vel mortuum resuscitat; interdum, ex abundantia bonitatis suae, etiam eos qui impedimentum gratiae praestant, auxilio suo praevenit, avertens eos a malo et convertens ad bonum. Et sicut non omnes caecos illuminat, nec omnes languidos sanat, ut et in illis quos curat, opus virtutis eius appareat, et in aliis ordo naturae servetur; ita non omnes qui gratiam impediunt, auxilio suo praevenit ut avertantur a malo et convertantur ad bonum, sed aliquos, in quibus vult suam misericordiam apparere, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur. Hinc est quod Apostolus dicit, *Rom.* IX[22]: *Volens Deus ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam.*

* Cap. XCIX.

Cum autem Deus hominum qui in eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeveniens convertat, illos autem sustineat, sive permittat secundum ordinem rerum procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos. Hoc enim ex simplici voluntate eius dependet: sicut ex simplici eius voluntate processit quod, cum omnia fierent ex nihilo, quaedam facta sunt aliis digniora; et sicut ex simplici voluntate procedit artificis ut ex eadem materia, similiter disposita, quaedam vasa format ad nobiles usus, et quaedam ad ignobiles. Hinc est quod Apostolus dicit, *ad Rom.* IX[21]: *An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*

Per hoc autem excluditur error Origenis, qui dicebat hos ad Deum converti et non alios, propter aliqua opera quae animae eorum fecerant antequam corporibus unirentur. Quae quidem positio in secundo libro * diligentius improbata est.

* Cap. XLIV; LXXXIII sq.

---

2 quantum] inquantum Pc.
1 Deus *om* EGN*b*. hominum] homines YZsN*b*, hominem N. in eisdem] eisdem GN*b*. 9 et *om* CEGX. 11 nobiles] nobiliores *b*. 12 ignobiles] ignobiles usus GN, ignobiliores *b*. 14 aliud *om* EGNX. 20 diligentius *om* GP*c*, diligenter X.

Commentaria Ferrariensis

QUIA posset aliquis quaerere: Si homo in peccato existens non potest non praestare impedimentum gratiae, et per se habere gratiam non potest, numquid assignari possit ratio quare Deus aliquos a malo retrahit et convertit ad bonum, alios vero in peccato dimittit? – respondet Sanctus Thomas*. Et tria facit: primo, declarat quaesitum; secundo, removet quoddam dubium, cap. seq.; tertio, ex dictis infert quid sit praedestinatio, reprobatio, et electio, capite ultimo.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. Quantum ad primum, dicit duo. Primum est quod, cum Deus possit praeter ordinem rebus inditum operari; licet ordo rerum exigat ut is qui gratiae impedimentum praestat, gratiam recipere non debeat; aliquos tamen huiusmodi, ex abundantia bonitatis suo auxilio praeveniens, a malo retrahit et ad bonum convertit, ut in ipsis sua misericordia appareat, ita quod in aliis iustitiae ordo manifestetur; sicut aliquos quidem caecos illuminat et aliquos languidos sanat, non autem omnes, ut et in illis quos curat opus virtutis eius appareat, in aliis vero ordo naturae servetur. – Confirmatur hoc auctoritate Apostoli, *Rom.* IX.

Secundum est quod, cum ex iis qui eisdem peccatis detinentur, hos quidem praeveniens convertit, illos autem permittit secundum rerum ordinem procedere, non est ratio inquirenda quare hos convertat et non illos, sed hoc ex simplici eius voluntate dependet: sicut et quod in creatione quaedam facta sunt aliis digniora; et sicut ex simplici voluntate artificis procedit quod ex eadem materia quaedam vasa format ad nobiles usus, quaedam vero ad ignobiles. – Confirmatur auctoritate Apostoli, *ad Rom.* IX.

Per hoc excluditur Origenis error, assignantis pro causa huius opera ab animabus facta antequam corporibus unirentur.

Advertendum, cum inquit Sanctus Thomas Deum aliquos suo auxilio *praevenire et convertere ad bonum,* quod hoc loquendi modo utitur quia nunquam homo converteretur ad Deum nisi divino praeveniretur auxilio, sicut ex superius * dictis apparet.

* Cap. CLVII.

II. Ad horum autem evidentiam, considerandum est quod, cum quaerimus an sit aliqua causa et ratio quare aliquos Deus a peccato liberat, aliquos vero non, dupliciter hoc intelligi potest: uno modo, vage et indeterminate; alio modo, singulariter et determinate; sicut potest quaeri quare aedificator aliquos lapides ponit in fundamento, aliquos vero sub tecto, non determinando hos aut illos; et potest quaeri cur ex iis lapidibus aequalis dispositionis hos determinatos ponit in fundamento, illos vero prope tectum. Et ideo Sanctus Thomas, secundum utrumque sensum respondens, secundum primum inquit quod, respectu eorum qui liberantur, assignatur pro causa *abundantia divinae bonitatis,* quam vult per misericordiam repraesentari. Sicut enim creaturas propter manifestationem et communicationem suae bonitatis produxit in esse per creationem sub certo ordine, ita etiam, ut amplius suam bonitatem et manifestet et communicet, aliquos a peccato liberat, qui secundum ordinem communem rebus inditum liberari non deberent, sed magis puniri, cum et a Deo recesserint peccando, et impedimentum gratiae praestiterint. – Respectu vero illorum qui non liberantur, assignatur pro causa *debitus ordo iustitiae,* scilicet aeternaliter punitivae, exigens ut illi non detur gratia neque gloria qui gratiae impedimentum praestat.

Quantum vero ad secundum sensum, ait quod sola divina voluntas est causa huius, et non oportet aliam causam quaerere. Huius autem ratio est, quia quod iis qui sunt aequaliter dispositi dentur inaequalia, ubi nullum est de-

bitum ex parte dantis, sed ex mera liberalitate aliquid datur, non oportet assignare aliam causam quam liberam dantis voluntatem: ut ostenditur Prima Parte, q. XXIII, art. 5, ad 3.

III. Sed quoniam idem dicit Sanctus Thomas, loco praeallegato, de praedestinatione et reprobatione: quod scilicet ratio quare aliqui praedestinentur, aliqui vero reprobentur, est repraesentatio divinae bonitatis per modum misericordiae, et eiusdem repraesentatio per modum iustitiae punitivae; ratio autem quare hunc in particulari praedestinat, non potest alia assignari quam divina voluntas: – idcirco respondendum est obiectionibus Aureoli, quibus praedicta nititur impugnare *.

* Apud Capreolum, I *Sent.*, d. XLI, q. 1, a. 2, p. 501 sq. (Turon. 1900).

2. Tria enim sunt quae impugnat. Primum est, quod ratio reprobationis aliquorum in communi est relucentia divinae iustitiae punitivae. Et arguit primo sic. *Nullum per accidens intentum habet pro fine aliquid per se intentum. Sed iustitia divina est per se a Deo intenta, sicut et ceterae divinae perfectiones: reprobatio autem est per accidens intenta, cum sit malum quoddam; tam enim culpa quam poena, quae ad reprobationem pertinent, mala sunt. Ergo relucentia divinae iustitiae non est finis reprobationis aliquorum.*

Secundo. *Non sunt facienda mala ut veniant bona* *. *Sed reprobatio malorum, si esset absque omni causa ex parte reprobati, esset mala.* Ergo etc.

* *Rom.* III, 8.

Tertio. *Aut hoc esset inquantum reprobatio respicit malitiam: aut inquantum respicit poenam aeternam, supposita malitia. Non primum: quia tunc Deus intenderet per se peccatum. Ergo secundum. Sed tunc iustitiae punitivae repraesentatio supponet peccatum. Ergo peccatum erit principalis causa reprobationis: non autem iustitiae repraesentatio.*

3. Secundum quod impugnat est quod sola divina voluntas est ratio quare hunc in particulari reprobat, illum vero praedestinat. Arguit autem sic. *Omnis qui pro libito voluntatis aliquem affligit et punit, et in peccatum labi permittit ad hoc solum ut puniat et affligat, crudelis est: delectatur enim in poenis. Sed si Deus pro libito voluntatis hunc reprobaret, pro suo libito vellet affligere et punire. Ergo crudelis esset. Hoc autem non est Deo attribuendum.* Ergo etc.

4. Tertium quod impugnat est exemplum hic adductum de artifice pro libito ex eadem materia faciente quaedam vasa ad nobiles usus, quaedam vero ad ignobiles. *Non est,* inquit, *hoc exemplum ad propositum. Nam licet in carentibus sensu et experientia mali possit artifex pro libito disponere absque nota crudelitatis et iniustitiae; in habentibus tamen experientiam boni et mali, honoris et contumeliae, hoc absque iniuria fieri non potest. Ergo exemplum hoc non est ad propositum.*

IV. Pro solutione horum argumentorum, et pro clara huius materiae notitia, considerandum primo quod, cum in reprobato quatuor inveniantur: scilicet permissio casus in peccatum; peccatum ipsum; derelictio a Deo non relevante a peccato, non infundenteque gratiam; et poena, sive damnatio, – non ad omnia ista eodem modo se habet reprobatio, sed diversimode. Nam respectu peccati secundum se, nullam dicit reprobatio causalitatem, sed tantum praescientiam: praescit enim Deus eum qui reprobatus est peccaturum, sed eius peccati non est causa productiva. Respectu vero permissionis, derelictionis a Deo in peccato, et damnationis sive poenae, non solum dicit praescientiam, sed etiam causalitatem: nam omnium istorum reprobatio est causa. – Praedestinatio vero ad omnia quae sunt in praedestinato, eodem modo se habet. Habet enim Deus omnium horum praescientiam, et omnium est causa. Nam causat non solum gloriam et beatitudinem in praedestinato, sed etiam opus meritorium, gratiam, et praeparationem ad gratiam.

2. Considerandum secundo, quod ea quae in praedestinato inveniuntur, aliter inter se ordinantur quam ea quae sunt in reprobato. Nam ea quae in praedestinato sunt, talem inter se ordinem habent quod primum est causa secundi, secundum est causa tertii, tertium est causa quarti. Similiter quartum est finis tertii, tertium secundi, et secundum primi. Manifestum est enim quod praeparatio ad gratiam, quae auxilio divino fit in praedestinato, est causa meritoria gratiae, saltem de congruo, ut superius * est ostensum; gratia est causa formalis meriti; meritum est causa meritoria gloriae. Similiter gloria est finis meriti; meritum gratiae; gratia vero praeparationis ad ipsam. Ex quo sequitur quod primum quod est in praedestinato, scilicet praeparatio ad gratiam, est in suo ordine et genere causa omnium posteriorum: cum id quod est causa causae, sit etiam causa effectus. Similiter ultimum, scilicet gloria, est finis omnium praecedentium: in finibus enim ordinatis ultimus finis est omnium praecedentium finis, sicut in causis agentibus ordinatis prima omnes sequentes movet.

* Comment. cap. CXLIX, num. VI.

Ea vero quae sunt in reprobato, hunc ordinem non servant. Nam licet peccatum sit causa demeritoria derelictionis a Deo; et derelictio a Deo sit dispositio ad aeternam poenam; permissio tamen, quod est primum in reprobato, non est causa peccati: non enim ponit aliquid in reprobato per quod in peccatum cadat, cum ex sua libertate peccet; neque aliquid removet quod a peccato prohiberet. Similiter, licet derelictio a Deo possit dici aliquo modo finis peccati, et poena finis derelictionis, sicut forma aut privatio potest dici finis dispositionis ad ipsam: peccatum tamen nullo modo est finis permissionis, sed eius particularis finis est ut observetur in gubernatione reprobati ordo naturae. Cum enim homo sit liberi arbitrii, potest ex sua natura a rectitudine operationis deficere. Habet autem ordo naturae ut quae deficere possunt, aliquando deficiant: ut in causis naturaliter agentibus patet. Ideo suavis rerum dispositio habet ut permittatur homo aliquando cadere in peccatum: et ideo, si Deus aliquem a peccato omnino praeservet, hoc est praeter ordinem naturae. Relinquitur ergo quod non oportet ut primum quod est in reprobato, sit omnium posteriorum causa, neque ut ultimum omnium praecedentium singillatim sit finis, ut a divina reprobatione respiciuntur: sed bene omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis et poenae, finis per divinam reprobationem intentus est divinae iustitiae relucentia.

3. Considerandum tertio, quod aliter relucentia divinae misericordiae praedestinationis est ratio: et aliter relucentia iustitiae est ratio reprobationis. Nam relucentia misericordiae sic est ratio effectus praedestinationis quod nihil aliud ex parte nostra est ipsius totalis effectus ratio. Neque etiam aliquid ex parte nostra cuius praedestinatio non sit causa, est ratio alicuius particularis effectus: cum quicquid in praedestinato est quo ad gloriam ordinatur, sit praedestinationis effectus.

Relucentia autem iustitiae sic est ratio reprobationis quod non omnem aliam causam ex parte nostra excludit. Licet enim nihil ex parte nostra, nullum scilicet nostrum opus, sit ratio totalis effectus reprobationis, nam omnium istorum simul, scilicet permissionis, derelictionis et poenae, sola divinae iustitiae repraesentatio est ratio, cum nullum nostrum opus sit ratio permissionis: damnationis tamen et poenae operatio nostra mala, sive peccatum, cuius Deus non est causa, ratio est; non enim Deus aliquem punit, neque punire proponit, nisi praesupposita culpa. Ideo, licet non concedatur quod praescientia meritorum sit ratio praedestinationis etiam quoad gloriae collationem, quia prius intelligimus Deum determinasse alicui dare gloriam quam determinaverit dare gratiam, et sic ipsa merita praescita non sunt ratio ex qua habeat collatio gloriae ut sit volita a Deo, sed magis e converso: praescientia tamen culpae est ratio damnationis ac poenae. Non enim intelligimus quod Deus prius determinaverit hunc damnare, et postmodum eius crimen, propter quod damnabitur, praesciat: sed intelligimus prius, secundum rationem, ipsum praescire culpam alicuius, deinde determinare se illum deserere et damnare, ita quod culpa praescita est ratio quare eius damnatio sub actu divinae voluntatis cadat. Et sic cum hac ratione reprobationis quae est relucentia divinae iustitiae, concurrit etiam culpa ut ratio damnationis, quae est ultimus effectus reprobationis: licet culpa primi effectus reprobationis, scilicet permissionis lapsus in culpam, ratio non sit.

V. Istis suppositis, facile ad obiecta * respondetur. Ad primum enim contra primum dictum, respondetur negando

* Num. III.

minorem. Non enim per accidens, sed per se reprobatio est intenta: cum Deus ab aeterno disposuerit se aliquos permittere cadere in culpam, et eos punire ob culpam ab ipso praescitam. – Cum autem probatur, quia reprobatio malum quoddam est: negatur hoc. Permissio enim non est malum, sed bonum: cum naturae humanae congruat, quae deficere a rectitudine in suis operibus potest. Similiter punitio, supposita culpa, bona est: inquantum in ipsa iustitiae ordo salvatur.

Ad secundum dicitur quod supponit falsum: scilicet quod nos dicamus sic relucentiam iustitiae esse reprobationis rationem quod omnem aliam damnationis causam excludamus. Hoc autem non dicimus, ut patuit: sed dicimus rationem ultimi effectus reprobationis non solum esse iustitiae relucentiam, sed etiam culpam praescitam. Et ideo non reprobat Deus, quantum ad ultimum reprobationis effectum, absque demerito, sed praesupposito demerito ab aeterno praescito.

Ad tertium dicitur primo, quod relucentia iustitiae punitivae non est reprobationis ratio ut reprobatio respicit culpam secundum se: cum non sit volita a Deo, ut sic, neque causata, sed tantum praescita.

Dicitur secundo, quod est ratio ut reprobatio respicit poenam *praesupposita culpa*. – Cum autem infertur quod culpa tunc erit principalis causa, non autem iustitiae relucentia: hoc utique conceditur. Nam huius particularis effectus qui est poena, principalis ratio volendi est culpa praescita. Nisi enim praevideret Deus hunc peccaturum, non proponeret per huius punitionem suam manifestare iustitiam punitivam. Unde, sicut inquit Sanctus Thomas Primo, d. XL, q. IV, a. 2, quod *defectus gratiae in aliquo prima causa est ex parte eius qui gratia caret, Deus autem non est huius defectus causa nisi ex suppositione illius quod est ex parte huius*, quia scilicet ipsam habere non vult, aut se ad eam negligenter praeparat; ita dicendum est de poena, quae malum quoddam creaturae rationalis est, quod Deus non est huius causa nisi ex suppositione culpae eius qui reprobatur. Et sic prima ratio quare poena huius est a Deo aeternaliter volita, est eius culpa praescita: quamvis totius effectus divinae reprobationis in communi, ratio sit iustitiae aeternaliter punitivae relucentia.

2. Ad id quod contra secundum dictum obiicitur, patet responsio ex dictis. Negatur enim quod Deus crudelis esset. – Ad probationem autem dicitur quod supponit falsum: scilicet quod dicamus Deum pro libito suae voluntatis aliquem reprobare quantum ad ultimum reprobationis effectum, scilicet quantum ad punitionem. Constat enim ex dictis hanc non esse mentem Sancti Thomae. Dicimus enim quod non pro libito voluntatis punit et affligit reprobatum, sed propter culpam eius aeternaliter praescitam, quam statuit ordinare per poenam, ut sua iustitia manifestetur.

Quod autem inquit Sanctus Thomas, quoniam sola voluntas divina est ratio quare hunc in particulari reprobat, supposito quod aliquos velit praedestinare et aliquos reprobare, intelligitur quantum ad primum effectum reprobationis, qui est permissio casus in peccatum; et etiam quantum ad derelictionem a Deo prae aliis qui in peccatum labuntur. Quod enim, duobus existentibus in peccato, unum relevet et perducat ad gloriam, alterum vero non relevet, sed sinat in peccato mori, ex sola eius voluntate dependet: et absque iustitiae praeiudicio. Sicut, si duo me offenderint aequaliter, et uni remittam offensionem, alteri vero non remittam, ex solo meo dependere potest arbitrio: non sumque iniustus si uni misericorditer iniuriam remittam, in altero velim ordinem iustitiae servari.

3. Ad id quod tertio loco inducitur contra exemplum, dicitur primo, quod supponit falsum: scilicet quod dicamus Deum ex solo libertatis arbitrio, nulla praesupposita culpa, hunc, puta Iudam, determinasse punire, et in extrema miseria ponere. Constat enim ex saepe dictis hoc falsum esse.

Dicitur secundo, quod etiam in iis quae experientiam mali habent, non est iniustitia si ex iis qui suis malis operibus poenam aeternam merentur, huic aeternam poenam remittit, illum vero in aeterna miseria ponit. Nam illi suam misericordiam praeter iustitiae ordinem impendit: huic autem tribuit quod sibi ex iustitia debetur.

CAPITULUM CENTESIMUM SEXAGESIMUM SECUNDUM

QUOD DEUS NEMINI EST CAUSA PECCANDI.

Quamvis autem quosdam peccatores Deus ad se non convertat, sed in peccatis, secundum eorum merita, eos relinquat, non tamen eos ad peccandum inducit.

Homines enim peccant per hoc quod deviant ab ipso, qui est ultimus finis, ut ex superioribus* patet. Cum autem omne agens agat ad proprium finem et sibi convenientem, impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Impossibile igitur est quod Deus aliquos peccare faciat.

* Cap. CXXXIX, CXLIII.

Item. Bonum causa mali esse non potest. Sed peccatum est hominis malum: contrariatur enim proprio hominis bono, quod est vivere secundum rationem. Impossibile est igitur quod Deus sit alicui causa peccandi.

Praeterea. Omnis sapientia et bonitas hominis derivatur a sapientia et bonitate divina, sicut quaedam similitudo ipsius. Repugnat autem sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Igitur multo magis divinae.

Adhuc. Peccatum omne ex aliquo defectu provenit proximi agentis, non autem ex influentia primi agentis: sicut peccatum claudicationis provenit ex dispositione tibiae, non autem ex virtute motiva; cum tamen ex ea sit quicquid de perfectione motus in claudicatione apparet. Proximum autem agens peccati humani est voluntas. Est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem a Deo, qui est primus agens: a quo tamen est quicquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.

Hinc est quod dicitur *Eccli.* XV[12]: *Non dicas, Ille me implanavit. Non enim necessarii sunt ei homines impii.* Et infra*: *Nemini mandavit impie agere, et nemini dedit spatium peccandi.* Et *Iac.* I[13] dicitur:

* Vers. 21.

8 finem *om* GN. convenientem] *addunt* inducat sG, ducat *b*. 9 qui *Ita* GWX*b*P; quod *ceteri*. 13 enim] autem NG, autem peccatum sG, enim peccatum *b*.
1 quaedam] causa quaedam sG*b*. 12 a Deo] ex Deo P*d*.

Nemo, cum tentatur, dicat quoniam a Deo tentetur: Deus enim intentator malorum est.

Inveniuntur tamen quaedam in Scripturis ex quibus videtur quod Deus sit aliquibus causa peccandi. Dicitur enim *Exodi* x[1], *Ego induravi cor Pharaonis et servorum illius;* et *Isaiae* vi[10], *Excaeca cor populi huius, et aures eius aggrava: ne forte videant oculis suis et convertantur, et sanem eos;* et *Isaiae* lxiii[17], *Errare nos fecisti de viis tuis: indurasti cor nostrum, ne timeremus te.* Et *Rom.* i[28], dicitur: *Tradidit illos Deus in reprobum sensum, ut faciant quae non conveniunt.* Quae omnia secundum hoc intelligenda sunt, quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, quod aliis quibusdam confert.

Hoc autem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia, per quam occasiones peccandi homini ex divina providentia tolluntur, et provocantia ad peccatum comprimuntur. Adiuvat etiam Deus hominem contra peccatum per naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae homini confert. Cum ergo haec auxilia aliquibus subtrahit, pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit, dicitur eos *obdurare* vel *excaecare,* vel aliquid eorum quae dicta sunt.

---

9 sanem] salvem EX.
3 est *om* D, *ante* non solum P. 13 sunt] facit *addit* Z.

Commentaria Ferrariensis

Ex praedictis posset aliquis in hunc errorem cadere, quod Deus homines ad peccatum inducat: quoniam dictum est * Deum aliquos non convertere, sed eos in peccatis, secundum eorum merita, relinquere. Ideo, hoc removens, Sanctus Thomas ponit hanc conclusionem, quod *Deus illos quos in peccatis dimittit, ad peccandum non inducit**.

* Cap. praec.

* Cf. Comment. cap. praec., init.

I. *Et arguit primo sic.* Impossibile est quod, Deo agente, aliqui avertantur ab ultimo fine, qui Deus est. Ergo etc. – Probatur antecedens. Quia omne agens agit ad proprium finem et sibi convenientem. – Consequentia vero: quia homines peccant per hoc quod deviant a Deo, qui est ultimus finis.

Adverte quod haec ratio procedit ex eo quod invenitur communiter in omnibus agentibus. Cum enim unumquodque quaerat alia quodammodo ad se trahere, sibi assimilando, vel convertendo ad suum finem, conveniens est ut Deus sua actione alia ad seipsum convertat, et consequenter nihil avertat a se.

Secundo. Peccatum est hominis malum, utpote contrarium bono eius proprio, quod est vivere secundum rationem. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia bonum non est causa mali.

Adverte quod, cum Deus sit prima causa, sitque agens per intellectum, non potest esse causa per accidens alicuius: quia causam per accidens oportet ad causam per se reduci. Propter hoc, isto supposito tanquam manifesto, loquendo Sanctus Thomas de causalitate Dei respectu peccati, de causalitate per se loquitur. Unde, licet bonum sit causa mali per accidens, ut superius * est ostensum, ponit tamen hanc propositionem absolute, *Bonum non est causa mali,* quia habet veritatem de causalitate per se.

* Cap. x.

Tertio. Repugnat sapientiae et bonitati humanae quod aliquem peccare faciat. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia bonitas et sapientia hominis derivatur a bonitate et sapientia divina.

Quarto. Proximum agens peccati humani est voluntas. Ergo etc. – Probatur consequentia. Quia peccatum omne ex aliquo defectu proximi agentis provenit, non autem ex influentia primi agentis: ut patet in claudicatione.

Confirmatur auctoritate *Eccli.* xv, et *Iacobi* i.

Non obstat autem huic quod Deus dicitur aliquos *obdurare*, vel *excaecare*, ut *Exod.* x, *Isaiae* vi et lxiii, et *ad Rom.* i: quia per haec nihil aliud intelligitur quam quod Deus aliquibus non confert auxilium ad vitandum peccatum, sic eius exigente iustitia, quod aliis quibusdam confert. Quod quidem auxilium non solum est infusio gratiae, sed etiam exterior custodia ab occasionibus peccati, et naturale lumen rationis, et alia naturalia bona quae Deus homini confert.

II. Circa hoc ultimum dictum occurrit dubium. Licet enim ex praecedentibus rationibus ostensum sit quod Deus non est directe causa peccati, ex solutione tamen data ad istas auctoritates videtur sequi quod sit causa peccati indirecte. Is enim qui potest praebere auxilium ad vitandum peccatum et non praebet, videtur esse indirecte causa peccati.

Respondetur quod dupliciter potest aliquid dici causa peccandi indirecte. Uno modo, ut dicatur illud causare per modum tantum *non agentis ad oppositum:* ut nihil aliud sit causare peccatum quam non prohibere ipsum, aut non praebere auxilium contra peccatum. Et sic non est inconveniens dicere Deum esse causam peccati indirecte. – Alio modo, per modum eius cui imputandum sit peccatum ex eo quod non agit ad eius vitationem. Et hoc modo Deus non est causa peccati indirecte: quia, si non praebet auxilium, hoc facit sic exigente sua iustitia et sapientia; non gubernanti enim navem non imputatur navis submersio nisi possit et debeat gubernare. Propter hoc dixit Sanctus Thomas quod Deus dicitur aliquos obdurare cum aliquibus auxilia subtrahit *pro merito suae actionis, secundum quod eius iustitia exigit:* aut scilicet secundum quod meretur actio hominis qua peccavit; aut secundum quod debet actio divina, quae iusta est. De hoc vide Sanctum Thomam I[a] II[ae], q. lxxix.

Quomodo autem Deus non sit causa peccati, habetur a Capreolo, II *Sent.*, d. xxxvii *; et etiam superius, cap. lxxi, est ostensum.

* Pag. 425 sqq. (Turon. 1903).

CAPITULUM CENTESIMUM SEXAGESIMUM TERTIUM

DE PRAEDESTINATIONE, REPROBATIONE, ET ELECTIONE DIVINA.

* Cap. CLXI. Quia ergo ostensum est * quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero, eodem auxilio gratiae deserti, ab ultimo fine decidunt; omnia autem quae a Deo aguntur, ab aeterno per eius sapientiam provisa et ordinata sunt, ut supra * ostensum est: necesse est praedictam hominum distinctionem ab aeterno a Deo esse ordinatam. Secundum ergo quod quosdam ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos *praedestinasse.* Unde Apostolus dicit, *ad Ephes.* I[5]: *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae.* – Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam non daturum, dicitur *reprobasse,* vel *odio habuisse:* secundum illud quod habetur *Malach.* I[2,3]: *Iacob dilexi, Esau odio habui.* – Ratione vero ipsius distinctionis, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina *electio:* de qua dicitur *Ephes.* I[4]: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

* Cap. LXIV.

Sic igitur patet quod praedestinatio et electio et reprobatio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem. Unde per eadem manifestum esse potest quod praedestinatio et electio necessitatem non inducunt, quibus et supra * ostensum est quod divina providentia contingentiam a rebus non aufert. * Cap. LXXII.

Quod autem praedestinatio et electio causam non habent ex aliquibus humanis meritis, potest fieri manifestum, non solum ex hoc quod gratia Dei, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana, ut ostensum est *: sed etiam manifestari potest ex hoc quod divina voluntas et providentia est prima causa eorum quae fiunt; nil autem potest esse causa voluntatis et providentiae divinae *, licet effectuum providentiae, et similiter praedestinationis, unus possit alterius esse causa. * Cap. CXLIX. * Supra, cap. XCVII; lib. I, cap. LXXXVII.

Quis enim, ut Apostolus dicit *, prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso, et in ipso, et per ipsum sunt omnia. Ipsi honor et gloria in saecula saeculorum. Amen. * Ad Rom., XI, 35, 36.

---

1 ergo] vero GYWPc. 3 per] secundum GN. 8 a Deo... aeterno *hom om* EX. 11 Unde] Unde et GN. 17 Esau] *addunt* autem *b*Pc, vero Z. 19 et quosdam praedestinavit *om* E, et *om* GN*b*.
9 habent] habeant GZPc. 15 prima *om* GN.

Commentaria Ferrariensis

* Cf. Comment. cap. CLXI, init.
* Vide num. II.

Ex praedictis infert Sanctus Thomas quid sit praedestinatio, reprobatio, et electio divina *.

I. Et dicit duo *. Dicit enim primo quod, cum omnia quae aguntur a Deo, ab aeterno per eius sapientiam provisa et ordinata sint, necesse est praedictam hominum distinctionem, secundum scilicet quod divina operatione aliqui diriguntur in ultimum finem per gratiam adiuti, aliqui vero, auxilio gratiae deserti, a fine decidunt, ab aeterno esse a Deo ordinatam. Unde secundum quod aliquos ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos *praedestinasse:* iuxta illud *Ephes.* I, *Qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum, secundum propositum voluntatis suae.* – Illos autem quibus ab aeterno disposuit se gratiam, scilicet finalem, non daturum, dicitur *reprobasse,* vel *odio habuisse:* iuxta id quod dicitur *Malach.* I, *Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* – Ratione vero distinctionis ipsius, secundum quod quosdam reprobavit et quosdam praedestinavit, attenditur divina *electio:* de qua *ad Ephes.* I dicitur, *Elegit nos in ipso* etc. – Ex quo patet ista esse partem divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia in ultimum finem ordinantur.

2. Advertendum primo, quod praedestinatio nominat *rationem ordinis aliquorum in vitam aeternam, ab aeterno in mente divina praeexistentem, cum praescientia eventus.* Propter hoc dicitur hic quod secundum quod Deus aliquos ab aeterno praeordinavit ut dirigendos in ultimum finem, dicitur eos praedestinasse.

Advertendum secundo, quod electio divina aliquorum respectu ultimi finis, attenditur *secundum quod Deus vult eis bonum vitae aeternae prae aliis, quibusdam* (scilicet reprobis) *non volendo hoc bonum.* Ideo hic dicitur quod ratione huius distinctionis, secundum quod aliquos reprobavit, aliquos vero praedestinavit, attenditur divina electio.

Advertendum tertio, quod ad divinam providentiam pertinet omnia in suos fines ordinare, et per consequens ordinare hominem in vitam aeternam. Et quia eiusdem est ordinare aliqua in finem aliquem, et alia ab illo fine excludere, ideo ad divinam providentiam pertinet aliquos ad ultimum finem ordinare, alios vero ab illo excludere, permittendo illorum casum. Propter hoc dicitur hic quod praedestinatio, reprobatio et electio est quaedam pars divinae providentiae, secundum quod homines ex divina providentia ordinantur in ultimum finem: quia videlicet ista pertinent ad hominis dumtaxat ordinationem in ultimum finem, cum ad divinam providentiam ordo uniuscuiusque rei in quemcumque finem pertineat.

II. Dicit secundo, quod ex eo quod dictum est praedicta esse partem providentiae, sequuntur duo. Primum est, quod ex eisdem manifestum esse potest praedicta necessitatem non inducere, ex quibus superius est ostensum divinam providentiam contingentiam a rebus non auferre.

Alterum est, quod praedestinationem et electionem non habere causam ex aliquibus humanis meritis, potest esse manifestum non solum quia gratia, quae est praedestinationis effectus, meritis non praevenitur, sed omnia merita praecedit humana; sed etiam ex hoc quod divinae voluntatis et providentiae, quae est prima causa eorum quae fiunt, nihil causa esse potest; licet effectuum providentiae et praedestinationis unus possit alterius esse causa. Quod etiam auctoritate Apostoli confirmatur, dicentis: *Quis prior dedit ei* etc.

2. Ad huius rei evidentiam, considerandum est quod duo in praedestinatione considerare possumus: scilicet effectum in praedestinato causatum; et ipsam operationem immanentem Dei praedestinantis. Effectus etiam talis dupliciter potest considerari: scilicet totaliter, et partialiter.

Prima ratio hic tacta procedit de totali effectu praedestinationis. Nam sub ipso totali effectu comprehenditur quicquid est in homine ipsum ordinans in salutem. Unde, cum gratia hoc efficiat, constat quod est effectus praedestinationis. Et ideo, cum omne meritum praecedat, sequitur ut merita non possint ipsius esse causa. Et per consequens totalis effectus praedestinationis merita causa esse non possunt.

Secunda vero ratio dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut procedat de ipso actu Dei praedestinantis: ut videlicet, sicut volitionis divinae et actus providendi nihil est causa, ita etiam neque praedestinationis sit aliqua causa; cum praedestinatio sit pars providentiae. – Alio modo, ut etiam de totali effectu praedestinationis intelligatur: ut videlicet, sicut primi effectus in rebus habent pro causa tantum divinam voluntatem et divinam providentiam, ex quo sequitur quod in rebus creatis nihil est causa omnium volitorum a Deo et provisorum, sed tantum divina bonitas; ita et totius effectus praedestinationis nihil sit causa excepta divina bonitate. - Istis autem non obstat quod unus effectus partialis praedestinationis sit alterius effectus causa: sicut gloria est causa finalis gratiae; et gloriae gratia est causa meritoria; et aliquo modo materialis dispositio, sicut omne quod disponit subiectum ad receptionem alicuius perfectionis, ad materiae rationem reducitur.

De iis pertractat Sanctus Thomas Prima Parte, q. xxiii; et *Verit.* q. vi; et I *Sent.*, d. xli.

Advertendum autem, cum tria nominaverit Sanctus Thomas, scilicet praedestinationem, reprobationem, et electionem, de duobus tantum, scilicet de praedestinatione et electione, inquit quod causam non habent. Quoniam videlicet non est eadem ratio de omnibus tribus: reprobationis enim, quantum ad eius effectum totalem, aliquid est causa, scilicet culpa; quod, ut dictum est et declaratum cap. clxi *, in praedestinatione non invenitur.

*Comment. num. iii sqq.

III. Si autem instetur contra praedicta, ut instat Henricus, *Quolibeto* iv et v *: – Tum quia electio praesupponit disparitatem eligendi a reprobando. Tum quia iustitia semper est comes misericordiae: et sic videtur quod omnes effectus divini proveniant ex iustitia; et consequenter quod sit aliqua causa ex parte creaturae omnium effectuum divinorum – dicitur ad primum quod assumptum est falsum. Potest enim voluntas divina ex iis quae paria esse intelliguntur quantum in ipsis est, unum eligere ex sola arbitrii voluntate ad aliquid ad quod aliud non eligit: licet forte electioni humanae praesupponatur inaequalitas eligendi a reprobando, inquantum necesse est voluntatem ab uno magis moveri quam ab alio.

* *Quodl.* IV, q. xix. - Cf. *Quodl.* V, q. v (Paris, 1518).

Ad secundum dicitur quod in primis effectibus divinis iustitia non est comes misericordiae, quasi videlicet in illis producatur aliquid quod alicui creaturae debitum sit: sed potest hoc modo iustitia esse, inquantum Deus facit id quod est suae sapientiae et praeordinationi debitum *. Hoc autem non arguit aliquid esse ex parte creaturae quod sit causa totalis effectus praedestinationis: propter quod videlicet Deus effectum huiusmodi in praedestinatis efficiat.

* Cf. lib. II, cap. xxviii.

Reliqua quae ad hanc materiam pertinent, superius, ubi de providentia agebatur *, sunt pertractata.

* Cap. lxiv sqq.

LAUS DEO

Explicit Liber Tertius.

APPENDIX

AD TERTIUM LIBRUM

SUMMAE S. THOMAE DE AQUINO

CONTRA GENTILES

APPENDIX

AD TERTIUM LIBRUM

SUMMAE S. THOMAE DE AQUINO CONTRA GENTILES

IN QUO TEXTUS AUTOGRAPHI VATICANI

A PRIMA SUA FORMA USQUE AD ULTIMAM INTEGRE REPRODUCITUR

In Appendice hac ad tertium librum Summae contra Gentiles illud prosequimur quod in priori volumine pro primo et secundo libro praestare conati sumus, textum nempe Autographi Vaticani a prima sua forma usque ad ultimam, inquantum fieri potuit, integrum reproducere.

Sicut pro prioribus libris accidit, nec tertium Codex Vaticanus totum exhibet. Cum capitulo XLIII incipit, post capitulum CXXXVIII totaliter deficit. Infra hos limites, integra capitula desunt, LXVII; CXIII-CXVIII; CXXVI-CXXVIII.[1] Ultimus Codicis fasciculus, qui sexternio est, notabiliter differt ab omnibus fasciculis praecedentibus, tum numero capitulorum omissorum; tum scriptione et subsequente deletione plurium quae ab ultima recensione exclusa fuerunt; tum denique exhibitione unius capituli cum dimidio delendi quidem, signis tamen deletionis omissis. Pro capitulis quae in principio Autographi desunt, a primo scilicet ad quadragesimum tertium, plurimas primas redactiones ex manuscripta traditione congregare possibile fuit. Iuxta triplicem materiam hic indicatam, Appendix nostra triplicem divisionem accepit.

1. De primis redactionibus ex manuscripta traditione collectis.

De istis testimoniis primitivae redactionis nonnullorum capitulorum quae amplius non existunt in Autographo, tractatum est in praecedente volumine, Praef. p. xvi, *de Textu* pA *in traditione*. In illius voluminis Appendice primae illae redactiones breve spatium occupant; ibi tamen, p. 4*, notatum fuit quod pro tertio libro, in immensum eas frequentiores traditio suppeditura erat. Promissum item fuerat in Praefatione (loc. cit.) quod « sub capite pA », per quod Appendix nostra designabatur, Lector omnes notatas inventurus erat. Huic promisso stantes, eas nunc recensemus, notantes earum auctoritatem valde roboratam fuisse noviter adducto codice M, de quo plene agitur in Praefatione huius voluminis.

2. De capitulis quae in Autographo Vaticano habentur.

In horum presentatione eadem methodo usi sumus, eadem signa graphica adhibuimus, quae in priori volumine usui fuerunt, et ibidem, App. p. 3* sqq., fusius exponuntur. Hic sufficit breviter ea resumere. 1° Scriptura definitiva per typos maioris corporis exprimitur. Quae ex prima scriptione non proveniunt, sed revisioni Auctoris debentur, inter uncinos curvos ( ) clauduntur. Si quae verba inter terminos alicuius additamenti inserta fuerunt, uncinis rectis [ ] indicantur. (De multiplici revisione vide Praefationem praecedentis voluminis, p. ix). – 2° Quaevis scriptura deleta, sive longa sive brevis, sive completa sive incompleta, characteribus minoribus imprimitur: qui, si clare apparet, ex circumstante textu, deletionem fuisse factam dum scriptor adhuc in sua prima scriptione detinebatur, formam *italicam* assumunt. Quae deleta fuerunt antequam totus locus in quo occurrunt obliterabatur, quae *praedeletiones* vocamus, quando visum fuit utile eas indicare, additis uncinis flexis ⟨ ⟩ innotescunt. – 3° Qui ergo, omisso typo minori, et neglectis uncinis curvis, solum typum maiorem sequitur, textum definitivum leget. Minores vero characteres, licet deletionem semper significent, non tamen successivas ipsius phases per se indicant: cursus enim scriptionis, propter iteratas mutationes, ita est implicatus ut impossibile sit ipsum signis artificialibus repraesentare; saepe tamen attentum studium ipsum revelabit. Ubi res ita postulare videbatur, annotationem aliquam adiunximus.

3. De ultimis foliis Autographi Vaticani.

Ex iis quae in Praefatione dicta sunt, facile intelligitur quod reproductio ultimi fasciculi Autographi, quod per columnas quadraginta octo a folio 78 usque ad 89 inclusive extenditur, specialem curam exigebat. De scriptura enim agitur in multis redundante, in pluribus nihilominus mutila, mutationibus et deletionibus plena, in sua ordinatione multipliciter transformata, cui nomen *labyrinthi* iustissime aptari posset. Adsunt etiam Auctoris annotationes, quibus scribam suum in transcribendo dirigit. In ipso quoque invenitur illud caput cum dimidio cui a cl. Petro Antonio Uccelli nomen « capitis anecdoti » impositum fuit, de quo in Praefatione plene tractatum fuit. Ex scripto adeo intricato possibile fuit sine ulla haesitatione textum definitivum colligere, impossibile vero totam eius varietatem adaequate repraesentare. Qua tamen maxima potuimus diligentia, laboravimus ut qualemcumque ipsius notionem Lector studiosus sibi efformet. Caput vero illud « anecdotum », licet, misso omni dubio, removendum sit a redactione finali Summae contra Gentiles, characteribus tamen peculiaribus, maioribus dico formae italicae, imprimendum duximus, ut sic clarius ab omni alia scriptura distinguatur.

CHARACTERES ET SIGNA

QUIBUS VARIETAS AUTOGRAPHI VATICANI REPRAESENTATUR

Characteres maiores	Redactio definitiva, quam editio nostra exhibet.
Characteres minores	Verba vel loca a S. Thoma deleta.
Characteres minores inclinati . .	Verba deleta inter primam textus scriptionem.
Uncini curvi ( )	Verba vel loca revidendo addita.
Uncini recti [ ]	Verba addita intra terminos alterius additamenti.
Uncini flexi ⟨ ⟩	Verba praedeleta ante totius loci deletionem.
Punctilla	Locus ubi nulla mutatio in autographo invenitur.
Asterisci in linea * * *	Locus laceratus, vel verba illegibilia.
Obelus duplex † . . . †	Initium et finis loci dubiae lectionis.
§	Signum paragraphi ab ipso S. Thoma indicati.

Legendo igitur quae characteribus maioribus, sive extra sive inter uncinos, impressa sunt, habetur redactio definitiva.

Legendo continue quae characteribus minoribus absque uncinis flexis impressa sunt et quae characteribus maioribus absque uncinis curvis, habetur anterior redactio.

Exempla nonnulla subiungimus, quo melius appareat quomodo ex varietate deletionum et additionum processus compositionis textus reconstitui possit.

Pag. 234, b 30 - App. pag. 26*. Assignare (Assignat) autem (et) Greg. aliter videtur caelestium spirituum ordinationem, nam Principatus inter medios spiritus ponit (connumerat).

Mutatio redactionis per deletiones et additiones. Prima lectio, *Assignare autem Greg. aliter videtur cælestium spirituum ordinationem, nam Principatus inter medios spiritus ponit.* Definitiva, *Assignat autem et Greg. aliter cælestium spirituum ordinationem, nam Principatus* inter medios spiritus connumerat.

Pag. 307, b 34 - App. 32*. sine suae providentiae mutatione (defectu) (praeiudicio).

In hac brevi clausula triplex apparet lectio: prima, *sine suæ providentiae mutatione*; secunda, *sine suæ providentiae defectu*; definitiva, *sine suæ providentiae praeiudicio.*

Pag. 200, b 34 - App. 23*. (*nam omne quod generatur* nam omnis generatio ex aliquo est [scilicet ex materia] et ad aliquid, scilicet formam).

Sententia addita in margine. Durante eius scriptione, *nam omne quod generatur*, vix scriptum mutatum est in *nam omnis generatio.* In revisione additae fuerunt voces *scilicet ex materia.*

Pag. 221, b 26-43 - App. 25*. (Item. *quamvis* Cognitio speculativa magis *perficiatur* perficitur in universali . . . propriam *scient* cognitionem . . . reducitur *per magistr* in propriam cognitionem conclusionum per magistrum . . . *partic* in particulari . . . se extendit).

Ex uncinis apparet quod integer locus scriptus fuit in margine. *perficiatur* statim mutatum fuit in *perficitur,* unde necesse fuit obliterare *quamvis.* - Incaepta vox *scientiam (scient)* devenit *cognitionem;* sicut et *partic* devenit *in particulari.* - Voces *per magistr* deletae sunt ut mutaretur ordo totius phraseos.

Pag. 255, a 11-34 - App. 28*. (Praeterea. Ea quae naturaliter fiunt determinatis mediis . . . *diversimode* diversis viis tendunt in finem, *ut* tam in moralibus . . . naturaliter. § Amplius. Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum . . . eligeret. § Item. Ea quae sunt . . . quae *sp* naturam speciei . . . artificialibus).

Hic locus continet tres paragraphos. Uncini curvi indicant quod non sunt de prima scriptione, sed additae fuerunt a S. Thoma revidendo. Scriptae autem fuerunt margine inferiori. Vox *diversimode* vix scripta mutata fuit in *diversis viis.* - *ut* similiter statim deletum est. - Incaepta vox *speciem (sp),* relicta est pro *naturam speciei.*

Pag. 316, b post. 18. - App. 32*. ⟨§ *Per haec*⟩ ⟨*Sunt autem quidam*⟩ ⟨*Quidam autem dixerunt*⟩ ⟨*Quidam autem*⟩ § Hinc est quod in ps. dicitur *qui facit* de Deo, Qui facit mirabilia magna solus.

Ad finem capituli CII, post. 316, b 18, cogitaverat S. Thomas de prosequendo materiam, sed post quatuor incaeptiones consilium mutavit, et praesens capitulum terminavit cum brevi phrasi, *Hinc est* etc. Materiam de qua agitur prosecutus est novo capitulo (CIII), *Fuit autem positio* etc.

PRIMAE REDACTIONES LIBRI TERTII EX TRADITIONE MANUSCRIPTA COLLECTAE

Vide Praefationem Tom. I, § I, p. XVI, et § VII, n. 42, p. XXXI; Praefationem huius vol., § de Traditione.

Cap. 1, p. 3 a 24. dirigi ab eo, qui principia rebus dedit per quae agunt, sicut a primo et principali agente MNYZ.

p. 4 a 1-6. primo describit nobis primi regentis perfectionem naturae (perfectionem: naturae quidem) in hoc quod dicit: Deus; potestatem (potestatis), in hoc quod dicit: magnus Dominus; . . . auctoritatem (auctoritatis) in hoc quod dicit: rex magnus super omnes deos MNYZ.

p. 4 a 9-13 Secundo (autem nobis describit) regiminis modum; et hoc quidem quantum ad intellectualia . . . qui est ipse in hoc quod (et ideo) dicit: quia non repellet Dominus plebem suam MNYZ; Z *pro* qui est ipse *legit* quae innuit.

p. 4 b 3. Tertio vero huius (ipsius) universalis regiminis rationem necessariam assignat MNYZ.

Cap. 2. *Duo argumenta deleta: unum*, Praeterea in causis, *suppressum; alterum*, Amplius si aliquod agens, *reformatum.*

p. 5 a 3-14. In his enim quae manifeste propter finem agunt, hoc dicimus esse finem in quod tendit impetus agentis . . . Nec differt quantum ad hoc utrum (quod tendit in finem) sit cognoscens vel non . . . Omnis autem agentis impetus ad aliquid certum tendit. Impetus enim [α] agentis ad agendum est secundum aliquam [β] propriam virtutem activam quae ad aliquam actionem determinatur [γ]. Non enim ex quacumque virtute quaevis actio procedit MNYZ *et pro altero loco* D.

α autem DMNZ. β aliquam *om* D, propriam *om* MNZ. γ terminatur Y.

p. 5 a 28 b 10. Adhuc. In omnibus agentibus propter finem hoc esse (ultimum) finem dicimus quod cum consequitur agens non ulterius actio porrigitur (ultra quod agens non quaerit aliquid). Sicut actio medici est usque ad sanitatem, ea vero consecuta non conatur ad aliquid ulterius. Sic [α] (Sed) in actione cuiuslibet agentis est invenire aliquid ad quod cum pervenit non ad aliquid ulterius tendit (ultra quod agens non quaerit aliquid). Alias enim actiones in infinitum procederent (tenderent). Quod quidem est impossibile; quia, cum infinita non sit transire, agens agere non inciperet. Nihil enim movetur ad id ad quod impossibile est pervenire; unde nec agens inciperet actiones quae non possent perfici. Omne igitur agens agit propter finem NY *et omisso hom.* Nihil . . . inciperet MZ.

α Sicut MZ.

p. 6 a 1-6. Non autem est possibile procedere in infinitum . . . in formis rerum, ut probatur in II Metaphysicae (forma enim est agendi principium) neque in obiectis (sicut neque in entibus), cum sit unum primum ens MNYZ.

p. 6 a 12-18. intermedia inter primum agens et ultimum finem sunt fines respectu priorum [α] agentium et principia activa respectu sequentium. Si igitur . . . actiones . . . procedunt in infinitum, oportet principia activa in infinitum procedere; ostensum est autem in II Metaphysicae quod non procedunt in infinitum neque in superius neque in inferius (quod est impossibile, ut supra ostensum est [β]) MNYZ.

α primorum YZsM, priorum . . . respectu *hom om* pM. β D *ex mixtura:* quod est impossibile ut ostensum est in II Metaphysicae, quia non possunt procedere *etc. ut* MNYZ.

p. 6 a 19. determinatum. Praeterea, in causis et causatis ordinatis primum non est minus causa ultimi quam medium, sed magis; quia medium non est causa ultimi nisi per virtutem primi a quo movetur vel causatur. Si igitur procedatur in actionibus et factis in infinitum inferius, cum unumquodque sit causa omnium quae sunt post ipsum, unumquodque erit causa infinitorum. Unumquodque igitur erit infinitae virtutis, nam quaelibet virtus finita commensuratur effectibus finitis. Hoc autem est impossibile. Ostensum est enim superius [α] quod ad minus in corporibus non est virtus infinita. Necesse est [β] igitur conatum cuiuslibet agentis ad aliquid [γ] certum tendere, quo habito nihil ulterius [δ] quaerit [ε]. Adhuc, omne agens vel agit DNY.

α supra D; I, c. 20. β Oportet D. γ aliquid *om* DY. δ non ulterius aliquid D. ε tendit et quaerit Y.

Amplius, si aliquod [α] agens non consequitur illud propter quod non agit, nullus defectus in eius actione notatur; sicut si [β] coquus non sanat sed solum delectat per cibum paratum non imputatur ei ad defectum suae actionis [γ]. Si igitur esset aliquod agens quod non ageret propter aliquem [δ] finem, quidquid ex sua actione proveniret vel non proveniret non pertineret ad defectum actionis. Hoc autem patet esse falsum. Nam cuiuslibet agentis [ε] invenimus aliquem effectum, a quo non deficit nisi propter aliquem defectum [ζ] suae actionis, qui [η] deprehenditur ex defectu virtutis. Omne igitur agens agit propter finem (peccatum non invenitur . . . et a proposito agit propter finem) Y. *Ex mixtura* D *habet textum* pA *et* sA, *item* N *sed ordine inverso* sA pA; MZ *ut* sA *omisso verbo* Amplius. p. 6 a 36-b 8.

α aliquod *om* D. β si *om* NY. γ non imputatur . . . actionis *om* NY. δ aliquem *om* D. ε cuilibet agenti NY. ζ nisi ex defectu NY. η quae NY; *mallem* quo deprehenditur defectus virtutis.

licet praeter ordinem intellectus. Hinc est quod Iob v dicitur: Nihil in terra sine causa fit DMNYZ. p. 6 b 35.

Ex testimonio Y *priora quinque argumenta quoad dictionem et ordinem reformata fuerunt. Unum novum argumentum accessit, nempe secundum* sA, Praeterea finis est. *Sub hoc ordinata sunt quae erant quintum tertium et secundum, deleta in columna. Primum et quartum in columna locum suum retinuerunt.* MZ *habent novum argumentum* sA *et etiam ordinem* sA, *sed primum tertium et quintum in forma* pA, (*secundum*) *quartum et sextum ut* sA. N *specie tenus habet septem argumenta, eo quod ante sextum inserit primam formam quarti* (*tertii* pA). *Cetera capituli pars non ostendit signa revisionis.* Cap. 3.

Ex hoc autem ulterius ostendendum est quod omne agens agit propter bonum. p. 9 a 1-10.

Per hoc enim ostendimus (Inde enim manifestum est) omne agens agere propter finem, quia quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum quod est finis, cum in agente sit actio sive actionis effectus [α]. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei. Si enim sit ipsa actio finis, constat eam esse agenti convenientem, cum sequatur speciem virtutis activae si vero sit factum aliquod, oportet etiam esse conveniens agenti, nam omne agens agit sibi simile (Non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum). Quod autem est conveniens alicui, est ei bonum. Convenientia enim se invicem conservant, contraria autem se invicem corrumpunt. Ergo omne agens agit propter id quod est sibi bonum MNYZ.

(Praeterea finis est in quo quiescit . . . Omnis igitur actio est propter bonum) *om* Y. p. 9 a 11-15.

Item, omne agens agendo tendit ad aliquid quod est [β] sibi simile. Agit autem unumquodque secundum quod est bonum. Agit enim secundum quod est actu; esse autem actu est esse perfectum, quod est esse bonum [γ]. Omne igitur agens agendo tendit in aliquod bonum. (Item omne agens . . . est propter bonum) Y (2), *et quinto loco* MNZ. (*Ordo* Y 2, 3, 4, 5 = sA 5, 4, 6, 3). p. 9 a 31-36

Praeterea, actio quae non terminatur ad aliquem effectum est actus agentis; manet enim in ipso agente. Actio autem quae terminatur ad aliquem effectum per ipsum effectum perficitur, cum per eum speciem sortiatur. Quod autem est perfectio et actus [δ], habet rationem boni. Cum igitur finis cuiuslibet agentis sit vel actio ipsa vel factum, sequitur quod omne agens agat propter bonum [ε] (Amplius omnis actio . . . est propter bonum) Y (3), *et sexto loco* N. p. 9 a 22-30.

Adhuc, agens per intellectum agit propter finem sicut determinans sibi finem. Agens autem per naturam, licet agat propter finem ut probatum est, non tamen determinat sibi finem, cum non cognoscat rationem finis, sed movetur in finem determinatum sibi ab alio. Non (Agens) autem per intellectum (non) determinat sibi finem nisi sub ratione boni. Non enim [ζ] apprehendens aliquod intelligibile agit aut movetur nisi accipiat illud (Intelligibile enim non movet nisi) sub ratione boni (quod est obiectum voluntatis). Ergo et agens per naturam non movetur neque agit propter aliquid (aliquem finem) nisi secundum quod est bonum p. 9 a 37-b 7.

(cum agenti per naturam determinetur finis ab aliquo appetitu). Omne igitur agens propter bonum agit Y (4) *et* N *in quo est septimum; in* sAMZ *est sextum.*

p. 9 a 16-21. Amplius, omnis actio et motus rei naturalis videtur ordinari ad conservationem ipsius esse, vel η secundum individuum vel secundum speciem. Ignis enim movetur θ sursum ut ibi conservetur. Planta autem germinat ut speciem conservet. Aves autem nidificant et venantur ut individuum et speciem conservent. Esse autem inquantum huiusmodi bonum est. Omne igitur agens naturale agit propter bonum Y (5) *et* MNZ *ut tertium* (Adhuc omnis actio et motus ad esse . . . et motus est propter bonum). Item, eiusdem rationis est.

α *Textus corruptus est sed intentio clara:* quod est finis, sive actio sit et maneat in agente, sive actionis effectus sit extra agens. β quod est *om* Y. γ esse bonum] nam malum non invenitur nisi in potentia deficiente ab actu *addunt* MNZ *ex* sA. δ et actus *om* N. ε bonum] finem Y. ζ enim *om* AY. η vel] universalis vel Y *ex dittographia.* θ fertur MNZ.

Cap. 4, p. 11 a 10-11. Item, defectus in effectu provenit ex defectu actionis qui (et actione) consequitur aliquem defectum in principiis actionis MNYZ.

p. 11 b 36-38. Hinc est quod Dionysius dicit . . . quod malum est praeter intentionem et voluntatem. Et Aristoteles in V Metaphisycae et in II Physicorum dicit quod finis est bonum verum vel apparens MNYZ.

Cap. 5 et 6, p. 14 a 10-12. cum difficile sit secundum virtutem agere, sicut attingere centrum in circulo; facile autem a virtute deficere, sicut a centro circuli declinare, ut dicit Aristoteles in II Ethicorum MNYZ.

p. 14 a 20-23. et per hoc quod legislatores puniunt malos quod non facerent nisi (quasi) voluntarie operarentur (operantes) mala. Non est (videtur) igitur malum praeter voluntatem vel intentionem ut videtur (esse) MNYZ.

p. 14 b 1-4. Est tamen malum si non habeat manus . . . quod rursus (tamen) non est malum avi si non habet MNYZ.

p. 14 b 13. non potest (esse) aqua non habere (nisi habeat) formam aquae MNYZ.

p. 15 a 9. licet haec privatio (quandoque) non sit malum simpliciter, sed alicuius MNYZ.

p. 15 a 18-26. Malum autem actionis accidit in naturalibus agentibus ex defectu virtutis activae. Unde si agens habet virtutem defectivam, hoc malum consequitur praeter intentionem; non tamen est (sed non erit) casuale, quia de necessitate est consequens ad talem agentem α (si tamen tale agens vel semper vel frequenter patitur hunc virtutis defectum. Erit autem casuale, si hic defectus raro talem comitatur agentem) MNYZ.

α actionem NZpM.

p. 15 b 2-6. plures vivunt secundum sensum . . . Ad plura autem talium bonorum sequitur privatio boni secundum rationem quod consistit in certa commensuratione talium bonorum MNYZ.

p. 15 b 10-21. Intentio enim est eius quod (ultimi finis quem) quis propter se vult, voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter illud non vellet; sicut qui proiicit merces in mari causa salutis . . . et ideo (hoc modo) malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria sicut proiectio mercium in mari MNYZ.

p. 15 b 26-30. Natura ergo non intendit finem corruptionis seorsum a fine generationis, sed simul utrumque. Non enim est de intentione naturae absoluta quod non sit aqua, sed quod non existente aqua sit aer (quo existente non est aqua) MNYZ.

Cap. 7, p. 19 a 17-20. De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei, quod necesse est esse ei naturaliter. Malum igitur, cum sit naturalis (eius quod est naturale) privatio, non potest esse alicui naturale MNYZ.

p. 19 b 7-13. Potentia etiam bonum aliquid est. Tendit enim potentia ad actum, ut in quolibet motu apparet; et est etiam actui proportionata non ei contraria; (et est in eodem genere cum actu; et privatio non competit ei nisi per accidens). Omne igitur quod est, quocumque modo sit α, inquantum est (ens) bonum est MNYZ.

α sit *om* MZ.

p. 19 b 29-31. Per hoc autem excluditur error Manichaeorum, ponentium aliquas res secundum suas naturas esse malas, inter quas esse aliquam summe malam quam primum principium dicunt; sicut inter omnia bona ponitur aliquid quod est perfectum bonum quod est omnium bonorum principium, scilicet Deus α MNYZ.

α *Delendi ratio est quod auctor opus secundo redigens consilium coepit capituli specialis de malo primo principio scribendi; cf.* pA *capp. 14, 15, 16; infra quatuor locis quaedam ab eandem rationem deleta esse videbimus;* cf. pA 6* b 9-17, 52-56, 7* a 11, a 39.

Cap. 8 et 9, p. 21 a 8-13. Amplius, in quibuscumque invenitur magis et minus oportet quod sint res aliquae habentes ordinem ad aliquid summum in genere illo, quod est eorum principium; sicut calida quorum unum est altero calidius ad unum principium calidum, quod est ignis. Negationes enim et privationes non suscipiunt magis et minus, sicut et non ens. Invenitur autem inter mala unum altero peius. Oportet igitur, ut videtur, quod malum sit res aliqua et quod omnia mala habeant ordinem ad unum primum malum quasi ad principium MNYZ.

p. 21 a 14-15. (Praeterea, res et ens convertuntur. Est autem malum in mundo. Ergo est res aliqua et natura) *non habet* Y, *neque solutionem huius argumenti; cf. statim* 6* b 58.

p. 21 a 39-47. Unde et in aliquibus animalibus sunt α bona, et homini etiam cum sunt secundum rationem moderata; (et contingit quod est malum uni esse bonum alteri). Unde (Et ideo) nec malum (secundum) quod est differentia specifica in genere moralium importat aliquid quod sit secundum essentiam suam malum, sed aliquid quod secundum se est bonum, malum autem (homini) inquantum privat bonum (ordinem) rationis quod est hominis bonum MNYZ.

α *nempe* delectabile secundum sensum vel aliquid huiusmodi.

p. 21 b 7-11. Est igitur malum morale et genus et differentia; non secundum quod est privatio boni rationis α ex quo dicitur malum, sed secundum quod ex β natura actionis vel habitus ordinati γ ad aliquem finem qui repugnat debito fini rationis MNYZ *male, sed ad* pA *pertinere potest si supponimus auctorem inter scribendum redactionem mutasse et lineam delentem verba* secundum quod *a primo transcriptore textus* pA *non esse visam.*

α boni et rationis MNZ. β est M. γ ordinatur Z, ordinant N, *sed neutrum salvat sensum.*

p. 21 b 14-16. irrationale est differentia animalis, non ratione ipsius privationis (propter privationem) rationis, sed ratione talis naturae ad quam sequitur remotio rationis MNYZ.

p. 21 b 26. quadrangulare (quadratum) MNYZ.

p. 21 b 31. utitur exemplis (secundum sententiam) aliorum philosophorum MNYZ.

p. 21 b 44-48. in contrariis alterum sub bono videtur comprehendi, alterum ad rationem mali accedere. (Et secundum hoc bonum et malum genera contrariorum omnium esse videntur) Y.

p. 21 b 52. formae et fini, quae habent rationem boni et sunt agendi (vera) principia MNYZ.

p. 22 a 3. attribuitur (privationi et) malo MNYZ.

p. 22 a 16-18. Dicitur autem aliquid altero magis et minus malum non per accessum ad aliquod principium quod sit secundum se malum, ut quinta ratio procedebat, sed magis per recessum a bono principio. Sic enim quae privationem important intenduntur et remittuntur MNYZ.

p. 22 b 4. sicut qualitates et formae (ut quinta ratio procedebat) Y.

p. 22 b 9-21. (Dicitur etiam . . . privatum) *non habet* Y; *cf.* 6* b 20.

Cap. 10, p. 25 a 23. Malum igitur non potest esse nisi causatum (est) a bono MNYZ.

p. 25 a 32-b 2. Malum igitur non potest esse alicuius causa. Si igitur causam habet (aliquid sit causa mali), oportet quod sit a bono causatum MNYZ.

p. 25 b 5. nisi per accidens sicut frigidum calefacit conversum quodammodo et abiens α, ut dicitur in VIII Physicorum MNY.

α ambiens MN, abitiens (*idest* abiiciens) Y; στραφέν πως καὶ ἀπελθόν *Arist.* 251 a 32.

p. 26 a 18-19. simul cum generatione unius rei necesse est ex actione agentis alterius rei sequi corruptionem MNYZ.

p. 26 b 20-23. Movet enim secundum ordinem naturalem visibile visum (et quodlibet obiectum potentiam passivam) MNYZ.

Cap. 11, p. 31 a 5. cum non sit essentiam habens (ut supra ostensum est) MNYZ.

p. 31 a 20. cum corruptio mali sit bona sicut eius generatio est mala MNYZ.

p. 31 a 27-b 5. Oportet igitur semper cum malo causato, quod est effectus boni per accidens, esse bonum aliquod quod est effectus boni per se (ita quod sit fundamentum eius, nam quod est per accidens fundatur supra id quod est per se) MYZ; N *om totum comma.*

p. 31 b 19-21. Caecitas enim non est non ens universale sed non ens hoc (quo) scilicet (tollitur) visus MNYZ.

Cap. 12, p. 33 a 1-3. Ex hoc autem patet quod nihil potest esse totaliter malum, sed cum malo adiungitur bonum. Unde non potest esse aliquod summum malum absque consortio boni, sicut est aliquod summum bonum absque consortio mali, ut praeostensum est. Patet etiam ex eisdem (autem ex praedictis) quod quantumcumque multiplicetur malum nunquam potest totum bonum consumere Y; *quae sunt ante* Patet N *habet in fine capituli praecedentis;* MNZ *initium* capituli 12 *legunt:* Apparet etiam ex eisdem.

p. 33 a 5. Subiectum autem mali est bonum. Manet igitur semper bonum nisi forte et malum tollatur. Unde et Aristoteles in IV Ethicorum dicit quod malum si perfectum sit seipsum destruit MNYZ.

p. 33 b 10-18. habet rationem boni quia (secundum quod) est potentia ad actum perfectum boni quod privatur per malum; licet inquantum est res quaedam aliam boni [α] rationem possit habere. Quanto igitur . . . Subiectum autem fit minus in potentia ad formam, non quidem per solam subtractionem alicuius partis boni [β] (subiecti) neque per consequens per hoc quod aliqua pars potentiae subtrahatur, cum potentia ad subiectum [γ] secundum naturam suam sequatur; fit autem minus in potentia (sed) per hoc quod potentia impeditur per contrarium actum Y *et excepto ultimo loco* MNZ.

α boni *om* YZ. β boni vel subiecti MZ, subiecti N. γ ad actum subiectum Y.

Cap. 13, p. 35 b 8-36 a 2. Est igitur malum in subiecto quod est in potentia (ad ipsum et) ad suum oppositum MNYZ.

p. 36 b 2. oportet quod malum semper habeat aliquam causam, licet (vel per se vel) per accidens MNYZ.

p. 36 b 9-10. Omne igitur malum habet aliquam causam ad quam sequitur per accidens. Non igitur potest dici quod malum sit primum principium, sicut Manichaei dicunt. Nam primum principium non habet aliquam causam MNYZ.

Cap. 14, 15 et 16. Y *teste capitula* 14, 15, 16 *unum erant in* pA, *cum titulo* Quod malum est causa per accidens, *qui in* sA *soli* 14 *reservatur. Capitulum duos habebat epilogos, priorem concludentem contra Manichaeos, alterum exponentem bonum esse finem cuiuslibet rei. Priorem,* Cum autem causa per se, *revisor extendit in novum capitulum, conscribendo conclusiones in Manichaeum quas supra deletas esse vidimus ad* 6* a 74; *titulus additus est* Quod non est summum malum. *Alter epilogus* Si autem omne agens *factus est capitulum* 16 *cum titulo* Quod finis cuiuslibet rei est bonum. *Corrector* Y *a* Cum autem causa per se *omnia delet per* vacat; *scriptor exarat capitula* 15 *et* 16 *et deinceps totum librum in forma* sA. – M, N, Z *mixti sunt ex* pA *et* sA; *habent tria capitula* sA, *sed in* 14 *et in principio* 16 *usque ad* Amplius finis rei (*istud tamen argumentum om* MZ) *faciunt cum* pA; *fini capituli* 15 *adaptant alteram partem antiqui epilogi, pro* 38 b 3-7 Malum igitur . . . omnium malorum *legentes* Impossibile est igitur malum esse causam *etc. ut* Y.

p. 36 b 4-5. quia causa (res) non est causa per hoc quod est ei deficiens, sed per hoc quod est ei aliquid residuum (ens) MNYZ.

p. 36 b 10-38 a 8. In specie quidem causae efficientis (quia) propter causae agentis deficientem virtutem oportet quod sequatur (sequitur) defectus in effectu et actione. In specie vero causae materialis dum materiae indispositio causat (quia ex indispositione materiae causatur) in effectu defectum (defectus). In specie vero causae formalis dum (quia) uni formae semper adiungitur alterius formae privatio. In specie vero causae finalis, dum (quia) indebito fini adiungitur malum inquantum per hunc finem (ipsum) finis debitus impeditur. Patet igitur . . . non potest esse causa per se. Cum autem causa per se sit prior ea quae est per accidens, impossibile est malum esse causam et principium primum. Unde destruitur etiam per hoc Manichaei error, ponens aliquod malum esse primum principium malorum, sicut aliquod bonum est primum bonorum principium. (Cap. 15. Quod non est summum malum. Ex hoc autem patet 37 a 1 . . . principium primum omnium malorum 38 b 7. Cap. 16. Quod finis cuiuslibet rei est bonum). Si autem omne agens agit propter aliquod bonum, malum autem accidit praeter intentionem agentis ut (supra) probatum est, sequitur ulterius quod cuiuslibet entis (bonum) sit finis aliquod bonum. Omne enim ens ordinatur ad finem per hoc quod agit (suam actionem). Oportet enim quod vel sua (ipsa) actio sit finis eius, vel actionis finis est etiam finis agentis. Sed omne agens inquantum agit tendit in aliquod bonum, ut ostensum est. Omnia igitur ordinantur in bonum sicut in finem (Quod est eius bonum) Adhuc. Unumquodque perficitur per suum finem. Ultima enim perfectio rei finis est. Illud autem quo aliquid perficitur oportet ei esse conforme. Unumquodque igitur habet finem sibi conformem. Omne igitur ens inquantum huiusmodi est bonum, ut probatum est. Finis igitur uniuscuiusque rei est bonum. Amplius. Finis rei cuiuslibet Y.

p. 38 b 14-17. Ergo et ea quae finem non cognoscunt, ordinantur in bonum sicut in finem. (Finis igitur omnium est bonum) Y.

Cap. 17, p. 40 b 44. propter finem extremum (postremum) N.

p. 40 b 45-47. Esse autem primam omnium causam necesse est primo enti convenire, quod Deus est Nam non ens nullius est causa (ut supra ostensum est) N.

Cap. 18, p. 42 a 9-18. in quolibet fine quem agens sua actione constituit sive in se sive in alio. In alio quidem, sicut medicus constituit sanitatem per suam actionem in infirmo, quae tamen est finis eius. In se autem, sicut cum quis per suam actionem generat in seipso laetitiam vel aliquid aliud huiusmodi. Aliquis autem finis invenitur qui sicut est in causando prior (praecedens in causando), ita etiam in essendo praecedit; sicut dicitur finis id quod aliquid . . . acquirere intendit, ut . . . civitatem rex per pugnam licet et hoc ipsum obtinere ait constitutum per actionem agentis et per consequens sit in esse posterius. Deus igitur N *et primo tantum loco* MZ.

p. 42 b 2. sed est magis effectus agentis. Unde et agens talis finis est causa et e converso. Non potest igitur N *et sine* et e converso MZ.

p. 42 b 19-20. Item, effectus ordinantur in finem ab agente proprio; oportet igitur quod eo modo effectus tendat in finem quo agens propter finem agit N.

p. 43 b 2. ut (cui) aliquid ei acquiratur N.

Cap. 20. *In* N *cap.* 20 *a cap.* 19 *non separatum est nisi per rubricatorem.*

p. 46 a 13-16. Unde cum unumquodque in tantum sit bonum inquantum est perfectum, ipsum divinum esse est simpliciter nullam diversitatem requirens. Nam ipsum est ipsius Dei substantia, ut in prioribus ostensum est et per hoc idem est Deo (eius perfecta bonitas. Idem enim est Deo) esse, vivere, sapientem esse N, *e cuius tamen textu omisimus verba* eius perfecta bonitas *quae habet ex mixtura.*

p. 46 a 23-26. nulla substantia creata est ipsum suum esse. In hoc igitur bono quod est esse cuiuslibet substantiae creatae plura continentur, scilicet ipsa substantia subsistens et esse in quo subsistit. Unde secundum hoc quod est quaelibet earum bona est (si secundum hoc quod res quaelibet est, bona est); non est autem earum aliqua suum esse; nulla igitur earum est sua bonitas N.

p. 46 a 29-31. Rursus, etsi nulla substantia rei creatae sit suum esse sed esse participet, non tamen omnes creaturae in uno gradu bonitatis constituuntur. Nam quorumdam substantia, cum sit simplex, forma et actus est cui (scilicet cui) N.

p. 46 b 6. adhuc *om* N.

p. 46 b 23. bonum quod consequitur esse mutabile N.

p. 46 b 31-37. Cum enim materia sit ens in potentia secundum se considerata, forma vero sit actus eius, substantia vero composita sit actu existens per formam, erit quidem forma ipsum bonum substantiae compositae quae per formam est bona (forma quidem erit secundum se bona, substantia vero composita prout actu habet formam), materia vero bona quidem erit inquantum est potentia ens (secundum quod est in potentia ad formam) N.

p. 47 a 10-13. ipsa non existentia, scilicet materia ... appetit bonum ... Ex quo patet quod etiam non existentia actu sunt bona (sit bona) N.

p. 47 a 30-b 4. infimae tamen substantiae inveniuntur simpliciores (quibusdam) superioribus eis, sicut elementa animalibus et hominibus, quia nec secundum actum nec secundum potentiam attingunt ad ordinem (non possunt pertingere ad perfectionem) cognitionis et intellectus (quam consequuntur animalia et homines) N.

p. 47 b 16. Non igitur cuilibet creatorum (creaturarum) idem est esse et bonum esse simpliciter, licet quodlibet eorum bonum (quaelibet earum bona) sit inquantum est N.

p. 47 b 20-22. res quaelibet tendit in divinae bonitatis similitudinem divinaeque (sicut in finem, divinae autem) bonitati assimilatur N.

p. 47 b 27-28. non solum inquantum est sive secundum esse primum quod est esse substantiale N.

Cap. 21, p. 50 a 9-14. Adhuc, res tendunt in divinam similitudinem, inquantum est bonus. Bonitas autem Dei attenditur non solum secundum quod in se est sed secundum quod etiam (ut supra dictum est. Ex bonitate autem Dei est quod) aliis esse largitur, cum propter suam bonitatem rei det esse (unumquodque enim agit inquantum est actu perfectum). Desiderant igitur (generaliter) res in hoc Deo assimilari ut sint aliorum causae N.

p. 50 b 5. intendit divinam similitudinem (cum quodlibet bonum creatum sit ex participatione divinae bonitatis) N.

p. 51 a 3. quantum ad esse (speciem ipsius) N.

p. 51 a 11. illuminare potest, et in animalibus actus generativae virtutis est iam perfectior. Unumquodque N.

Cap. 22. *Partem tituli* ordinantur in suos fines N *habet nigro supra rasuram; principium vero capituli usque ad* 52 a 14 Unde manifestum est, *incl. partim in columna supra rasuram partim supra marginem. Nescio an rasa ad* pA *pertinuerint.*

p. 52 b 14-15. quamvis ad ubi, in quo prius erat actu, remaneat in potentia non actu existens in eo N.

p. 52 b 23-53 a 2. corpus caeleste ... perfectionem suam consequitur per hoc quod eius potentia tota ad ubi reducitur in actum successive; quod simul non poterat fieri, cum simul plura α ubi actu habere β non possit, sicut nec materia plures formas MNZ*b*.

α multa vel plura MZ. β obtinere *b*.

p. 53 a 28. per hoc quantum ad aliquid ad divinam similitudinem intendentes N.

p. 53 a 42-47. Sicut igitur agentis particularis ... et augetur N *habet supra marginem a correctore: an* sA *addidit?*

p. 53 b 15-18. Itemque anima vegetabilis est in potentia ad sensitivam, sensitiva vero ad intellectivam; quae omnia supra dicta processum generationis ostendunt (quod processus generationis ostendit) Primo enim N.

p. 53 b 33-54 b 3. videmus quod corpora mixta sustentantur per elementorum congruas qualitates, sicut aurum et alia mineralia in visceribus terrae optime conservantur. Plantae vero ex mixtis corporibus nutriuntur; non enim potest esse viventis corporis nutrimentum ex puro elemento α, ut probat Aristoteles in Primo de Generatione β; animalia autem ex plantis nutrimentum habent ... Homo vero utitur omnium rerum generibus ad sui utilitatem. Quibusdam quidem ad esum, quem communiorem habet omnibus animalibus. Utitur enim ad esum plantis et carnibus animalium in maiori diversitate quam aliud quodcumque animal. Quibusdam vero ad vestitum; unde et a natura nudus tegumento est institutus, utpote potens ex aliis sibi vestitum praeparare ... Quibusdam vero ad vehiculum ... Et super hoc omnibus sensibilibus utitur ad intellectualis cognitionis perfectionem. Unde et ... Aristoteles dicit in Primo Politicorum, quod homo habet naturale dominium super omnia animalia, Unde, cum per venationem ea in suam utilitatem redigit, habet iurisdictionem belli, sicut cum quis servum suae subiugat dominationi. Si igitur motus ipsius caeli ordinatur ad generationem, generatio autem tota ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem huius generis, cui ultima forma praecedentibus omnibus generationibus et generibus acquiritur, necnon et per aliarum rerum generationes diversa ei adminicula acquiruntur, manifestum est quod finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum (finem) in genere generabilium et mobilium N.

α po el'o N, pū el'orum *corrector.* β de Generatione, *an* Animalium *addendum?*

Cap. 23, p. 56 a 1-5. Sicut autem ex consideratione motus caelestis, scilicet inquantum movet, finem eius ostendimus esse α intellectivum aliquid, scilicet hominem, ita, inquantum movetur, primum motivum ipsius ostendi potest (Ex praemissis etiam ostendi potest primum motivum motus caeli) esse aliquid intellectivum. Nihil enim secundum propriam generationem (speciem agens) intendit formam altiorem sua forma N.

α esse *addimus.*

p. 56 b 5-57 a 2. Corpus igitur caeli non agit ad generationem propriam speciei (secundum propriam speciem) sicut agens principale N.

p. 57 a 16. movens seipsum secundum hunc motum est vivum MNZ.

p. 57 a 22. Si autem (movetur) a motore penitus extrinseco N.

p. 57 a 32. Motus igitur caeli (quod est primum corporeum) est ab intellectuali substantia N.

p. 57 a 41. Si igitur moventur absque movente α apprehendente sicut gravia et levia MN.

α a movente M.

p. 57 a 53-56. formae simplices ... sunt tamen principia motuum, ad quas α (ad eas enim) consequuntur motus naturales sicut et omnes aliae (naturales) proprietates N(MZ).

α ad quos MN, ad quae Z, *qui habet* (naturales), *sicut et* M.

p. 57 b 12. Oportet igitur quod principium motus eius sit (aliquid) per apprehensionem movens et intellectivum ut ostensum est N.

p. 57 b 23-25. Intendit igitur quietem per motum quae se habet ad motum sicut unum ad duo (plura MGZ, multa *ceteri*) N.

p. 58 a 13. Corpus autem caeleste secundum suam substantiam et formam consideratum N.

p. 58 a 35-37. Unde simul ... passivum N *non habet.*

p. 58 b 6. ad unum finem. Et hoc est quod dicit Ptolomaeus in Centilogio suo secunda propositione secundum expositionem commentatoris ibidem MZ.

p. 58 b 16. Et ideo si (Si autem) accipiatur N.

p. 58 b 18. sicut ad ipsum acceditur naturaliter ita ab ipso (naturaliter) receditur N.

Cap. 24, p. 62 a 11. instrumentum intellectualis substantiae. Hoc enim est ratio instrumenti MNZ.

p. 62 a 27. verificatur Platonis opinio (dictum Platonis) N.

p. 63 a 1. divinam similitudinem (et propriam perfectionem) N.

p. 63 b 24-27. Non est ergo inconveniens si motus corporum caelestium et motores (actiones motorum) dicantur esse (aliqualiter) propter haec etiam (corpora) quae generantur N.

Cap. 25. *Praecipuas mutationes hoc capitulum subiit per deletionem trium argumentorum et per seriei reordinationem. In* pA *paragraphi erant septemdecim, hoc ordine: 1 exordium; novem argumenta 2–10; epilogus 11; obiectio 12; quinque refutationes 13–17.* sA *delevit paragraphos 5, 9, 16; epilogum in finem movit; obiectionem et tres paragraphos 13, 14, 15 movit intra 3 et 4, 17 intra 8 et 10. Est ergo novus ordo talis: 1, 2, 3; 12–15 (16 suppr.); 4 (5 suppr.), 6, 7, 8 (9 suppr.); 17; 10, 11.* 1, 2, 3 = lineis nostris 65 a 1-66 a 2; 4, 6, 7, 8 = 66 a 57-67 a 23; 10, 11 = 67 b 3-33 fin. cap.; 12, 13, 14, 15 = 66 a 3-56; 17 = 67 a 24-b 2.

p. 65 a 1-10. Cum autem omnes creaturae ... tendant (ordinentur) in Deum ... scilicit intelligere Deum N (1).

p. 65 a 11-b 2. Ultimus enim finis ... sicut in ultimum finem (2).

p. 65 b 3-66 a 2. Item, propria operatio ... finis cuiuslibet intellectualis substantiae (3).

p. 65 b 11. sicut est intelligere (et sentire) N.

p. 66 a 57-b 15. Adhuc, unumquodque tendit in divinam similitudinem ... ultimus finis omnis intellectualis substantiae (4).

Amplius, quod est potentia ordinatur ad actum sicut in finem. Unde et forma est finis generationis, ut supra dictum est; quantoque actus est perfectior, tanto est potentior finis. Propter quod dictum est quod anima humana, quae est ultima forma in natura, est ultimus finis generationis. Intellectivum autem est actus et perfectio intelligentis inquantum huiusmodi. Oportet ergo quod intellectivum sit finis intelli-

gentis, quem consequitur intelligendo aliquid actu; et quod ultimus finis intellectus sit intelligere perfectissimum intelligibile, quod est Deus. Quod autem est ultimus finis intellectus etiam est ultimus finis α intellectualis substantiae, cum in ea nihil sit intellectu sublimius. Intelligere igitur Deum est ultimus finis intellectualis substantiae N (5).

p. 66 b 16-50. Item quod est tantum . . . et operationis (6).

p. 66 b 16-18. quod est tantum propter aliud diligibile est propter illud quod est tantum propter se diligibile. Primum est ratio eius quod est ad finem, secundum vero finis ipsius. Non enim N.

p. 66 b 28-33. actiones ludicrae . . . habent aliquem finem debitum, ut per eas scilicet allevati (quodammodo mente relevati) magis simus postmodum potentes ad studiosas operationes. Alias esset semper ludendum (si ludus propter se quaereretur) N.

p. 66 b 37. Item in omnibus (In omnibus autem) scientiis N.

p. 66 b 49. Est ergo in divina cognitione (divina cognitio) finis N.

p. 66 b 51-67 a 11. Adhuc, in omnibus . . . quod est Deus (7).

p. 66 b 53. sicut finis politicae est finis ultimus militaris equestris et frenorum factricis (ducis exercitus est finis omnium sub eo militantium) N.

p. 67 a 3-5. Appetitus autem sensitivus adveniente consensu voluntatis movet iam corpus et omnes corporeas voluntates et virtutes β N.

p. 67 a 12-23. Amplius, naturaliter inest . . . cognoscere Deum (8).

Adhuc, impossibile est naturale desiderium in infinitum tendere; quia sic esset supervacuum, cum in infinitum non sit devenire. Homo autem naturaliter scire desiderat. Nec quietatur hoc desiderium per hoc quod haec vel illa intellectiva cognoscit, immo haec cognoscens tendit ad alia. Oportet igitur, cum in infinitum procedere non possit, quod sit aliquod ultimum intelligibile, in quo tendit sicut in ultimum finem. Hoc autem non potest esse nisi intelligibile maxime desideratum; quod Deus est. Nam quamlibet modicam cognitionem de divinis plus appetit, quam maximam de quibuscumque aliis. Cognoscere igitur Deum est finis omnis cognitionis et per consequens hominis ultimus cum homines naturaliter cognoscere desiderant sicut finem γ N (9).

p. 67 b 3-25. Amplius, corpus . . . cognoscere Deum (10).

p. 67 b 3. corpus quod naturaliter (naturali appetitu) tendit in suum finem ubi δ N.

p. 67 b 15-18. non potest esse aliud quam universalissimum intelligibile et nobilissimum scibile . . . Est igitur cognitio divina sicut finis ultimus omnis cognitionis (hominis) N.

p. 67 b 25. in cognitione divina (cognoscere Deum) N.

p. 67 b 26-33. Hinc est . . . speculabilis (11).

p. 67 b 26. quod in Psalmo dicitur: Beatus homo quem tu erudieris Domine et dicitur Matth. v N.

p. 66 a 3-21. Potest autem aliquis dicere . . . noctuae ad solem (12).

p. 66 a 3-8. Potest autem aliquis dicere, intellectualis quidem substantiae ultimum finem qui est eius felicitas consistere in intelligendo optimum intelligibile; non tamen illud quod est optimum intelligibile (huius vel illius intellectualis substantiae est optimum intelligibile) simpliciter N, *sed nota* huius . . . intelligibile *per homoteleuton forte omissa esse.*

p. 66 a 18-21. non sit in intelligendo (intelligere) optimum intelligibile simpliciter, propter eius debilitatem, qua se habet (habet enim se) ad cognoscendum illud quod est maximum intelligibile sicut oculus noctuae ad solem. Unde imperfectam et deficientem cognitionem habet de Deo. Felicitas autem in operatione perfecta consistit N.

p. 66 a 22-35. Sed manifeste . . . sicut ad finem (13).

p. 66 a 22-24. Si autem praedicta diligenter considerentur (Sed) manifeste apparet quod felicitas (finis) . . . est in intelligendo (intelligere) Deum N.

p. 66 a 31-35. Unumquodque autem (intelligens) consequitur suum finem ultimum per propriam suam operationem. Est autem propria operatio intellectus intelligere (per hoc quod ipsum intelligit, ut ostensum est). Intelligendo igitur pertingit intellectus humanus ad Deum sicut ad finem, [non] ε ad aliquid alterius generis, licet intelligibilia unius intelligibilis ordinentur ad intelligentiam alterius. Est igitur finis hominis in intelligendo Deum, non aliquid aliud intelligibile N.

p. 66 a 36-48. Adhuc, res . . . inferiorum intelligibilium (14).

p. 66 a 39-48. Res autem intellectu carentes, etsi tendant in similitudinem proximorum agentium, quam perfectione consequuntur, non tamen ibi quiescit naturae intentio, sed habet pro fine assimilationem agentis primi (ad summum bonum) . . . Intellectus igitur quantumcumque modicum de divina cognitione participet (possit de divina cognitione percipere) illud erit sibi pro ulteriori fine (ultimo fine magis) quam perfecta cognitio inferiorum intelligibilium N.

Amplius, unumquodque maxime . . . quoquo modo Deum (15). p. 66 a 49-56.

Item, uniuscuiusque motus quiescit in suo fine ultimo. Ibi igitur est ultimus finis humanus, ubi quiescit motus suae inquisitionis. Inquisitio autem intellectus nostri non quiescit nisi postquam pervenit in Deum. Quaerit enim ex causatis causam, et ab hac inquisitione non cessat quousque perveniat ad primam causam; hac autem habita non ulterius procedit. Per hanc autem inquisitionem tendit in suam perfectionem. In contraria autem inquisitione ζ, qua ex causis procedit in effectus, utitur sua perfectione iam habita. Scientia enim in nobis acquiritur per hoc quod effectuum causas via resolutoria invenimus; si quis autem ex causa alterius effectus η considerat, utitur scientia iam habita. Patet igitur quod ultima perfectio et felicitas hominis est in Dei cognitione N (16).

Praeterea cuiuslibet . . . ipsa Dei cognitio (17). p. 67 a 24-b 2.

homo scire causam desiderat; hinc enim admiratio venit quae fuit philosophandi principium N. p. 67 a 25.

α etiam ut ultimus finis N *ponit paulo superius post* et quod ultimus finis intellectus; *tentavimus aliqualiter delineare mentem, non dare textum S. Thomae.* β voluntates et virtutes. *An pro solo* virtutis, *occulta correctione?* γ cum homines . . . sicut finem *appendix inutilis obscuroque sensu. Quo huc migraverit, aut quae intermedia elapsa sint non assequimur.* δ in suum finem ubi. *Coniecturamur aut scriptorem* N *oblitum esse delere* finem, *aut primum transcriptorem textus* pA *non vidisse lineolam delentem.* ε non *addimus e proprio, ne sermonis continuitas deesset, sed probabile est quaedam excidisse.* ζ non cessat . . . inquisitione *bis habet* N; *corrector primo loco expunxit usque ad* inquisitionem *tantum; utroque loco* N *legit* Ex contraria, *ubi nos* In contraria. η ex causa alterius effectus. *Obscuro sensui qua via mederemur non invenimus.*

Capitulum tribus constat partibus: 1° *rationibus ad probandum felicitatem in actu voluntatis consistere. Hae in* pA *erant sex; ultimam delevit* sA. 2° *argumentis ad probandum felicitatem in actu intellectus consistere; erant decem in* pA; *penultimam delevit* sA. 3° *solutionibus rationum in contrarium praemissarum; harum tertiam, longiorem in* pA, *ad paucas lineas reduxit* sA; *quartae* pA *aliam substituit* sA; *solutio sextae rationis* pA *delevit* sA, *ut par erat. – Textus* N *pluries corruptus est, nec semper coniecturis mederi voluimus. Confusioni accedit quod* N *in ambitu solutionis tertiae rationis interpolat portionem textus* sA, *et quidem alteram partem tertiae solutionis et totam quartam, et dein orationem* pA *loco non debito resumens aliquot eius verba de novo scribit. Hoc monito praemisso rem ad naturalem ordinem redigimus.* Cap. 26.

quam in actu intellectus. Adhuc ultimus finis et felicitas intellectualis substantiae est ut attingat ad Deum, sicut dictum est. Hoc autem magis fit delectatione quam cognitione. Dicit enim Hugo a Sancto Victore: Delectatio semper scientiae supereminet, et maior est quam intelligentia. Plus enim diligitur Deus quam intelligatur, et intrat delectatio ubi scientia foris est. Est igitur ultimus finis et felicitas in actu voluntatis magis quam intellectus N. p. 71 a 14.

quod beatitudo sive felicitas in actu voluntatis consistat (sit ipse actus voluntatis) N. p. 71 a 48.

Est enim desiderium secundum quod voluntas tendit in id quod nondum habet; moveri autem in aliud (hoc autem) contrariatur rationi ultimi finis N. p. 71 b 31-34.

res naturales ordinantur in suum finem a substantia separata absque errore, ut ex praemissis patet N. p. 72 a 6.

nisi enim adesset delectatio, animalia a praedictis usibus necessariis α abstinerent, propter labores et taedium quod praecedit et sequitur. Unde patet quod operationes etiam darentur illis in quibus non sunt necessariae ad fines praemissos β N. p. 72 a 14-16.

α necessariis] venereis necessariis N, *quod facilius dittographiam credimus quam* pA. β Unde patet . . . praemissos. *Si quid sapimus,* pA *insinuabat hunc sensum: Si operationes essent propter delectationem, natura dedisset delectationem illis etiam operationibus, quae non sunt ad conservationem individui vel speciei.*

est felicitas. p. 72 a 36.

Amplius, cuiuslibet entis in potentia finis est ut fiat in actu; sicut bonum quod desiderat materia prima, est forma per quam fit actu. Unde et forma substantialis est finis, quae est transmutatio materiae; aliae autem formae accidentales, quae faciunt ad perfectionem et de-

corem rei, sunt concomitantes finem (*sequitur spatium vacuum uni lineae aequivalens*) Quod autem est in potentia fit actu per omīa [α] inquantum per ipsum in eo recipiatur; sicut forma, vel aliquid eius, sicut similitudo agentis. Intelligere autem est per hoc quod res intellecta est in ipso intelligente, vel similitudo eius. Intellectus enim in actu est intellectum in actu, ut ex superioribus patet. Velle autem non fit per hoc quod res volita fiat in voluntate. Immo e converso, ipse volens inclinatur in rem volitam. Ultimus igitur finis intellectualis substantiae est in eo quod est intelligere, non in eo quod est velle N.

α omīa *est* omnia, *sed hoc quid est?*

p. 72 b 5-8. Est enim aliquid perfectio alicuius dupliciter. Uno modo secundum quod iam habet (ut habentis iam) speciem, alio modo (ut) ad speciem habendam N.

p. 72 b 9. id ad quod species domus ordinatur [α], scilicet habitatio, ut nempe [β] sit locus habitationis N.

α terminatur et ordinatur N *occulte se corrigens, ut videtur.* β nunc N.

p. 72 b 52-73 a 3 Neque autem quod delectationem volunt homines non propter aliud sed propter seipsam, est sufficiens signum quod delectatio sit ultimus finis, sicut tertia ratio proponebat [α]. Non enim respondet pro fine [β] desiderio voluntatis et ipsi voluntati secundum suam naturam. Desiderium enim est quasi quidam motus voluntatis ad aliquid tendentis. Finis autem motus inquantum huiusmodi est quies, quae terminat motus; licet finis mobilis proprie sit illud in quo quiescit, sicut finis quo inclinatur. Nam finis [γ] gravis est locus deorsum, finis autem descensionis est quies in termino. Et quia motus inclinationi naturae adiungitur, utpote ex ea proveniens, oportet quod in duos fines coniungantur. Nam finis gravis quod movetur est ut sit deorsum et ibi quietetur. Est igitur principaliter finis esse deorsum, quietatio autem concomitans et faciens ad bene esse ipsius; et sic est quasi perfectio. Similiter autem inclinatio voluntatis secundum suam naturam est in ultimum finem, finis autem desiderii est quietatio voluntatis in finem, quae non est aliud quam delectatio. Delectatio ergo non est principalis finis, sed concomitans finem principalem et faciens ad bene esse ipsius; unde et perfectio eius esse dicitur. Sed tamen [δ], quia est finis desiderii per se, desiderans inquantum huiusmodi non refert eam in ulteriorem finem; immo ultimus finis cuiuslibet desiderii inquantum huiusmodi est [ε] ut per delectationem quietetur in finem. Natura vero refert et delectationem et omnia alia in finem principalem naturae, quae est operatio. Unde et ratio principii naturaliter instituta delectationem ultimam determinat [ζ] ad operationis continuationem, et delectationem unius operis ordinat ad aliam operationem; sicut delectatione ludi interdum utimur, ut per hanc delectationem natura recreata attentius valeat intendere operationibus studiosis (concludebat. Nam delectatio . . . consurgat) N.

p. 73 a 4-10. Ex hoc etiam patet ratio, quare plures delectationes quaerunt, quod quarta ratio proponebat; quia desiderium, quod secundum se in delectationem tendit, omnibus adest, ratio vero sequens naturae ordinem non omnibus inest. Et haec est quae animam ad principalem naturae finem ordinat, ut dictum est (Non autem plures . . . incipit humana cognitio) N.

α proponebat. *In* N *immediate sequitur portio textus* sA, *nempe* 72 a 55 Nam delectatio . . . 73 a 10 incipit (suscipit N) humana cognitio. *Dein* N *denuo scribit verba* pA Non enim respondet pro fine . . . suam naturam. β pro fine. *Non assequimur bonam lectionem substratam; sensus videtur debere esse:* proprie idem finis. γ finis *nos addidimus.* δ cum N. ε est *ante* inquantum N. ζ ratio principii naturaliter instituta delectationem ultimam determinat; *fortasse pro* ratio principiis naturalibus, *vel* secundum naturam, instituta delectationem ultimo, *vel* ulterius, ordinat.

p. 73 a 14-16. voluntas . . . movetur a suo obiecto quod est bonum apprehensum et praecipue intellectum N.

p. 73 b 13. agens non movet nisi motus a fine (propter finem) N.

p. 73 b 16. per accidens et secundum quid.

Quod autem sexta ratio proponebat, delectationem profundius intrare ad Deum quam cognitionem, et propter hoc delectationem eminentiorem et maiorem esse; si recte consideretur, hoc ipsum ostendit etiam intellectum esse altiorem voluntate, et beatitudinem magis substantialiter in actu intellectus consistere. – Primum quidem, quia ad nobilitatem intellectus pertinet, quod sua obiecta in suam operationem trahantur ad ipsum, inquantum intellectus in actu fit intellectum in actu, cum in voluntate sit econverso. Nam voluntas in sua operatione trahitur ad suum obiectum: vult enim rem ipsam, non autem speciei trahi rei autem ad illud [α] ignobilioris est virtutis. Quia vero unumquodque receptum est in recipiente non per modum suum, sed per modum illius, ex hoc sequetur quod res altiores intellectu sunt inferiori modo in intellectu quam in se ipsis, et per consequens inferiori modo intelliguntur. Quae autem sunt intellectu inferiora, econverso se habent. Unde quia voluntas trahitur ad res secundum quod in se sunt, in his quae sunt inferiora intellectu cognitio perfectius attingit rem quam delectatio; in his autem quae sunt supra intellectum est econtrario. Et quantum ad hoc solum [β] delectatio eminentior cognitione censetur. Quod tamen inferiorem virtutem [γ] voluntatis ostendit, ut dictum est. – Secundum autem apparet ex eodem. Nam pro tanto delectatio profundius intrat ad dīam [δ] quam cognitio, quia est eorum quae nondum continentur realiter in voluntate, quae tamen in cognitione retinentur Est igitur ultimus finis noster et nostra felicitas sic in attingendo Deum et habendo ipsum. Substantialiter ergo [ε] in actu intellectus oportet felicitatem ponere, et non in actu voluntatis; licet actus voluntatis concomitetur ut perficiens et decorans felicitatem, ut dictum est N.

α non autem speciei trahi rei autem ad illud *forte pro* non autem speciem rei: trahi autem ad aliquid, *vel* ad obiectum. β sola N. γ virtutem *nos addimus.* δ ad divinam *quid sit quaerimus.* ε ergo *nos addimus.*

Huius capituli praecipua mutatio in unius argumenti deletione consistit. Cap. 27.

delectatio est propter operationem et non econverso. p. 82 a 7-11. Si ergo operationes aliquae sunt ultimus finis, delectationes consequentes eas erunt concomitantes et quodammodo perficientes finem ultimum. Si autem (igitur) operationes non sunt (fuerint) ultimus finis, delectationes consequentes eas neque sunt ultimus finis neque concomitantes ultimum finem NZ *et cum lacuna* M.

non enim bruta possunt dici felicia nisi abusive cum non habeant suarum operationum dominium MNZ. p. 82 a 27.

felicitas ponenda. p. 82 a 46.

Adhuc, ex eo quod aliquis finem ultimum consequitur [α] non incurrit [β] aliquod detrimentum, immo tanto magis perficitur quanto magis ultimo fini appropinquat. Ex hoc autem quod delectationibus praemissis quis datur, incurrit detrimentum, etiam quantum ad suam consistentiam. Nimius enim usus ciborum et venereorum est aegrotationis causa et ex hoc etiam usus [γ] similium delectationum impedimentum. Non est igitur in istis delectationibus summum bonum hominis ponendum quod est felicitas MNZ.

α prosequitur *potius legendum videtur.* β non incurrit *om* N. γ usus *om* Z; *statim* impeditur M.

nisi sit moderatus, sicut etiam Epicuri dicebant MNZ. p. 82 b 3.

nam actus temperantiae magis (maxime) laudatur in abstinendo a delectationibus praedictis, quam in utendo eis, et ab hoc magis declinat actus temperantiae MNZ. p. 82 b 28-30.

Per praedictas autem delectationes homo non maxime appropinquat ad Deum, quinimmo impeditur a maxima appropinquatione ad Deum MNZ. p. 82 b 36-38.

(Hoc itaque) visum est mihi bonum MNZ. p. 82 b 47.

Excluditur (Excluduntur) etiam error Iudaeorum et Saracenorum (fabulae) qui (quae) retributiones iustorum in praedictis voluptatibus ponunt. Hae autem retributiones sunt ultima hominis felicitas. Nam felicitas [α] est virtutis praemium NZ. p. 83 b 36.

α Nam felicitas MNZ, Felicitas enim *ceteri.*

Amplius, ad felicitatem per virtutem pervenitur. Sunt enim virtutes principia laudabilium operationum. Operationes autem sunt laudabiles per ordinem ad finem. Operationes autem virtutum sunt voluntariae: aliter enim non sunt (essent) laudabiles Z *et omisso* non N, *et* essent M. Cap. 28, p. 84 a 19-b 1.

Item, melius est quod non potest inesse nisi bono, quam quod potest esse etiam in malo. Quod enim nigro impermixtius est, hoc necesse est magis album esse; esse autem dignum honore non potest nisi bonis inesse MNZ. p. 84 b 8.

Ex his (quo) etiam apparet quod nec (in) gloria, quae (est) in celebritate famae consistit est summum hominis bonum MN *et sine* famae Z. Cap. 29, p 85 a 1-3.

ut ab eis (quibus innotescunt) honorentur MNZ. p. 85 a 8.

gloria quae consistit in hoc quod ab aliis (aliquis) cognoscatur MNZ. p. 85 b 1.

Praeterea, quanto aliquid perfectius est, tanto perfectiori cognitione cognoscibile est. Intelligibilia enim sensibilibus sunt digniora. Si igitur bonum alicuius attenditur in hoc quod est cognosci, summum eius attenditur in hoc quod est perfecte cognosci (summum bonum oportet esse perfectum, cum quietet appetitum) N. . 85 b 10-11.

Cognitio autem famae in qua gloria humana consistit est imperfectum (imperfecta): est enim plurimum incerti- p. 85 b 11-15.

tudinis et erroris habens, cum sit de singularibus de quibus non potest haberi certa cognitio nisi cum sunt sub sensu. Non potest igitur talis gloria esse summum bonum MNZ.

Cap. 30, p. 86 a 21. quam ex hoc quod pecuniae conservantur MNZ.

p. 86 b 4-8. Item, illud in cuius consecutione summum hominis bonum est, oportet esse homine melius. Divitiae autem sunt homine inferiores (Divitiis autem homo est melior), cum nihil sint aliud quam res quaedam ad usum hominis ordinatae, quas supra propter hominem esse ostendimus; sicut animalia et terrae nascentia et alia huiusmodi, quorum pecunia quaedam mensura est. Non est igitur in divitiis summum hominis bonum MNZ.

p. 86 b 9-12. Praeterea, summum hominis bonum fortunae committere periculosum et impossibile est; tolletur enim rationis studium (non subiacet) nam fortuita absque studio rationis eveniunt; oportet autem quod per rationem homo proprium finem consequatur, cum sit sibi propria N *et altero tantum loco* MZ.

Cap. 31, p. 87 a 15-17. Adhuc omnis potentia ad alterum est. Summum autem bonum non est ad alterum, sed ad seipsum. Omne autem quod est potens, ad alterum terminatur. Non est igitur potentia summum hominis bonum Z *et omisso* potens MN.

p. 87 b 6-8. Adhuc quod non est bonum nec appetibile nisi altero sibi adiuncto, non est summum, quia oportet esse perfectum (Praeterea, si aliqua potestas est summum bonum, oportet illam esse perfectissimam). Potestas autem humana est imperfectissima N.

p. 87 b 16. Felicitas igitur hominis in nullo exteriorum bonorum (exteriori bono) consistit MNZ.

Cap. 34, p. 90 a 4. servetur (conservetur) medium in passionibus intrinsecis et extrinsecis (et exterioribus rebus) quod maxime facit iustitia MZ *et omisso* et extrinsecis N.

p. 90 a 16-18. Cum igitur bonum moralis virtutis sit quoddam a ratione in rebus aliis a se institutum [α] et pro tanto bonum hominis dicatur, non poterit esse optimum hominis MNZ.

α constitutum Z, constitute N; pM *non liquet.*

p. 90 b 12. quod est maxime proprium hominis inter omnia bona humana respectu aliorum animalium, est in quo quaerenda est eius ultima felicitas. Hoc (Huiusmodi) autem non est de virtutum moralium actibus (actus). Nam aliqua animalia aliquid participant vel liberalitatis vel fortitudinis sicut et ipsius prudentiae; speculativae (intellectualis) autem actionis nullum animal aliquid participat. Non est igitur ultima hominis felicitas in actibus moralibus, sed magis in speculatione MNZ.

Cap. 35, p. 91 a 8-12. Adhuc, ultima felicitas hominis est in optima hominis operatione (Optima autem hominis operatio) secundum id quod est proprium hominis (est) in comparatione ad perfectissima obiecta. Operatio autem prudentiae non est circa obiecta perfectissima intellectus vel rationis quae sunt hominis propria MNZ.

Cap. 37, p. 93 b 3-5. Unde (Ut) sic, si recte considerentur, omnia humana officia servire inveniuntur (videantur) contemplantibus veritatem MNZ.

p. 93 b 19-21. Ex quo etiam patet inductionis via, quod supra rationibus est probatum, vel quod (ultima) felicitas hominis non consistit nisi in contemplatione Dei, vel quod ultima felicitas intellectualis substantiae est ut cognoscat Deum N.

Cap. 38, p. 94 a 15. vel si unus tantum est huiusmodi ordinator (naturae) MNZ.

p. 94 a 17-21. cum videmus hominem moveri ... percipimus ei inesse quandam substantiam (causam) harum operationum principium [α], quae aliis rebus non inest, et hanc substantiam (causam) animam nominamus MNZ.

α principium *om* MN.

p. 94 a 26. Felicis enim operationem oportet esse perfectam et absque defectu. Haec autem cognitio imperfectissima est et multorum errorum permixtionem suscipiens MNZ.

p. 94 a 34 b-1. non ab alio ordinatore eis inesse, sed per huiusmodi ab eis alia ordinari MNZ.

p. 94 b 27. propria enim in universalibus (communibus) potentia continentur NZ; *rasa* pM.

Cap. 39, p. 95 b 7. Talis autem est propria cognitio quae de Deo per proprias cognitiones habetur (per demonstrationes) MNZ.

p. 95 b 12-15. ea enim quae sunt alicuius speciei possunt pervenire (perveniunt) ad finem illius speciei nisi aliqua corruptio accidat quae impediat consecutionem finis; quod in paucioribus necesse est esse. Aliter enim desiderium felicitatis vel non esset hominibus naturale, aut esset vane omnibus inditum (ut in pluribus); nam ea (ea enim) quae sunt a natura sunt semper vel in pluribus, (deficiunt autem in paucioribus propter aliquam corruptionem) MNZ, *vel potius prior redactio autographi recuperata ex mixtura cui textus* MNZ *subiectus est. Isti enim legunt cum* sA 13-96 a 5 Ea enim ... quo sint orbati (*omissis* 96 a 3 commune *et* omnibus hominibus, *et* 4 aliquibus) *et tunc inter* orbati *et* Ad praedictam *inserunt textum* pA *modo exscriptum.*

p. 96 a 14-20. Talis autem cognitio ... remanet adhuc in potentia ad aliquod ulterius de Deo cognoscendum, vel eadem nobiliori modo; quod demonstratur quia posteriores (enim) conati sunt ... adiungere his quae a prioribus fuerunt (invenerunt) tradita MZ *et* N *usque ad* posteriores co. *Nam ex* N *duo folia (medium sexternionis diploma) recisa sunt. Textus* N *resumitur* -um in scientiis speculativis 111 a 5, cap. 43 *cfr. infra* 13* b 14.

p. 96 b 31-37. Duo autem intelligibilia non impediunt [α] quin actu simul possint (possunt simul) in intellectu possibili existere, quia qui habet scientiam unius rei facilius potest alterius rei scientiam capere (secundum actum primum, qui est scientia; licet forte non secundum actum secundum, qui est consideratio). Ex quo patet quod tota potentia [β] intellectus (possibilis) potest reduci simul in actum MZ.

α nihil impedit *fortasse.* β scientia Z.

Cap. 40, p. 99 a 13-17. In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus (imperfectissima) quantum ad id quod est ex parte intellectus imperfecta, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte obiecti: non enim intellectus capit illud cui assentit (credendo) sed est totaliter excedens ipsum Z *et sine* imperfecta M.

p. 99 a 23-25. Non enim intellectus (Intellectus enim) assentit per fidem his quae sibi proponuntur nisi quia vult, non autem ex ipsa veritatis evidentia necessario tractus M *et sine* veritatis Z.

p. 99 b 3. esset enim vanus et absque certitudine fidei credentium assensus; non enim inveniretur aliquod primum ex se certum, cum tamen certitudo fidei ab alia certiori cognitione dependeat (quod certitudinem fidei credentium afferret) Z.

p. 99 b 19. Cognitio autem fidei non quietat desiderium, sed magis ipsum accendit, quia unumquodque imperfectum naturaliter perfici desiderat. Unde et secundum theologiam dicitur quod fides generat spem (unusquisque desiderat videre quod credit). Non est igitur MZ.

p. 99 b 26. Per cognitionem autem fidei non fit Deus (res credita) intellectui praesens (perfecte) MZ.

Cap. 41. *Hoc capitulum, refutans Avempace theoriam de substantiis separatis in hac vita cognoscendis, multas mutationes expertum est. Principales sunt deletio unius longioris passus, pro quo* sA *meram ad Secundum Librum remissionem substituit, et deletio ultimi, quod erat septimum, argumenti.*

p. 103 a 3-18. considerandum est utrum homo in hac vita possit substantias separatas cognoscere. Hoc autem quaestionem habet. Intellectus enim noster secundum statum praesentem nihil intelligit sine phantasmate, quod ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus sicut se habent colores ad visum quod quidem necesse est intellectui accidere ex natura substantiae suae secundum eos qui dicunt intellectum possibilem [α] esse virtutem generabilem et corruptibilem consequentem corporis complexionem, sicut supra dictum est de opinione Alexandri et Avempace [β]. Virtus enim quae consequitur complexionem corporis non potest se extendere ultra formas corporis, quae sunt imaginabiles. Sed quia haec [γ] opinio falsa est, ut supra probatum est, oportet dicere quod causa huius, quod intellectus possibilis in sua operatione indiget phantasmatibus, non sit ex natura sua, sed ex eo quod copulatur corpori: cum necesse sit actionem intellectus corpori copulati [δ] ex parte

corporis aliquid habere. Si quidem copuletur [ε] secundum suam substantiam ut forma, sequetur quod ipse intellectus possibilis quandiu unitur corpori nullo modo intelligat aliquid sine phantasmate. Si autem non copuletur [ε] secundum suam substantiam ut forma, sed per speciem intelligibilem cuius unum subiectum est phantasma, ut Avicenna [ζ] ponit, necesse est dicere quod ipse in se consideratus non indigeat phantasmate ad cognoscendum, sed solum secundum quod copulatur nobis. Licet autem haec via sit falsa sicut et prima, ut supra ostensum est, sola autem media sit vera, per omnes tamen has vias sequitur quod nos non possumus aliquid intelligere sine phantasmate (ut patet ex his quae in Secundo tractata sunt). Si igitur per cognitionem intellectivam quae est ex phantasmatibus possit pervenire [η] aliquis (nostrum) ad intelligendas substantias separatas, possibile est (erit) quod aliquis in hac vita intelligat ipsas substantias separatas et ... participabit [θ] modum illius cognitionis, quo substantia separata, intelligens se, intelligit Deum MZ.

α secundum ... possibilem *om* Z. β *De Alexandri opinione actum est* II cap. 62; *de opinione Avempace* ib. cap. 67, *ubi nomen eius abest quidem sed forte in priori redactione obtinebat.* γ haec] igitur Z, *om* M. δ copulari ZpM. ε compleretur Z. ζ Averroys Z. η pertingere Z. θ participat Z.

p. 103 a27-30. Avempace namque posuit quod per communem viam qua ex uno intellecto in aliud pervenimus (studium speculativarum scientiarum) possumus ... pervenire ad intelligendas substantias separatas MZ.

p. 103 a35-43. ... cum intellectus proprium obiectum sit quod quid est, circa quod nunquam intellectus est falsus nisi per accidens. Si autem illud quod primo MZ.

p. 103 b17-25. Quidditas autem generis vel speciei horum sensibilium, cuius cognitionem intellectivam per phantasmata accipimus, comprehendit in se materiam et formam, cum definitio exprimens quidditatem rei naturalis contineat materiam et formam, non quasi aliquid extraneum ab esse definiti: sic enim substantiae naturales non haberent quidditatem naturae, sicut nec aliqua quae definiuntur ex additione, ut dicitur VII Metaphysicae. Est igitur omnino dissimilis quidditati substantiae separatae, quae est simplex et immaterialis. Non est igitur possibile quod per hoc intelligatur quidditas substantiae separatae quod intelligitur quidditas in rebus sensibilibus quorum sunt phantasmata (rei sensibilis per phantasmata intelligatur quidditas substantiae separatae) MZ.

p. 103 b30-41. Non enim est eadem ratio magnitudinis et substantiae separatae, nisi ponamus magnitudines separatas [α] medium (medias) inter species et sensibilia, sicut aliqui Platonici posuerunt. Quidditas autem generis vel speciei rerum sensibilium, etiam si non sit pars eius materia, non tamen potest separari secundum esse ab hoc individuali materia, nisi forte secundum Platonicos ponamus rerum species separatas, quod est ab Aristotele improbatum. Unde intellectus non intelligit illam quidditatem ut existentem absque individuali materia. Est igitur omnino dissimilis quidditas praedicta substantiis separatis quae (nullo modo) sunt absque individuali (in) materia MZ.

α etiam separatas Z.

p. 103 b53-57. Non igitur per has quidditates de substantiis separatis aliquid intelligi poterit nisi remotum genus ipsarum; non enim per hoc quod scitur ratio generalissima alicuius intelligitur quidditas omnium sub eo comprehensorum, quia cognito (autem) genere non propter hoc cognoscitur species nisi in potentia MZ.

p. 104 a9-12. Multo igitur minus, per hoc quod intelligit (intelligat aliquis) quidditatem sensibilium (sensibilis substantiae), poterit intelligere quidditatem substantiae separatae MZ.

p. 104 a13-17. Item, si per haec sensibilia substantiae separatae intelligi possunt, hoc non est nisi inquantum causae per effectus cognoscuntur. Sed (etiam) ponamus quod substantiae separatae orbes moveant ex quorum motibus causantur formae sensibilium, hic autem modus cognitionis substantiae separatae ex sensibilibus non sufficit ad sciendam quidditatem ipsarum MZ.

p. 104 a20-24. Ratione autem similitudinis effectus non potest (ex effectu non poterit) sciri de causa quid est, nisi sit agens unius speciei; quod non potest dici de substantiis separatis in comparatione (sic autem non se habent substantiae separatae) ad sensibilia MZ.

p. 104 a29-b1. nam virtutes substantiarum separatarum excedunt absque proportione effectus sensibiles omnes quos intellectu comprehendimus, cum virtutes illarum substantiarum quodammodo sint infinitae, quasi non in magnitudine existentes (sicut virtus universalis effectum particularem) MZ.

p. 104 b4-6. Adhuc, omnia intelligibilia in quorum cognitionem devenimus per inquisitionem et studium ex aliis intelligibilibus, ad aliquam scientiarum speculativarum pertinent. Iste est enim processus in scientiis omnibus ut ex praecognitis ignotorum cognitio assumatur MZ.

p. 104 b18-22. Si autem dicatur quod est possibile esse aliquam talem speculativam scientiam, quamvis adhuc non sit inventa, hoc non est nisi quia desunt nobis principia illius scientiae aut exercitium. Non autem deesset nobis exercitium, si principia ad hoc haberemus, cum per principia habita homines [α] per diversas scientias ad multa intelligenda pervenerunt, ad quae studium hominum adhibetur. Sed (hoc nihil est, quia) non est possibile per aliqua principia nobis nota ad intelligendas substantias praedictas devenire MZ.

α omnes Z.

p. 104 b31. perveniri possit. Praeterea, intellectus possibilis est quo intelligit anima [α], ut dicitur in III de Anima. Intellectus autem possibilis impossibile est quod intelligat substantias separatas secundum positionem Avempace. Ponit [β] enim eum esse idem cum virtute imaginativa, quae est corruptibilis et in magnitudine. Talis autem virtus non se extendit ad illud quod est incorruptibile et penitus a materia separatum. Impossibile est igitur secundum eius positionem quod intelligamus substantias separatas MZ.

α quo anima (anima *expungitur*) est omnia fieri Z. β Potest Z.

Cap. 42. *Praecipua mutatio est deletio longioris passus in fine capituli sive quarti argumenti contra frivolam Alexandri rationem.*

p. 106 a1-2. Quia vero Alexander etiam posuit quod intellectus possibilis est generabilis (et corruptibilis) utpote quaedam praeparatio humanae naturae consequens commixtionem elementorum (ut in Secundo habitum est), non est autem possibile ut talis virtus supra materialia elevetur, posuit quod intellectus possibilis noster nunquam potest pervenire ad intelligendas substantias separatas; quasi hoc contingat intellectui possibili ratione suae substantiae, quod per ipsum non possumus intelligere sine phantasmatibus, per quae substantiae separatae non possunt apprehendi. Posuit tamen nihilominus quod nos secundum statum praesentis vitae possumus substantias separatas intelligere MZ.

p. 107 a2-9. Intellectus autem habitualis, qui nihil est aliud quam species intelligibilis (intelligibiles factae) per intellectum agentem existens (existentes) in intellectu possibili, operatio est duplex: una ut faciat intellectum (intellecta) in potentia esse intellectum (intellecta) in actu, quam habet ex parte intellectus agentis; secunda est intelligere intellecta in actu, quam habet ex parte intellectus possibilis; haec enim duo homo potest facere per habitum intellectualem MZ.

p. 107 a12-14. Semper autem accedit ad complementum suae generationis inquantum (dum) novas species intellectas acquirit MZ.

p. 107 a23-31. cum autem intellectus possibilis non possit intelligere substantias separatas secundum eius opinionem, ut iam dictum est, intelligemus [α] (intendit quod intelligemus) per intellectum in habitu substantias separatas inquantum intellectus agens ... fiet forma intellectus in habitu et in nobis ipsis, ita quod per eum intelligemus sicut (nunc) intelligimus per intellectum possibilem MZ.

α intelligere MpZ? sZ *habet* sA.

p. 107 a52-55. licet in scientiis speculativis non sit perfectio ultima humana (sicut superior ponebat opinio), per eas tamen homo disponitur Z.

p. 107 b30. Item, intelligere aliquo tripliciter dicitur [α] (dicimur) Z.

α aliqua tripl. dicuntur M.

p. 107 b34-38. Alio modo sicut specie intelligibili, qua quis dicitur (quidem dicimur) intelligere, non quasi ipsa intelligat, sed quia vis intellectiva per eam perficitur in actu ut intelligere possit, sicut vis visiva per speciem coloris MZ.

p. 107 b52-54. non potest esse quod sic intelligamus substantias separatas (per intellectum agentem) sicut intelligimus aliqua per speciem intelligibilem Z.

p. 108 a 35-b 1. cum enim perficitur generatio aeris, habet operationem motus completam in (generationem et motum completum) sursum MZ.

p. 108 b 35. separatas. Quarto quia cum virtutes animae non cognoscamus nisi per operationes earum; operatio autem per quam Aristoteles devenit ad ponendum intellectum agentem, est haec quae est facere intellecta in actu; non ergo erit haec operatio intellectus in habitu nisi faceret α per intellectum agentem. Et hoc dupliciter. Uno modo quod intellectus agens intret constitutionem intellectus in habitu; sicut dicitur β Themistius posuisse quod intellectus in habitu sit compositus ex intellectu possibili et intellectu γ agente. Et tunc sequitur quod a principio intelligeremus per intellectum agentem ex quo intelligimus per intellectum in habitu; et sic, si ex hoc intelligeremus substantias separatas quod intelligimus per intellectum agentem, sequeretur quod a principio homo substantias separatas intelligeret δ; quod patet esse falsum. Alio modo ita ε quod species intellectae in actu inquantum sunt effectus intellectus agentis, et ζ formae intellectus in habitu, consequantur actioni intellectus agentis quae est facere intellecta in actu. Aliquid ergo potest esse in nobis quod est talis actionis principium. Si igitur in cognitionem intellectus agentis non perveniemus η nisi per talem actionem, ex consideratione huiusmodi non pervenitur ad hoc quod intellectus sit aliquod principium separatum a nobis, sicut ipsi ponunt. Et ita intelligere per θ intellectum agentem non erit nobis ratio quod intelligamus substantias separatas. Si autem dicatur quod facere intellecta in actu non competit speciebus intelligibilibus, quae sunt formae intellectus in habitu in nobis, nisi ι ex hoc quod ipsae sunt substantiae intellectae in actu, unde haec consideratio inducit aliquod principium separatum, patet hoc non esse necessarium. Nam ex quo haec actio potest convenire alicui principio non separato per esse a nobis, licet ipsas species quae sunt factae intellectae in actu reduci necesse sit in ulterius principium, non tamen erit necessarium ut illud κ principium sit separatum. Potest enim esse quod sicut consequimur λ hanc potestatem quod possimus μ facere intellecta in actu per species quas consequimur ex studio, ita assequamur naturaliter per aliquod principium nobis inditum, ex quo faciamus intellecta in actu. Et hoc manifeste apparet in nobis. Nam omnium quae hominibus ex studio proveniunt principia sunt aliqua quae naturaliter assistunt nobis. Est igitur aliquod principium naturaliter nobis inditum per quod naturaliter statim a principio inest nobis facere aliqua intellecta actu, sicut sunt conceptiones universalissimorum unius et entis et huiusmodi, et principia indemonstrabilia, per quae facimus ulterius intellecta in actu ea quorum per studium cognitionem acquirimus. Et hoc principium est intellectus agens. Non obstat si et hoc principium, per quod a principio possumus facere intellecta in actu, sit nobis ab aliquo principio separato. Hoc enim necesse est confiteri, quia supra ostendimus animam humanam esse a principio separato: si tamen illud intellectus agens dicatur, quod est principium proximum ν in nobis operationis praedictae, quae est facere intellecta in actu. In talia enim principia proxima docuit Aristoteles devenire per actiones vitae quae ponit in nobis. Sic igitur patet quod opinio Alexandri de hoc quod intelligimus substantias separatas falsa est, et ratio eius inefficax ρ MZ.

α faceret *nos*; facere MZ. β videtur Z. γ possibili et intellectu *om* Z. δ intelligeret *nos*; non intelligeret MZ. ε ita *om* Z. ζ et *nos*; et quod MZ. η pervenimus Z. θ per *addimus*. ι nisi *nos*; ut MZ. κ illius Z. λ consequitur M. μ possumus Z. ν principium proximum *nos*; a principio proximo MZ. ρ et ratio eius inefficax *om* M.

Quia vero maxima difficultas in opinione Alexandri ex hoc est quod ponit intellectum possibilem et intellectum in habitu totaliter corruptibilem, ex quo α difficile vel impossibile est ponere quod intellectus agens, qui ab omnibus ponitur incorruptibilis, fiat forma intellectus possibilis vel intellectus in habitu, aut quod operatio intellectus in habitu β compleatur per hoc quod intelligat substantias separatas, Averroys faciliorem viam se existimavit adinvenisse MZ. Cap. 43, p. 110 a 1-5.

α ex hoc Z. β in habitu *post* compleatur Z.

Textus N *resumitur* (studi)um in scientiis speculativis. *Cf. supra 11* b 21.* p. 111 a 5.

Reincipit hic Autographum, cuius priores redactiones illo ipso teste MNZ *exhibent locis sequentibus:* p. 111 a 12.

14* a 12, homo . . . intelligeret MNZ. p. 111 b 41.

14* a 17-26, (Vel si hoc . . . separatas) § Item. Si intellectus . . . substantias separatas MNZ. p. 112 b 1-4.

Hic exemplum habes quomodo traditio manuscripta probet Auctorem adhuc pluries textum recognovisse quam iam suggerit Autographi aspectus. Integram § deletam exhibent MNZ, *sine variante communi, alias negligimus. Etiam additio marginalis* (vel si hoc . . . separatas) *adest in* NZ, (*deest in* M *sed probabiliter casu propter hom. om. in verbis* intelligamus substantias separatas). *Ergo post additionem marginalem et ante deletionem paragraphi aderat tempus medium in quo exscribebat hunc locum pater communis traditionis* MNZ. *Talia exempla facile multiplicari possent.*

14* a 33, quod est . . . sit frustra MNZ. Cap. 44, p. 115 a 11.

14* a 35-39, fieri autem . . . rerum sensibilium Ad hoc MNZ (*sed* M *inde a* nam Omnes). p. 115 a 24-27.

14* a 49-51, et intellectus, unde dicit VII Eth. et in XI Metaph. quod *ita* MNZ. p. 115 b 31-33.

14* a 60, intellectus possibilis MNZ. Cap. 45, p. 117 a 21.

14* a 66, ad illa solum est (in potentia) MNZ. p. 117 b 12.

14* b 4-9, si enim . . . commixt. element. (*ita* MNZ) . . . sequetur (*ita* MNZ) . . . obligetur (*ita* MNZ) (determinatur) MNZ *sed om. hom.* « esse quaedam . . . ponitur ». p. 118 a 18-b 2.

14* b 10, sequi NZ. p. 118 b 3.

14* b 12-13, incorruptibilis et ita quaedam (*ita* MNZ) . . . dependens MNZ. p. 118 b 7.

14* b 14-17, obligatio . . . sicut etiam (*ita* MNZ) . . . in actu (*ita* MNZ) . . . Unde cum MNZ. p. 118 b 9.

Post capitulum 45 *lectiones* pA *in traditione manuscripta cessant.*

PRIMAE REDACTIONES TERTII LIBRI AUTOGRAPHI VATICANI

Pro capp. XLIII, XLIV, XLV, vide etiam pA *ex traditione, pag. praec.*

Cap. XLIII. Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas sicut ponit Averroes. Fragmentum ex Autog. Vat. 48 r a 1.

Pag. 111 a 12. in actu ... intelligemus per ipsum substantias *sicut nunc intelligimus* perfecte sicut nunc perfecte intelligimus

a 22. *fit* procedit

29. precipue *secundum quod* cum Aristoteles dicat

40. vel (alias).

42. *et* non copulatur nobis (nobiscum) nisi per species

b 21. per *illa* ea quae intelligimus

41. homo (potest) per intellectum agentem intelligeret (intelligere) substantias separatas

43. non fit nobis perfecte forma per quaedam intellecta speculativa *hoc non est nisi quia illa sola intellectiva speculativa* intellectus agens ... hoc non est nisi quia ...

Pag. 112 b 1. (Vel si hoc ... separatas) § Item. Si intellectus agens non copulatur nobis nisi inquantum est forma intellectivorum apeculativorum, intellecta autem speculativa secundum eius positionem non sunt in nobis nisi inquantum subiectum eorum sunt phantasmata, sequitur quod intellectus agens non continuetur nobiscum nisi mediantibus phantasmatibus. Non ergo per illam continuationem elevabimur ad aliquid *quod est omnino* ad quod non est nobis via per phantasmata, cuiusmodi est intelligere substantias separatas, ut ex dictis patet. Non est igitur possibile per hunc modum hominem in statu praesentis vitae intelligere substantias separatas.

Cap. XLIV. Quod ultima felicitas hominis non consistit in cognitione substantiarum separatarum qualem praedictae opiniones fingunt. A. 48 r b 14.

Pag. 115 a 7. *ad* in quam.

a 11. quod est impossibile cum in natura nihil sit frustra.

17-30. Praeterea. *si* Ad hoc quod ... secundum quod intellecta speculativa fiunt in nobis in actu Fieri autem omnia intellecta speculativa alicui homini in actu est impossibile nam Omnes (autem) species rerum sensibilium sunt *intellecta* intellectae in potentia est enim intellectus possibilis in potentia ad omnes *formas* species rerum sensibilium. Ad hoc... oportet quod intelligat in actu *omnes* per intellectum speculativum omnes naturas.

43. *haec* talis continuatio

b 9. Felicitas autem est quoddam commune bonum *quod natum* ad quod plures pervenire possunt

13. quod *ad* ipsum consequuntur

16. in *tali* continuatione praedicta

21. *Dicit enim* Probat enim

22. quod *operatio* felicitas *op* hominis est operatio ipsius secundum virtutem perfectam

31. quae sunt sapientia, scientia et intellectus, ut ostendit in VI Eth. ⟨*scientia autem*⟩ ⟨*sapientia autem*⟩ *unde et in XI metaph.* Unde et in X Eth.

39. *intent* opinio Aristotelis

Cap. XLV. Quod non possumus in hac vita intelligere substantias separatas. A. 48 v a 8.

Pag. 117 a 13. Si ergo intellectus noster *natus* comprehendit ... multo magis natus est intelligere

a 18. Si enim intellectus possibilis ... sequetur quod nullum necessarium ordinem intellectus possibilis ad res materiales habeat.

30. quae omnino patet esse falsa

36. *et h* Unde non sequitur ...

b 4. sicut se habet *intellectus noster* oculus vespertilionis

7. *sequetur* ut supra ostensum est sequetur

11. ad illa solum *potest* (est in potentia) in quae potest proprium eius activum: *visus* (*Cf. b 17*) omni enim

30. Cum ergo *intellectus* substantiae separatae

dicit en Quod tali ratione probat. Quia *nisi* si illa ... Pag. 118 a 3.

nec sol frustra visibilis factus est a 11.

si sit si ponitur *esse* corpori unitus secundum esse 15.

Si enim ponatur esse quaedam virtus materialis generabilis et corruptibilis sicut si ponitur praeparatio quaedam in natura humana ⟨*comple*⟩ consequens elementorum commixtionem, sicut Algazel ponit, vel virtus imaginativa sicut Avempache (ut quidam posuerunt) sequitur quod ex sua substantia *habet* obligatur (determinatur) ad intelligendum materialia. 18.

necesse est sequi quod b 3.

quia *non* impossibile erit 4.

incorruptibilis et in quadam substantia existens quae non est (et) a materia (non) dependens 7.

obligatio ad¦ intelligendas res materiales accidat ei non ex natura suae substantiae sed ex unione ad corpus sicut et intellectui agenti quod faciat intellecta actu quae sunt intellecta in potentia. *Cum* Unde cum anima a corpore *fuit* tali fuerit separata ... 9.

intellectualis luminis *substantiae* quod est in substantiis separatis. 15.

Et haec est sententia nostrae fidei *et etiam Avic. de intellectu substantiarum separatarum* de intelligendo substantias separatas a nobis post mortem 17.

Cap. XLVI. Quod anima in hac vita non intelligit seipsam per seipsam. A. 48 v b 25.

contra prae-ostensa. § Item ad hanc eandem sententiam tendere videntur verba eius in XII super gen. ad litt., ubi dicit quod intellectualis visio in nobis eas res continet quae non habent imagines sui similes quae non sunt quod ipsae. Ex quo duo videtur innuere ad idem tendentia. Quorum *primum* unum est quod substantiae separatae, quae non habent aliquas imagines sive phantasmata, a nobis intellectuali visione conspiciantur. Aliud est quod aliquid sit a nobis sine phantasmate intelligibile. Quae repugnant *praedicto* praedictis. Ostendimus enim quod intellectus noster in hac vita nihil intelligit sine phantasmate, et ex hoc ulterius quod substantiae separatae a nobis in hac vita intelligi non possunt. § Inquirere ergo ... Pag. 122 a 11

Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens quia (quod) est in ea id quo cognoscitur aliquid. Et si quidem illud quo cognoscitur sit in ea in potentia, cognoscit se in potentia ... cognoscit se actu ... cognoscit se habitu, sicut tam in cognitione interiori quam exteriori apparet. Ipsa autem anima semper sibi adest actu (et) nunquam in potentia. a 15.

semper actu anima intelliget b 2.

est *naturaliter* naturalis. 9.

nullus potest errare, sicut in cognitione (enim) principiorum ... 14.

Nullus igitur erraret in opinando de anima (circa animam) 15.

et *primo* per consequens primo notum. Pag. 123 a 8.

ex aliis quaerendum nam per obiecta cognoscimus actus, et per actus potentias, ex quibus de anima innotescit quid est. a 11.

nec ipse Augustinus (hoc) voluit *quod.* Dicit enim ... 14.

sed velut praesentem se curat discernere. 17.

scitur res (prout est) ab aliis distincta. 25.

Non igitur *fuit* voluit Augustinus 27.

secundum quod est tantum actu. 36.

Aristoteles ... demonstrat naturam intellectus possibilis et humanae mentis, scilicet quod sit immixtus et *sep* incorruptibilis. b 1.

Sic igitur *Aug* secundum intentionem Augustini 5.

Sic ergo et de substantiis separatis per se cognoscit quod sunt (anima cognoscendo seipsam cognoscit quia sunt). 11.

Cum enim de substantiis separatis (hoc) quod sint intellectuales quaedam substantiae (hoc) cognoscamus 14.

de anima nostra quid est, quod possimus *h* ad hoc idem sciendum (quod quid est) de substantiis separatis ... pervenire. 24.

b 29. multum est remotum ab *intelligere substantiae* intelligentia substantiae separatae

33. quod non est *scire de ipsis quid sunt* earum substantias intelligere.

34. Sicut autem animam (de anima) scimus quod (quia) est.

37. ita etiam *contingit* de his quae sunt in anima nostra *scire,* scilicet potentiis et habitibus, scimus quidem quia sunt *ex eo* inquantum actus percipimus; quid vero sint ex ipsorum actuum qualitate invenimus § Alia vero Augustini verba

* Vide pag. praeced., b 28. proposita * non ad hoc inducunt ut substantias separatas nostra intellectuali visione capiamus, sunt enim multa praeter substantias separatas quae non habent ymagines sui similes quae non sunt quod ipsa, quae sola intellectuali visione cognoscuntur, sicut ipsa mens et dilectio, de qua exemplum ponit, et alia huiusmodi. Unde non sequitur, si intellectuali visione ea *q* capiamus quae non habent ymagines, quod propter hoc quaecumque non habent tales ymagines intellectuali visione a nobis capiantur, etsi ab aliis quam a nobis tali visione capiantur, quia et inter nos quaedam capiuntur intellectuali visione ab uno quae non capiuntur ab alio. § Non tamen quia ista quae diximus non habent huiusmodi ymagines sicut corpora, credendum est quod *a* in nobis absque phantasmate eorum cognitio fieri possit. Fit enim horum in nobis cognitio ex hoc quod cognoscimus aliqua quae habent ⟨aliqua⟩ phantasmata per quae cognoscuntur. Ex hoc enim quod intellectus intelligit aliquod intelligibile cuius praeexistit phantasma in nobis, percipit se intelligere et alia per quae de se et illis quae in ipso sunt cognitionem capit. § Neque etiam per hoc quod intellectualis visio eorum esse describitur quae non habent huiusmodi ymagines, confiteri oportet quod ea quae habent huiusmodi *ph* ymagines intellectualis visio non comprehendat. Sic enim naturas corporalium intelligere non possemus. Cognitio enim intellectualis licet sit eorum quae habent phantasmata, non tamen est ipsorum phantasmatum quorum est ymaginativa cognitio, quam Augustinus spiritualem visionem vocat, sed est naturarum vel quidditatum ipsarum rerum corporalium quas a phantasmatibus accipit intellectus possibilis factas intellectas in actu per intellectum agentem. § Nec obstat quod ipsa intellectualis visio per species intelligibiles fit, quae sunt *etiam* similitudines, quia intellectualis visio non est eorum ut visorum, sed ut eorum per quae videt *in ph* sicut similitudines (etiam) sensibilium sunt in sensu, ipsae autem ymagines sunt ut *visa* visae *in intellectuali* in spirituali vel ymaginaria visione, cui soli Augustinus ascribit quod sit per ymagines, non autem intellectuali neque corporali, quae fit per sensum. § Adhuc autem maiorem difficultatem afferunt quaedam ipsius verba ex quibus videtur quod non solum ⟨in hac vita⟩ substantias alias separatas in hac vita possimus intelligere, sed etiam ipsum Deum

Cap. XLVII. Quod non possumus in hac vita videre Deum per essentiam. A. 49r b mg. inf. et lin. 31 laterculi.

Pag. 127 a 7. Huius autem signum hinc (etiam) accipi potest, quia quanto magis mens nostra . . .

a 11. est ipsa divina substantia

14. *per* vel per mortem

23. vel etiam secundum quod aliqui per (spirituales) effectus

b 9. *et* Quod de veritate incommutabili loquatur patet per hoc quod subdit, quod si interiret verum, tamen non interiret veritas (divina intelligere videtur).

12. et per ipsum videamus alia (cognoscamus).

13. Ad idem etiam pertinere videntur verba eiusdem quae ponit in XII de Trin. *Rationis est,* sic dicens, Rationis est . . . profecto non essent atque in his nisi subiungeretur aliquid verum, non secundum eas possemus de corporalibus iudicare. Rationes autem incommutabiles et sempiternae

25-28. Non est autem credendum quod Augustinus hoc in verbis praemissis senserit quod in hac vita Deum per suam essentiam intelligere possimus (*cum dicat in libro de videndo*

* Vide annot. ad p. 127, b 27. *Deum ad Paulinam* *) cum hoc auctoritati divinae manifeste repugnat. Dicitur enim Exod. xxxiii, Non videbit me homo et vivet, et Io. primo, Deum nemo vidit unquam, et ipsemet dicat in I de Trin. quod ista visio est ultima merces iustorum quae beatos facit, et in *litt* epistola de videndo Deum ad Paulinam dicit, Necesse est ab hac vita abstrahi mentem quando in illius ineffabilitatem visionis assumimur, et similia dicit XII sup. gen. ad litt. Qualiter igitur . . .

in hac vita videamus videmus * b 29. *Cf. annot. ad loc.

cum sit suum (intellectum) esse Pag. 128 a 10.

illius *summ* divinae veritatis a 12.

Dicuntur ergo Unde et quaedam Glossa 14.

Quod et Apostolus de cognitione viae (huius vitae) confitetur. b 13.

cum et ipsa anima seipsam (de seipsa) cognoscat quid est 22.

nec per hanc viam *aliter* cognosci Deus altiori modo potest quam per viam demonstrationis qua utuntur scientiae speculativae ad Dei cognitionem (sicut causa cognoscitur per effectum). 24.

Cap. XLVIII. Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita. A. 49 v a 33.

neque iterum in cognitione Dei qua cognoscitur per fidem, ut *osten* in superioribus est ostensum Pag. 130 a 7.

non est autem possibile in hac vita ad altiorem (Dei) cognitionem pervenire (ut per essentiam cognoscatur, vel saltem *quod* ita quod aliae) per quam substantiae separatae intelligantur a 9.

in (aliqua) Dei cognitione 14.

Item. Ultimus finis cuiuslibet rei est in quo terminatur eius appetitus naturalis (hominis terminat eius appetitum naturalem). 18.

nihil aliud quaeritur (si enim . . . quiescat) 19.

non est possibile homini accidere. *ad minus enim* Quanto (enim) plus *aliquid* aliquis intelligit . . . 22.

Quod in hac vita nulli unquam accidit secundum naturam humanam qui esset solum homo, nec est possibile accidere (cum in hac vita . . . non possimus) 26.

Adhuc. Finis cuiuslibet motus imponit rei quietem quae movetur ad aliquid sibi acquirendum, sicut ignis cum acquisiverit proprium ubi quiescit. Felicitas autem est quidam finis ultimus omnium motuum et operationum hominis, bonum hominis existens (Omne quod movetur in finem . . . Est igitur hominis desiderium naturale *sicut* ad hoc quod *nunquam felicitatem habitam amm* in felicitate stabiliatur). 32-39.

non est aliqua (certa) stabilitas. b 3.

quibus impediatur *vel ex toto* ab operatione, *in* quaecumque sit illa in qua ponitur felicitas. 5.

tempus autem durationis eius sit parvum (sequeretur enim . . . privaretur. Unde) videmus *enim* 11.

parvum etiam tempus perfectae generationis (ad hoc quod perficiantur) habent. Cum Si autem . . . 14.

impossibile est accidere (eam advenire) homini nisi . . . 18.

Et hoc maxime in *fel* speculativis apparet. 19.

alias non esset omnium hominis bonorum finis (appetitum non quietaret). 28.

immunis a malis, non solum *inquam a malis* corporalibus 33.

qui non aliquando *transcendat* praetereat medium 37.

Non est igitur aliquis in hac vita felix. § Item, *esse perpetuum naturaliter ab omnibus desideratur, unde quae non possunt conservari in esse perpetuo secundum ⟨unum⟩ idem numero, operantur naturaliter per viam generationis ut conserventur perpetuo secundum idem in specie. Unde patet quod* Perpetuitas est quoddam bonum per se et naturaliter desiderabile omnibus secundum quod ab *eis* unoquoque capi potest. Bonum autem desiderabile capitur ab hominibus quidem per intellectum, a brutis autem per aestimationem naturalem, ab insensibilibus autem per naturalem aptitudinem tantum. *Cum igitur homo intellectu hoc bonum capiat, naturaliter ipsum desiderat secundum quod ipsum capit per intellectum. ⟨Capit autem ipsum in se non particulariter⟩.* Capit autem homo hoc bonum per intellectum ut a seipso habitum, non solum ut in specie conservatum. Naturaliter igitur homo desiderat ut ipsemet sit perpetuus. Hoc autem in hac vita consequi non potest. Non igitur in hac vita completur naturale desiderium hominis. *Felicitas autem hoc esse aestimetur in quo naturale desiderium hominis completur.* Non est ergo possibile in hac vita hominem esse felicem. Inter 43 et 44.

Col. a 41-44. *Adhuc autem* etc. In prima scriptione haec pericope pertinebat ad cap. XLVI. In revisione autem Auctor hic instituit novum capitulum, in quod, post titulum et quatuor paragraphos (mg. inf. scriptas) nonnullis mutatis, ipsam transtulit. Vide pag. 127, a 26.

b44-Pag. 131 a3. Adhuc. eiusdem rationis est quod aliquis naturaliter desideret unum et quod naturaliter refugiat suum contrarium et tristetur de ipso. Sed quilibet Homo naturaliter refugit mortem et tristatur de ipsa, non solum (ut nunc) cum *sent* eam sentit nunc (eam refugiens) sed (etiam) cum eam recogitat. ⟨*Naturali ergo*⟩ Naturaliter igitur homo perpetuum esse desiderat. Hoc autem (quod non moriatur homo) non potest assequi

a 8. Impossibile est igitur quemcumque in hac vita hominem (totaliter) esse felicem cum felicitas quoddam bonum continuum esse credatur.

13. Felicitas autem est maxime desideratum et amatum (desideratur et amatur. Maxime igitur) eius ergo amissio magnam tristitiam habet.

16. certum est quod amitteretur (saltem) per mortem, *et quod in vita continuari non potest*

20. ab operatione virtutis cuiuslibet ... huiusmodi morbos

30. Unde Ad veritatem (enim) intelligendam (plene)

37. in hac vita. Unde non est necessarium ultimam hominis felicitatem esse nunc in vita ista Et haec videtur ...

41. quae maxime constantes permanentes

44. *quasi diceret et secundum se* quasi non simpliciter ad felicitatem pertingentes sed modo humano.

Inter 45 et 46. Unde et quia videbat quod *felicitas* de ratione felicitatis esset quod sit bonum sufficiens quasi desiderium quietans, et perfectum quasi nullum habens malum ammixtum, et continuum et permanens, posuit felicitatem in illis in quibus haec, etsi non simpliciter sint, sunt tamen in eis maxime inter alia quae in hac vita homini possunt adesse. Sic enim inveniuntur procedere omnes suae rationes quibus probat in operibus virtutis et in speculatione ultimam hominis felicitatem consistere. § Utrum autem hanc sententiam de felicitate prosequutus fuerit quia non aestimabat aliam vitam hominis post hanc esse anima hominis cum corpore pereunte, vel quia ea quae sunt post hanc vitam ab eo per certitudinem comprehendi non poterant, non est praesentis intentionis disserere. *quamvis* Quidam tamen commentator graecus in X eth. ostendere nititur quod Aristoteles voluit felicitatem contemplativam in hac vita incipere et in futura vita permanere. Quod colligit ex hoc quod dicit Aristoteles ibidem quod *felicitas* contemplatio est diuturnior quam actio moralis virtutis. Unde cum actus moralium virtutum usque ad finem huius vitae permaneant, relinquitur quod contemplativa felicitas erit etiam post hanc vitam. Sed utrum sic vel aliter diuturniorem intellexerit non est curandum ad praesens § Quod autem praedicta responsio ...

b 6. in hac vita (ut ostensum est)

9. *quia* natura enim nihil facit frustra.

10. si nunquam posset terminari (impleri) ... terminetur (impleatur)

18. semper *tendunt* se habent ut moti et tendentes.

21. sicut etiam dicitur in II Metaph., et quod quisque invenit licet sit parvum, tamen quod intellectum ab omnibus habet aliquam quantitatem Non *sunt* igitur homines ...

24. in speculatione, *quae est cognitio* per quam quaeritur cognitio

32. Intellectus autem possibilis noster est in potentia ad omnes formas rerum sensibilium

35. non erit ex toto in actu *nisi quando* nec in ultimo suo fine nisi quando ...

Pag. 132 b 5. sicut angeli *in caelo* qui vident semper Deum in caelis

Cap. XLIX. Quod substantiae separatae non vident Deum per essentiam ex hoc quod cognoscunt eum per suam essentiam. A. 50 r b 2.

Pag. 134, in tit. substantiae separatae *ex hoc quod cognoscunt* non vident ...

a 1. utrum haec ipsa cognitio qua substantiae separatae (et animae post mortem) cognoscunt Deum per suas essentias et *animae* mentes humanae post hanc vitam inquantum et seipsas et alias substantias separatas cognoscunt sufficiat ...

11. ad cognoscendum de causa quod sit et quod tales habeat proprietates (talis sit), sicut fit (accidit) in scientiis quae (causam) demonstrant per effectum.

14. ita quod in *similitudi* ipso effectu videatur causa

22. dum videtur effectus *et* videtur et causa

23. Tertio modo ita quod *effectus* ipsa similitudo causae in effectu sit forma qua *cognoscens* cognoscit causam suus effectus ... per formam suam qua est cognosceret ...

30 nisi sit effectus causae adaequatus *qui tot* in quo tota virtus causae exprimatur.

per *suam* suas substantias 33.

discursiva et rationalis 35.

(ipsam) divinam essentiam cognoscant videant. Inter 41 et 42. § Adhuc. Intellectus cuiusque intelligentis intelligit rem secundum modum suum. Unde nos intelligimus res materiales *immaterialiter* quae sunt infra nos *superiori modo quam sint in seipsis, intelligimus enim naturas universales earum per abstractionem a principiis materialibus* (immaterialiter et universaliter) *ad* res vero quae sunt supra nos, scilicet substantias separatas, non possumus intelligere secundum modum earum sed secundum modum nostrum. *propter hoc non intelligimus substantias earum.* Sed Deus est superior omnibus substantiis separatis. Nulla igitur earum intelligit Deum per modum quo ipse Deus est, sed unaquaeque per modum substantiae suae. Nulla igitur earum per hoc quod intelligit suam substantiam *intelli* cognoscit Deum secundum eius substantiam. § Amplius. Similitudo *per quam d* intelligibilis 42. per quam intelligitur *de* aliquid ...

quod substantia separata per hoc quod intelligit se intelligat b 6. divinam substantiam

Item, Divina natura est aliquid in quo est unum esse vivere in- 9. telligere ⟨vel⟩ (et) quicquid aliud de Deo dici potest, ut in primo libro ostensum est. Non est autem possibile quod aliquid creatum sit huiusmodi, cum Omne creatum ad aliquod genus vel speciem terminetur terminatur. (Divina autem essentia ... ostensum est). Impossibile est igitur quod per aliquid creatum divina substantia videatur. nam quaelibet species ad aliquid determinatum se habens, puta vitae vel sapientiae vel alicuius huiusmodi, hoc tantum de *illo* Deo repraesentaret. Substantiae autem separatae creatae sunt, ut in secundo lib. ostensum est. Non est ergo possibile quod per naturas suas vel per aliquas quascumque similitudines divinam substantiam cognoscant.

Praeterea. Omnis intelligibilis species per *quas* quam 15. *scitur* intelligitur quidditas

unde et orationes per quas scimus quid est de rebus, intellectua- 17. lium ⟨*conceptionibus*⟩ conceptionum signa existentes (*significantur* significantes quod quid est, terminos et) definitiones vocamus.

cum quaelibet similitudo creata finita sit, Deus autem infi- 21. nitus (alicuius generis determinati, non autem Deus)

Divina substantia est suum esse, ut in primo ostensum est 26. ⟨*secundum hoc igitur*⟩ ipsum igitur esse cuiuslibet rei est propinquissima similitudo Dei in re. Ipsum autem ... probatum est. Hoc autem quo intelligit substantia separata non est suum esse sed sua quidditas vel forma. Non enim est *in* substantia separata *idem* secundum idem ens et intelligens, sed secundum suam naturam intellectualis est, quae est sicut forma intelligibilis determinata et determinans intellectum ad intelligendum. Non igitur substantia separata *per hoc quod suam essentiam Dei essentiam videre* per hoc quod intelligit se intelligere potest divinam substantiam. (Essentia igitur substantiae separatae non est sufficiens medium quo Deus per essentiam videri possit sicut per similitudinem suae essentiae).

§ Cognoscit autem *de Deo* substantia separata *inquantum* (per hoc Inter 31 et 32. quod) seipsam intelligit, de Deo quia est (et) quod non est id quod ipsa est, nec aliquid eorum quae sub ipsa sunt vel de quibus cognoscit quid est. Item quod est aliquid omnibus altius, et ulterius quod est omnium principium. § *Videtur autem secundum hoc alicui quod cognitio quam de Deo habent substantiae separatae inquantum cognoscunt seipsas non sit maior ea quam nos hic de Deo habere possumus Dei cognitionem ex sensibilibus colligentes et ex nobis ipsis* (§ Ad hanc autem cognitionem substantiarum separatarum quam habent de Deo etiam nostra cognitio quam de Deo in *hoc mundo* hac vita habemus attingit) Nam et hoc ipsum de Deo cognoscimus etiam demonstrationis via, primo quidem quod est, secundo quod nihil est eorum quae nos sumus vel quae nos comprehendimus, tertio quod est aliquid omnibus eminentius, item quod est omnium principium. (Cognoscit tamen 32. substantia separata *de Deo per hoc quod* per suam substantiam de Deo quia est ... cognoscimus quia est *et ulterius causalitatem eius et eminentiam respectu aliarum rerum quae non sunt quod ipse, percipimus* et quod causa aliorum est ... remotus). Et hoc est ultimum ... dum eum supra nos esse (de eo quid non sit) cognoscimus.

accessit ad caliginem in qua erat est Deus Pag. 135 a 2.

ad infimum aliquid superioris a 5.

haec ipsa cognitio *nostra* 6.

nam Quod per singula patet. Nam ... 7.

10-16. (Substantiae autem separatae ... propinquiores effectus divini ... quod Deus est)

18. quanto plura extranea (et magis propinqua) quis ab aliquo remota esse cognoverit, tanto magis ...

25. plura cognoscunt quam nos et per consequens plurium remotiones a Deo eis innotescunt quam nobis (et quae sunt Deo magis propinqua: et per conseqnens suo intellectu plura et magis propinqua a Deo removent quam nos).

b 8. infima regni officia ut bombi vel villici *qui* cum quibus

10. non ita *scit* cognoscit regis eminentiam sicut aliquis *in* ab aula regis.

17. substantiae separatae *quae al* quibus altissimi rerum ordines noti sunt.

Cap. L. Quod in naturali cognitione quam habent substantiae separatae de Deo non quiescit earum naturale desiderium. A 50 v a 46.

Pag. 138 a 7. *magis* non quiescit naturale desiderium sed *adhuc* incitatur magis

a 10. unde ex hoc homines philosophari incoeperunt.

14. nisi *sicut cognoscunt* cognitis substantiis effectuum etiam substantiam causae cognoscant.

15. Per hoc igitur quod substantiae separatae *sci* cognoscunt

23. ad demonstrandum *illud quod quaeritur* quia est aliquid

27. Videmus autem quod scientes (videntes) ... Ergo et scientes (cognoscentes)

37. *cuilibet lineae finitae datae* qualibet linea finita data

40. *intellectus autem* Altitudo autem et virtus cuiuslibet substantiae creatae

42. per hoc quod cognoscit substantias creatas *sed adhuc tendit in aliq* quantumcumque eminentes, sed adhuc naturali desiderio tendit ...

b 26. Ex quibus concluditur ex necessitate

33. tam in sublime ferat inquiescibiliter

35. nostra desideria vel delectationis vel amoris vel cuiuscumque alterius ... in quacumque re (aliis rebus) quiescere potest.* — * Vid. annot. ad loc.

38. nisi ad summum rerum cardinem *pervenerit* et factorem Deum pervenerit.

Cap. LI. Quomodo Deus per essentiam videatur. A 50 v b 51.

Pag. 139 b 1. et a substantiis *separatis* intellectualibus separatis et *a nostris animabus* non separatis, cuiusmodi sunt animae nostrae (ab animabus nostris)

b 4. qualis esse possit (debeat)

Pag. 140 a 1. per ipsammet essentiam *intellectus* divinam intellectus ipsam videat

Inter a 4 et a 5. et quo videtur. — § Huic autem aliquid simile conatus est ponere Alex. Posuit enim quod in ultimo fine hominis substantia quaedam separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, erit forma intellectus nostri et per *ipsum* ipsam intelligemus substantias separatas. Differt tamen haec positio ab eo quod in proposito necesse est dici. Quo enim intelligimus est dupliciter dictum: dicimur enim intelligere intellectu, et intelligibili specie qua intellectus informatur. Sic autem intellectu intelligimus quod ipse intellectus et eius intelligere est nostrum intelligere, specie autem intelligibili intelligimus non *ita quod ipsa int* inquantum ipsa intelligat. Unde etsi ponatur intelligens, hoc non erit secundum quod *h est species* ea intelligimus ut intelligibili specie, propter quod nec *nostrum* eius intelligere esset nostrum intelligere. Posuit igitur Alex. quod in illo ultimo fine intelligemus per substantiam separatam quam dicit intellectum agentem, non quasi intelligibili specie, sed quasi intellectiva quadam virtute. Unde vult quod ipsum intelligere quo intellectus agens intelligit se et alias substantias separatas erit nostrum intelligere, cum tamen intellectus qui est in nobis, secundum eum, scilicet intellectus possibilis et intellectus in habitu, nunquam possint intelligere nec intellectum *possibilem* agentem nec alias substantias separatas. Nos autem ponimus quod ipsa essentia divina erit quo intelligemus quasi specie intelligibili. Unde licet ipsa sit intelligens, suum intelligere non erit ipsum nostrum intelligere, sed nostrum intelligere erit intelligere intellectus nostri, qui essentiam divinam intelliget, eadem quasi quadam specie intelligibili quodam modo *informatus* perfectus et factus in actu. § Magis autem ad hoc quod ponimus accedit quod Averr. ponit. Ponit enim *ipse* quod intellectus possibilis intelligit intellectum agentem et substantias separatas, unde relinquitur quod intellectus agens in illa *intellectus* cognitione quam ponit substantiarum separatarum, *erit* esse poterit quasi species qua intellectus *intelligit* possibilis intelliget substantias separatas, sicut nunc intelligit res materiales per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas.

Cum autem ... quae respondeat (sit similitudo) rei intellectae, *potest* impossibile videri potest ... a 5-8.

cum divina essentia sit quiddam per seipsam seipsum * subsistens *ac per hoc non possit alicuius informativa esse, praesertim cum* (et) in Primo ostensum sit quod Deus nullius potest esse forma. 12. — * Cf. annot. ad locum.

Ad huius igitur intelligentiam veritatis considerandum est quod species intelligibilis quandoque quidem est aliquid intrinsecum substantiae intellectus, vel potius ipsa substantia, sicut dictum est supra de substantiis separatis quod per suas substantias Deum quoquo modo intelligunt; quandoque vero est aliquid a substantia intellectus alienum, sicut maxime patet in intellectu possibili quo nos intelligimus, cui species intelligibiles adveniunt aliunde, unde planum est quod non sunt ipsius substantia neque aliquid de substantia eius. *dictum* Est autem (ostensum) quod visio divinae substantiae non potest esse per aliquam substantiam intellectus creati. Cum igitur ponimus in cognitione qua Dei (*a nobis* substantia) videtur ipsam divinam essentiam esse ut speciem qua videtur, non sic ponimus quasi ipsa sit forma intrans substantiam alicuius rei creatae, sed per modum quo species intelligibiles sunt extra substantiam intelligentis. *sic autem est* In visione autem qua ipse suam essentiam videt, ipsa divina essentia est species quae est intellectus substantia, ut in primo lib. ostensum est. a 15-33.

Item. considerandum est quod substantia quae est per seipsum * subsistens *potest esse* est vel forma tantum vel *forma in materia* compositum ex materia et forma. Illud igitur ... non potest alteri adesse ut (alterius esse) forma, quia forma in eo *non potest* est iam contracta ... Illud autem ... potest alteri adesse ut (alterius esse) forma, dummodo esse suum sit *alteri communicabile* tale quod ab aliquo alio participari possit, sicut in Secundo ostendimus de anima humana q̄uod, licet in se sit quaedam substantia subsistens, tamen, quia esse *sui* suum est alteri communicabile, potest esse alterius forma. Si vero esse suum alteri communicabile non esset (ab altero participari non posset) nullius rei forma esse posset ... Hoc autem sicut in esse substantiali vel naturali *videtur* invenitur, sic et in esse intelligibili considerandum est: est enim aliquid intelligibile subsistens quod est ut forma tantum, aliquid vero quod est ut forma ad aliquid determinata: cum *autem* (enim) *bonum* intellectus *sit verum et*, perfectio eius * sit verum ... — * Cf. annot. ad loc. — * Vid. annot. ad loc.

Alia igitur intelligibilia subsistentia *non proprie* sunt *ut* non ut pura forma ... non autem ipsum esse. Planum est ergo quod aliae substantiae intelligibiles non possunt esse alicui intellectui ut *forma* species intelligibilis qua intelligat, Deus autem intellectus creati esse potest ut intelligibilis species qua aliquid intelligitur, licet non possit esse alicuius forma qua aliquid sit: esse enim intelligibile non contrahitur ad unum sicut esse substantiale rei, nam quod in se *unum est in multis* tantum substantiale esse habet, in multis habet intelligibile esse, cum quod ab uno intelligitur non per hoc prohibeatur a multis intelligi, sicut quod unum est prohibetur *aliud ⟨non⟩ esse* multa esse. [Ipsa igitur divina essentia *unitur* uniri potest intellectui creato ut faciat ipsum intelligentem, non autem ut faciat ipsum existentem: sicut si esset lux corporalis aliqua non in subiecto, faceret adiuncta visui ipsum videntem, non autem faceret *corpus* rem aliquam corporalem lucentem; illud vero quod lucens est et non lux, non faceret *neque videntem* formaliter neque visum videntem neque rem aliquam corporalem lucentem, faceret autem utrumque per modum causae agentis. (*Manifestum est ergo quod divina essentia potest comparari ad intellectum creatum ut species intelligibilis qua intelligat, non autem sic potest comparari ad ipsum aliqua substantia creata. § Licet autem divina essentia possit esse quasi forma intellectus secundum esse intelligibile, non tamen potest esse forma alicuius secundum esse naturale. Essentia e*) (Manifestum est igitur quod *subst* essentia divina ... alicuius alterius * separatae ... non repugnat. a 39-b 13. — * Vid. annot. ad loc.

Hanc (Haec) igitur visionem immediatam (visio immediata) Dei repromittit (repromittitur) nobis (in) scriptura. b 14.

et haec est eius felicitas in quo etiam intellectualium *substantiarum* creaturarum ultimam felicitatem esse posuimus, quod etiam 30.

nobis divina scriptura ostendit, dicitur enim (Unde dicitur) prima Io. III, Cum autem . . .

32. Et Luc. XXII dicitur (Dominus dicit), Ego disponam (dispono) vobis . . .

37. de quo *habetur Prov. IX* a sapientia *dictum* dicitur

Cap. LII. Quod nulla creata substantia potest sua naturali virtute pervenire ad videndum Deum per essentiam. A. 51 r b 51.

Pag. 144 a 8. per actionem ignis cuius est calor proprium

a 10. est proprium naturae divinae *cum cuiuslibet intelligentis sit,* operari enim . . .

15. Amplius. *Forma superioris naturae non fit forma inferioris* Forma alicuius propria non fit alterius . . .

26. per actionem (quae est ex parte) eius quod est formale

b 13. nisi per actionem altioris naturae (alterius) sicut aqua non tendit sursum nisi *per aliquid aliud* ab aliquo alio mota.

19. non potest (sic) intelligi per aliquid creatum

22. nisi per actionem eius (Dei) qui omnem creaturam transcendit scilicet Dei

25. *esse* ostendimus esse

30. nisi *per* divino munere

31. (Et) Io. XIV Dominus dicit, Ego ostendam manifestabo ei meipsum.

Cap. LIII. Quod intellectus creatus indiget aliqua influentia divini luminis ad hoc ut Deum per essentiam videat. A. 51 v a 35.

Pag. 146. In tit. ad hoc ut – *lege* ad hoc quod.

b 16. copuletur de (ei de) novo intellectui eius

Pag. 147 a 2. quod talis unio incipiat *fier* esse per mutationem *substantiae creatae, quae quidem* intellectus creati. Quae quidem mutatio . . .

a 10. in *suae* specie suae naturae

17. * Cf. annot. ad loc. et corrige. per simplicem *intentionem* intensionem * ipsius virtutis

a 19. per intentionem caloris *alio modo* ut possit efficere vehementiorem actionem in eadem specie, nam post intentionem caloris potest aliquod calidum calefacere quae prius non poterat, aut etiam ⟨*magis*⟩ eadem magis quam prius. Alio modo . . .

24. receptam (in ipso) de novo.

32. quia talis visio totius naturae creatae facultatem excedit (non est eiusdem speciei vel rationis cum visione naturali eiusdem intellectus creati, quod ex distantia visorum patet).

b 4. quae pertinent ad *sensum* visum qui inter *cetera* ceteros sensus

9. *intellectualium* intellectualis visio.

13. lux facit (quodammodo) visibilia actu.

20. Et hoc (autem) est lumen

22, 24. * Cf. annot. ad loc. et corrige. *Apoc* Et Apoc. XXII . . . Et Is. LX dicitur. *

28. Inde est etiam *quod,* quia Deo idem est esse quod intelligere *dicitur esse lux, I Io. I, Deus lux est* et est omnibus causa intelligendi (quod) dicitur esse lux, Io. I, Erat . . . et I Io. I, Deus lux est; et in ps. *in lumine tuo videbimus lum* Amictus lumine sicut vestimento

Cap. LIV. Rationes quibus videtur probari quod Deus non possit videri per essentiam, et solutiones earum. A. 52 r a 1.

Pag. 149 Tit. *Titulus in Autog. non habetur.*

a 6. *magis* excedit . . . etiam magis quam

11. Lumen illud (quod in intellectu [creato] recipitur)

13. Non potest igitur per *aliq* huiusmodi lumen intellectus creatus (ad) divinae substantiae ad ipsam videndam copulari (visionem elevari).

19. ex hoc ipso quod *substant* intellectualis est

23. alicui *naturae* rei creatae

Inter a 26 et a 27. § Huiusmodi autem rationes veritatem praeostensam removere non possunt. Ad primae igitur rationis solutionem sciendum est quod cognitio aliqua virtutem cognoscitivam excedere dicitur dupliciter. Uno modo, ita quod totaliter *extra facultatem talis virtutis* (*est* extraneum tali virtuti) existat, sicut cognoscere sonos est *extra facultatem virtutis* (extraneum virtuti) visivae. Alio modo, ex eo quod desunt quaedam sine quibus cognitio compleri non potest, sicut visus cognoscere non potest colores in tenebris. Primo ergo modo visio divinae substantiae non excedit virtutem cognoscitivam intellectus creati, *hoc enim modo* non enim est divina substantia aliquid extraneum ab intellectus obiecto, sicut sonus est aliquid extraneum a genere coloris. Cum enim bonum intellectus sit verum, ut Arist. dicit in VI eth., verum autem et ens convertuntur, oportet quod quicquid quocumque modo habet esse et veritatem non sit extraneum ab obiecto intellectus. Quod in aliis cognoscitivis virtutibus non potest accidere, extenditur enim eorum facultas ad aliquod genus determinatum. Secundo autem modo aliqua excedere dicuntur intellectus (creati) virtutem ⟨*etiam in materialibus rebus, ex eo quod non sunt facta intellecta in actu*⟩. Est enim intellectus nostri virtus activa quantum ad intellectum agentem et receptiva quantum ad intellectum possibilem. Res autem materiales non excedunt facultatem intellectus nostri propter hoc quod desit aliquid necessarium ad cognitionem ex parte virtutis receptivae, quia intellectus possibilis de se est in potentia ad species omnium rerum sensibilium. Excedere tamen possunt virtutem intellectus eo quod deest aliquid ex parte virtutis activae, aut quia desunt (omnino) phantasmata, quae, facta intellecta in actu per intellectum agentem, movent intellectum possibilem, sicut intellectus eius qui caecus nascitur deficit in comprehensione colorum: aut quia desunt ea per quae phantasmata fiant intellecta in actu. Unde (in his) quae statim possunt fieri intellecta in actu per solum lumen intellectus agentis, nullus intellectus defectum patitur, sicut patet in primis principiis; in his vero quae fiunt intellecta in actu mediantibus quibusdam aliis principiis, patiuntur defectum intellectus illorum quibus deest illorum principiorum cognitio, et tanto magis quanto longius distant a primis principiis, et quanto aliquis minus efficax ingenium habet. Respectu vero (comprehensionis) rerum immaterialium intellectus non patitur defectum ex parte virtutis activae, quia huiusmodi sunt de se intellecta in actu, sed ex parte virtutis receptivae: *cum enim* nobilior enim forma subiectum nobilius requirit, unde cum intellectus possibilis secundum se consideratus sit receptivus specierum intelligibilium quae a phantasmatibus abstrahuntur, indiget disponi altiori lumine ad cognoscenda ea quae a phantasmatibus haberi non possunt. Et per hunc modum omnis intellectus creatus indiget lumine altiori ad divinam substantiam videndam, cum facultas cuiuslibet intellectus creati secundum se considerata extendatur secundum modum suae substantiae.

(Amplius. *Quod est* Infinitum inquantum huiusmodi . . . a 31, proportionem intelligentis ad *intellectum* rem intellectam . . . a 39, ad *credend* ponendum . . . b 7, sunt extra facultatem sensus. *haec enim* Unde et philosophus . . . b 13, prima ratio solvitur). 27-b 14, totum in mg. int.

lumen praedictum inquantum est talis virtutis (Dei similitudo est quantum ad hoc) quod ad Dei substantiam videndam perducit quaedam Dei similitudo est. b 24.

nulla intellectualis *creatura* substantia 27.

proportionaliter *subst* suae substantiae intelligit. *Unde nulla* Ex quo patet solutio tertiae et quartae rationis. 37.

(Quarta vero solvitur . . . supernaturale). 39-43.

Neque autem divinae substantiae visionem impedire potest quod Deus dicitur esse infinitus, ut quinta ratio proponebat. Non enim sic infinitus dicitur sicut invenitur infinitum in genere quantitatis, quod oportet esse ignotum, cum species quantitatis, ex *terminatione partium* terminis et partibus consurgat, unde quantitatem infinitam, cuius partes numerari non possunt nec termini comprehendi, oportet esse ignotum. Deus autem infinitus dicitur non quasi partes infinitas habens actu vel potentia, sed ex eo quod omnino nullam partem habet, nec alicuius pars esse potest: *sic enim* est enim actus ex nullo recipiente terminatus. Quod quidem non facit ipsum esse ignotum, sed maxime cognoscibilem: quanto enim aliquae formae sunt magis simplices et magis a materialibus separatae, tanto magis sunt secundum seipsas cognoscibiles, quamvis forte non nobis. 44.

(Non enim dicitur infinitus privative . . . Unde patet solutio sextae obiectionis). 46-Pag. 150 b 8.

Cap. LV. Quod intellectus creatus non comprehendit divinam substantiam. A. 52 r b 30.

Quia vero modus cognitionis consequitur vigorem cognoscitivae virtutis sicut et (Quia vero) cuiuslibet actionis modus sequitur efficaciam activi principii . . . Pag. 153 a 1.

Lumen autem praedictum multo deficit in virtute a divino intellectu (a claritate divini intellectus). a 11.

ille qui (hoc) novit 28.

b 5. divinam substantiam . . . Nullus igitur intellectus creatus *ipsum De* ipsam comprehendit.

19-21. divina substantia non excederet limites intellectus creati. Intellectus autem creatus limitatur *sub certo* ad certam speciem. Substantia igitur divina esset aliquid sub genere et specie determinatum. Quod est impossibile ut in primo ostensum est.

24. *Patet autem ex dict* Non autem sic dicitur quod . . .

Cap. LVI. Quod nullus intellectus creatus, videndo Deum, videt omnia quae in eo videri possunt. A. 52 v a 16.

Pag. 155, in tit. de necessitate videt

a 3. non tamen omnia cognoscit *quae Deus substantiam suam videndo cognoscit* quae per divinam substantiam cognosci possunt. *Non enim necesse est quod cogn* Tunc enim solum necesse est quod, cognito aliquo principio, (omnes) eius effectus cognoscantur . . .

14. non possit sic divinam substantiam cognoscere (sic)

18. Quanto aliquis intellectus est altior tanto in uno plura cognoscit. Unde cum prima demonstrationis principia omnibus hominibus sint communiter nota, ex eis tamen plura cognoscunt quibus est perfectior intellectus (vel secundum rerum multitudinem . . . rationes).

21. excedit in perfectione omnem intellectum creatum. Plura igitur cognoscit *per* ex hoc quod essentiam suam videt quam aliquis intellectus creatus.

23. Non autem *videt* cognoscit

30. Idem igitur est cognoscere *omne illud* omnia

b 12. Proprium autem obiectum intellectus est *quid* quod quid est.

27. hoc non habet locum in mathematicis (sed in naturalibus tantum). Quodcumque igitur accidens (Quidquid igitur est in re quod) non potest cognosci per cognitionem substantiae rei (eius) oportet esse intellectui ignotum.

33. voluntas non *intend* tendit in sua volita omnino naturaliter

Pag. 156 a 1-7. Non potest igitur aliquis intellectus *per* cognoscere *voluntat* quid volens velit, nisi forte per aliquos effectus *aut per causam,* sicut . . . voluerit; aut per causam, sicut Deus voluntates nostras (sicut et alios suos effectus) cognoscit

a 12. intellectus creatus *non,* etsi Dei substantiam videat, non tamen omnia cognoscit

17. Dei substantia *maior* maius est aliquid quam omnia . . .

b 11. *Maius tamen est* Perfectioris tamen cognitionis est . . .

Cap. LVII. Quod omnis intellectus, cuiuscumque gradus, particeps esse potest divinae visionis. A. 52 v b 24.

Pag. 160. In tit. *potest perduci* particeps esse potest

a 9. omnem creatam naturam excedit secundum virtutem. Quod autem est non naturale non procedit secundum naturae ordinem (Quod autem fit virtute supernaturali non impeditur propter naturae *ordin* diversitatem . . . infirmetur).

14. Diversus ergo gradus naturae (intellectualis)

b 1. infimum in *intellectuali* tali natura

3. Distantia *supremi* intellectus secundum ordinem naturae supremi

5. distantia ad intellectum secnndum ordinem naturae infimum est finita.

12. non potest facere variationem (sensibilem facere).

Pag. 161 a 6. per lumen gloriae praedictum

Inter a 7 et a 8. § Amplius. Quod potest virtus maior minori auxilio, potest virtus minor eiusdem generis auxilio maiori. Si igitur intellectus supremus *potest elev* in ordine naturae potest elevari ad visionem divinae substantiae *per* virtute alicuius luminis, intellectus inferior potest elevari virtute *superioris* luminis efficacioris. Virtus autem divina cum ad nullum effectum terminetur, ut in secundo ostensum est, potest inferiori intellectui efficacius lumen infundere. Non igitur refert quantum ad visionem divinae substantiae *quis* cuius ordinis in naturae gradibus sit intellectus.

a 10. Naturale autem desiderium non potest esse inane nec alicuius impossibilis.

b 12. qui dicebant quod *intellectus hom* anima humana . . .

Cap. LVIII. Quod unus alio perfectius Deum videre potest. A. 53 r a 13.

intellectus visionis autem qua intellectus creatus divinam substantiam videt . . . Pag. 162 a 3.

ut *ostens* ex dictis patet. a 5.

Possibile est autem huius luminis diversas esse participationes (diversos esse participationis gradus) . . . unus Deum videntium *eo al* eum perfectius alio videat, quamvis uterque *eum* videat eius substantiam. 8.

unusquisque unus alio magis vel minus 21.

aliquem Deum videntium 28.

cum igitur Intellectuales (autem) substantiae non omnes aequaliter praeparentur (praeparantur) ad finem b 1.

virtus autem est *quaed* via ad felicitatem. Oportet igitur quod in *di* visione divina 4.

mansiones multae sunt; et I Cor. xv, stella differt a stella (in claritate): sic erit et resurrectio mortuorum. 11.

scilicet *divina substantia* Deus. 26.

considerandum est quod *sicut idem numero est primum* quodammodo contrarius est ordo corporalium et spiritualium . . . est idem numero primum subiectum . . . 27.

Cap. LIX. Quomodo videntes divinam substantiam omnia vident. A 53 r b 4.

omnia videant Pag. 163. In tit.

ad ultimum suum finem a 4.

videbit cognoscet, b 1.

Esse intelligibile *et esse naturale aequalis ambi* non est* minoris ambitus quam esse naturale. Pag. 164 a 6. * Cf. annot. ad loc. et corrige.

quae non *sunt* habent esse naturale a 10.

Moysi petenti *suae subst* divinae substantiae visionem 31.

Si enim per omnia illa intelligantur quae sub uno ordine (ad) universi comprehenduntur et ad perfectionem *pert* ipsius pertinent, *ostensum* manifestum est ex dictis quod videntes divinam substantiam omnia vident nec quantum ad haec unus alio plura in Dei substantia videt (ut rationes . . . *omnia* quaecumque ad perfectionem naturae pertinent . . . quaecumque facta sunt *a D* per Dei Verbum . . . proprietates et virtutes non autem individua . . . individua autem enim . . . *virtutes* naturas et virtutes . . . *appar* potest esse manifestum). 39-b 11.

Si vero per omnia intelligantur omnia quae Deus in seipso suam essentiam videndo cognoscit . . . b 12.

Et hoc quidem quantum ad tria (Hoc autem considerari potest quantum ad plura). Primo quidem 16.

Omnia enim (huiusmodi) *nullus cognoscere potest* cognosci non possunt nisi eius virtus comprehenderetur quae est activum rerum principium et se ad infinita extendit. 18.

quasi dimensionibus quantitatis Deus qui est omnino incorporeus magnus esse dicatur (sit magnus) 27.

quas omnes cognoscere non potest nisi intellectus qui (nisi) divinam bonitatem comprehendat. 32.

Ratio enim cuiuslibet rei factae *est ex fin* sumitur ex fine 33.

omnes rationes rerum creatarum posset cognoscere cognosceret, si cognosceret . . . 38.

et divinam bonitatem et sapientiam comprehendere 41

. . . nisi Spiritus Dei. ⟨§ Inter haec tamen tria differentia est. Nam cognitio eorum quae Deus potest facere ex ipsa cognitione divinae substantiae dependet, et similiter cognitio rerum factarum, et ideo de his⟩ (§ Primorum autem et secundorum) tanto alius alio plura cognoscit quanto Dei substantiam perfectius videt, nullus tamen omnia nisi solus Deus, qui suam substantiam comprehendit. Eorum vero quae in sola Dei voluntate consistunt ⟨cognitio non dependet ex cognitione divinae substantiae, sicut etiam in aliis *volentibus* patet, horum ergo⟩ non propter hoc plura scit aliquis quia perfectius Dei substantiam videt, sed propter hoc quod ei plura revelantur a Deo. Unde et Apostolus post praemissa verba subiungit, Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Probabile tamen est quod de his etiam plura proximioribus sibi ⟨per visionem suae substantiae⟩ in illa felicitate ultima revelat. ⟨Cognoscere autem haec omnia possibile est alicui intellectui creato, cum hoc absque divinae substantiae comprehensione possit accidere. Unde credimus quod omnium horum cognitionem prae aliis anima Christi acceperit, quod ei competit quasi totius sanctificationis *actori* mediatori, ut postmodum prosequemur⟩. Post b 52.

Cap. LX. Quod videntes Deum omnia simul vident in ipso. A. 53 v a 23.

Pag. 167 a 4. quaecumque autem *in uno* una specie videntur, oportet simul *videri* et una visione videri: oportet enim ut (cum) visio principio visionis respondeat

a 8. simul omnino omnia contempletur

10. Summa (et perfecta) felicitas

14. Ea igitur quae sic in Dei substantia videntur (per visionem divinae substantiae, qua beati sumus), omnia secundum actum videntur.

18. Unaquaeque res, cum pervenerit ad suum ultimum finem, quiescit, *sicut* cum omnis motus . . .

b 1. Ultimus autem finis *intellectualis* intellectus

7. intellectus omnes (rerum) species cognoscit (ut ex dictis patet).

Cap. LXI. Quod per visionem Dei aliquis fit particeps vitae aeternae. A. 53 v a 46.

Pag. 168 a 1. per illam visionem praedictam

a 10. *est ergo* Illa (ergo) visio in quadam aeternitatis participatione perficitur.

b 3. Per obiecta de actibus iudicamus (actus specificantur).

7. *ens* Esse (autem divinae substantiae) in aeternitate est.

10. § *Adhuc. Cum actio medium quoddam sit inter actionis terminum et eius principium, ex utraque parte propriam mensuram recipere potest ⟨actu⟩. Si enim principium actionis sit in tempore, necesse est et actionem illam in tempore esse.* § Adhuc. Si aliqua actio sit in tempore, hoc erit vel propter principium actionis *vel* quod est in tempore . . . vel propter operationis terminum

Pag. 169 a 7. Neque etiam ex parte videntis, quod est intellectus, *Visio igitur illa* cuius esse non subiacet tempori, cum sit incorruptibilis incorruptibile. Est igitur visio illa

b 4. actio eius *quam exercet* secundum quam coniungitur inferioribus . . . Ergo actio eius *quae* secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus in aeternitate aeternitatem participat. Talis autem est (maxime) visio qua substantiam divinam videt.

Cap. LXII. Quod videntes Deum in perpetuum eum videbunt. A. 53 v b 21.

Pag. 171 a 1. illi qui *Deum vident nunquam videre desistunt* ultimam felicitatem consequuntur ex visione divina nunquam ab illa decident . . . Visio autem *essentiae* praedicta . . . Impossibile est ergo quod ex quo illius particeps aliquis fit, *quod unquam* ipsam amittat.

a 29. alia cognoscunt (quae naturaliter sunt); unde multo magis cognoscunt *utrum* (qualis) illa visio sit, utrum perpetua . . .

37. sicut grave cum *surs* proiicitur sursum

b 2. Nihil autem tollitur per violentiam alicuius nisi illius virtus (auferentis) sit maior virtute eius quod causat causantis id quod per violentiam aufertur.

10. aut hoc erit . . . aut (vel) caecatur aut (vel) aliqualiter aliter impeditur: aut erit . . . (vel quia obiectum subtrahitur).

16. de visione corporali sensus

18. non *deest* potest deesse facultas Deum videndi

20. neque per defectum luminis quo Deum videt *vel ipsius De* cum lumen illud . . .

27-30. (Nec etiam . . . elongamur ab ipso).

37. *quia* sicut enim nihil desiderat appetitus nisi sub ratione boni

39. non potest esse aliquod malum nec per hoc impeditur aliquod bonum

Pag. 172 a 14. vires sensibiles . . . in suis actionibus *fastidiunt* propter immutationem . . . *fastidiuntur* fastidiunt post aliquod tempus . . .

24. *Hoc autem non potest accid* Divina autem substantia non corrumpit

34. nullus intellectus (creatus)

36. quod *intell* substantia intellectualis

per mutationem alicuius eorum *vel* nova enim Relatio enim 41.

videt Deum per hoc quod *divinae subst* ei quodammodo unitur b 2.

Si ergo visio illa desinat unione esse huiusmodi desinente . . . 3.

substantia etiam intellectualis non subiacet variationi nisi per accidens, inquantum aliqua movent eam nunc ad aliquid agendum vel volendum quae non movebant prius, quae secundum se subiacent variationi, super quae omnia elevabitur (elevatur supra omnem mutationem) cum Dei substantiam videt. 9.

tanto est *magis* minus mutabile et magis perseverans. 14.

nulla creatura potest Deo vicinius appropinquare quam per hoc quod (quae) eius substantiam videat (videt). 18.

Dominus Deus noster. Et LX, Erit tibi Dominus in lucem sempiternam; et ibidem, Populus tuus omnes iusti, in perpetuum habitabunt terram; *et Io. VI*, et Mt. XXV, Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam; et Io. VI, Si quis manducaverit ex hoc pane vivet in aeternum; et Ro. VI, Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam. Et Apoc. III, Qui vicerit . . . 32.

Per haec etiam (autem) excluditur error Platonicorum, qui dicebant (separatas) animas . . . iterum *ad* miseriis huius vitae involvi. 36.

Cap. LXIII. Qualiter in illa ultima felicitate omne desiderium hominis completur. A. 54 r b 33.

quod quidem desiderium *hominis* homines prosequuntur Pag. 176 a 10.

per visionem *summae* primae veritatis in ipso summo rerum cardine . . , a 13.

ut ex supra dictis apparet. Tunc enim perfecte implebitur quod Dominus promittit discipulis Io. XVI, Cum venerit, inquit, ille Spiritus veritatis, docebit vos omnem veritatem. In hac enim vita ex parte veritas cognoscitur, secundum illud Ap. I Cor. XIII, Ex parte cognoscimus, sed tunc perfecte Spiritu Sancto repleti omnem veritatem cognoscemus. 15.

Est etiam quoddam hominis et desiderium et studium secundum quod habet rationem, qua inferiora disponere possit potest, quod prosequuntur homine per studium activae vel civilis (et civilis) vitae. 16.

Quod quidem desiderium principaliter – 19-27.

(*Prima redactio inchoata*) *ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum ⟨virtutes⟩ virtutem. Et hoc quidem studium tunc omnino excellenter complebitur quando ⟨tota vita hominis Deum videntis erit ordinata⟩ † tota vita Deum (videntis) † ad bonum summum intellectus erit ordinata, quod est ⟨primam⟩ primae veritati inhaerere, a qua nulla voluntatis perversitate –*

(*Secunda redactio*) est ad bene vivendum, quod est vivere secundum virtutem. Quod quidem excellentissime per illam visionem consequentur secundum quam *perfectissime* propinquissime Deo coniungentur, qui est bonitas summa, per cuius fruitionem firmabitur voluntas in bono, sicut et ratio in vero, ut nunquam voluntas a bono recedere possit, sicut nec ratio eorum errare, ut supra ostensum est, et propter hoc non poterit ibi esse contrarium aliquid virtuti, a virtute enim receditur per hoc quod iudicium rationis errat circa eligenda. Ostensum est enim quod per illam visionem omnium cognitionem consequentur. Error igitur et deceptio in eis esse non poterit. Nunquam autem ⟨desiderium⟩ (operatio quae est) secundum virtutem ⟨vivendi⟩ tollitur nisi per hoc quod iudicium rationis pervertitur. *Nunquam igitur* Consequetur igitur videns Deum ut nunquam aliquid contrarium virtuti operetur. § Adhuc.

(*Tertia redactio*) est ad bene vivendum, quod est vivere secundum virtutem. Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur, quia tota intentio hominis et operatio erit non solum secundum rationem sed secundum id quod rationem excedit, nec unquam rationis iudicium poterit depravari ut fontem deserat bonitatis, cui per visionem praedictam unitur: *non enim* cum enim ibi sit futura omnium cognitio, ut ostensum, impossibile est quod sit ibi aliquis error rationis in eligendo, sine quo a bono in peccatum decidere non contingit. Affectus etiam bonitatis divinae immensitate repletus in nihil aliud quasi bonum tendere poterit, sicut gustus alicuius saporis virtute omnino impletus alterum saporem non sentit. Cum etiam *in* illud bonum summum omnem bonitatis perfectionem contineat, ut supra ostensum est, non erit aliquid extra ipsum cuius desiderio affectus ab ipso recedens in malum incidere

possit. Quia etiam ultimus finis est, desiderium quietat, ut ulterius aliquid desiderari non possit. Et ideo perpetua ibi est voluntatis rectitudo, ad quam ordinatur omnis virtus moralis. Et ideo dicitur Is. LX, Populus tuus omnes iusti, in perpetuum habitabunt terram.

(*Definitiva redactio*) ad hoc est ut tota hominis vita secundum rationem disponatur, quod est vivere secundum virtutem (Cuiuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, sicut fortis ut fortiter agat. *Haec autem actio* Hoc autem desiderium tunc omnino complebitur, quia ratio in summo vigore erit, divino lumine illustrata ne a recto deficere possit).

37. Regnabunt cum Christo *et agnus*

b 4. *haec autem* ibi autem Beati autem . . . hominum ** qui

13. per cuius inordinatum appetitum *homin* et amorem homines illiberales et iniusti fiunt

20. Gloria et divitiae in domo eius. *Sunt etiam ibi* Est etiam in illa beatitudine plenitudo omnis cognitionis, quam naturaliter desiderat intellectus, ⟨et⟩ in qua *consistit* consistunt verae divitiae intellectualis substantiae, sicut dicitur Is. XXXIII, Divitiae salutis sapientia et scientia.

30. quanto etiam illud bonum per cuius unionem talis delectatio consequentur (in quo delectabimur) maius est . . . *et magis purum de* quanto etiam illa delectatio est magis pura

Pag. 177 a 3. secundum quod possibile est *Hoc autem desid* per cuius immoderantiam . . . Quod quidem desiderium

a 7. perfectam immobilitatem sempiternitatem

8. ab omni contrario felicitatis (nocumento) securi

12. per illam visionem (divinam)

17. (Unde) et secundum Boetium qui (Boetius) dicit

b 8. in contemplatione huius vitae (quae est possibilis in hac vita)

10. *div* in Scriptura (divina)

12. optimam partem elegit, scilicet contemplandae veritatis (contemplationem veritatis)

14. *manet enim* Incipit enim contemplatio veritatis

Cap. LXIV. Quod Deus sua providentia gubernat res. A. 54 v b 38.

Pag. 178 a 2. rerum omnium *fin* ultimus finis. Ex quo haberi potest (ulterius) . . . *gubernat* gubernet

b 10. Quicumque facit aliquid propter finem, utitur illo ad finem sicut homo qui facit domum vel manu vel praecepto utitur ea ad finem dum eam inhabitat.

11. Ostensum autem est supra quod omnia quae habent esse quocumque modo sunt effectus Dei Ostensum est etiam quod omnia sunt propter finem. Nec hoc potest esse per accidens absque intentione agentis: tum quia hoc est universaliter et semper verum; tum quia secundum esse suum ordinantur ad finem et secundum proprias et naturales operationes, ut supra ostensum est. Unde relinquitur quod omnia sint a Deo propter finem producta (et quod Deus omnia facit propter finem qui est ipse).

Pag. 179 a 21. corpora naturalia *etiam sensu* moventur et operantur propter finem

a 25. Impossibile est autem quod aliqua carenti non cognoscentia finem operentur propter finem *nisi sint* et ordinate perveniant in ipsum nisi sint mota

31. ab *aliquo* aliqua cognitione ordinetur

33. oportet enim quod omnis inferior (ars et) cognitio

35. in scientiis speculativis (et operativis)

40. colligantur in *ill* unum

41. res distinctas *contrar* et contrarias naturas habentes

43. in unum ordinem rerum conveniunt

45. a quibusdam iuvantur vel *etiam operantur* imperantur *

*V. annot. ad loc. a 48. Amplius. In caelestibus corporibus (Eorum quae *accidunt* circa caelestium corporum) multiformes motus apparent quae non sequuntur ordinem necessitatis naturalis, quorum ratio assignari non potest ex necessitate *ordinis naturalis aliqua* naturae, cum quaedam eorum habeant plures motus quibusdam diversae velocitatis et diversificatos secundum longitudinem et latitudinem (et omnino difformes).

b 1. * Cf. annot. ad loc. et corrige. omnium inferiorum motuum et operationum *quae* qui *

b 4. si aliquid tanto magis participatur et perfectius

13. in corporibus inferioribus . . . naturae *similit* dissimilitudine, invenitur *frequenter* esse defectus aliquando

18. *in quib* quae tamen

19. quod non accidit (in substantiis) intellectualibus

non potest esse alius finis ultimus nisi *p* bonitas eius. 27.

Res autem participant divinam bonitatem *inquantum* per modum similitudinis inquantum ipsae sunt bonae *perfectio autem bo* Id autem *secundum quod res causatae a Deo maxime sunt bonae est ordo tot* (quod est maxime bonum in rebus causatis est) bonum ordinis universi secundum hoc enim habent res causatae maxime perfectionem (quod est maxime perfectum, ut Philosophus dicit) *unde* cui etiam consonat Scriptura 30.

magis curat de eo quod est propinquius fini (ultimo, quia hoc etiam est finis aliorum) sicut rector civitatis magis curat de victoria quam ⟨arma bellica⟩ de armis bellicis per quae victoria praeparatur, nam victoria est propinquius ad bonum civile quod ipse intendit. Ultimus autem finis divinae *bonitatis* voluntatis . . . 45.

terminus (aut effectus) Pag. 180 a 7.

secundum distinctionem *rerum* naturarum a 10.

Ordinare autem actiones aliquarum rerum est (ad finem est) gubernare ipsa 15.

Deus igitur per *suam* suae sapientiae providentiam *omnes* rebus gubernationem et regimen praestat. 16.

qui dicebant (omnia) ex necessitate materiae provenire, *et per* ex quo sequebatur . . . b 13.

Cap. LXV. Quod Deus conservat res in esse. A. 55 v a 1.

Ex eo autem quod (Deus) Pag. 183 a 1.

ordinantur res a Deo a 9.

inquantum sunt *divinam* divinae bonitatis similitudinem gerunt, quod est finis rerum, ut supra ostensum est. Quod in humano regimine non contingit: rector enim humanae societatis utitur hominibus iam praeexistentibus per naturam, et eorum operationes ordinat ad finem. Ad divinam igitur . . . 11.

conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius. Eidem autem effectui non debetur nisi eadem causa, unde quod est a principio causa essendi alicui rei oportet quod sit causa conservans ipsam in esse. Ostensum est . . . est causa (essendi) omnium rerum omnibus rebus. 17.

est conservat res omnes in esse. § Adhuc. Esse quod dependet ab alio, eo remoto, esse non potest ⟨si enim remoto eo remaneret, haberet esse absolutum et non dependens.⟩ Omnis autem effectus dependet a causa sua, cum effectus non sit nisi propter causam. Oportet igitur quod subtracta causa subtrahatur effectus. Quod igitur effectus in esse conservetur est a causa sua. Igitur ex divina providentia est quod res conserventur in esse. § Amplius. Manifestum est in rebus ex materia et forma compositis quod cessante forma vel materia res desinunt esse. Forma autem sicut est causa compositi, ita est effectus causae agentis, et similiter materia est effectus creantis, sicut in secundo ostensum est. Oportet igitur quod res omnino et quantum ad formam et materiam esse desinerent si cessaret actio Dei causantis a rebus. Est autem actio eius a sapientia procedens. Per providentiam igitur divinae sapientiae omnia conservantur in esse. Infer 22 et 23.

Item. * Nullum particulare agens in natura univocum . . . a 23. * Cf. annot. ad loc.

sicut hic homo non potest esse causa speciei humanae *sed est causa* esset enim causa omnis hominis etiam (et per consequens) sui ipsius

nisi inquantum est causa quod natura hominis forma humana fiat in hac materia b 8.

quae semper eodem modo se habet in omnibus 16.

naturalium. *Oportet ergo quod illud quod est per se causa specierum naturalium* Haec autem causa . . . 18.

Ad *speciei conservationem* species rerum 22.

omnes species rerum naturalium Pag. 184 a 1.

Adhuc. *esse rei quantum in se per se loquendo motum non implicat* Licet alicui existenti accidat motus, tamen motus est praeter esse rei. a 5.

Esse autem cuiuslibet rei praeter Deum habet causam quia est esse participatum 12.

Sic igitur se habet ad esse rerum *sicut se habet* operatio divina sicut motio corporis moventis ad fieri et moveri 16.

. . . per operationem divinam. § Amplius. Artifex, qui tendit ad productionem esse omnium artificialium, dependet ab aliquibus principiis naturalibus, sicut patet in domo, cuius esse consistit in quadam figuratione et ordine partium, quae quidem conservatur per hoc quod graviora levioribus subponantur ad ea sustentanda. Et sic patet in omnibus artificialibus quod illorum accidentium *quae sunt* in quibus con- Inter 22 et 23.

sistit forma artificialis, est causa aliquod principium naturale, et propter hoc artifex non operatur nisi per res naturales quas adhibet ad aliquam actionem, vel ad aliquem ordinem. *sic igitur artifex.* in Hoc autem consistit (pertinet ad) fieri ipsius artificiati. Artifex igitur non est causa *nisi fieri* artificiatorum nisi quantum ad fieri. Cessante autem eius actione cessat ipsum fieri artificiatorum, cuius est per se causa. Cessante ergo operatione eius quod est per se causa ipsius *rei cessa* esse oportet quod res esse desinat. *si igitur* Quod igitur res conservantur in esse est ex hoc quod Deus suam ⟨operationem⟩ (actionem) continuat qua rebus dat esse. § Item. Effectus inductus ab aliquo agente ⟨qui non est natura nec pars naturae⟩ per motum perseverat in recipiente, cessante motione agentis, si sit natura vel pars naturae recipientis, sicut species equi in equo genito, et etiam anima, quae est pars speciei, cum per eundem modum iam sit in genito quo est vel fuit in generante. Similiter etiam est si effectus inductus sit aliquid *causatum consequens ut principium* consequens quasi principium vel naturam ipsam vel aliquam partem eius, sicut calor impressus *ab ign* a generante in igne generato. Cum autem recipiens non potest ⟨ipsum⟩ effectum recipere aliquo praedictorum modorum, sed solum in natura recipientis est ut sit in potentia ad ipsum, impossibile est quod effectus permaneat in recipiente nisi continuetur actio agentis, quia quod est in potentia non est actu nisi per ens actu: sicut patet quod lumen non recipitur in diaphano neque sicut natura aut pars naturae ipsius, neque sicut proprietas principia naturae consequens, sed diaphanum in sua natura est solum in potentia ad lumen, et ideo nunquam lumen remanet in aere nec in aliquo diaphano nisi praesente illuminante. Patet autem ex supra dictis quod *esse* ipsum esse non est natura sive quidditas alicuius creati neque pars quidditatis, sed ipsa substantia rei creatae in sua natura considerata *est ut* comparatur ad esse ut potentia ad actum. Unde et partes substantiae in rebus compositis dicuntur principia essendi inquantum sunt principia substantiae compositae cuius actus est esse, sicut si diceretur quod est principium diaphanitatis esse principium lucendi. Impossibile est igitur quod esse remaneat in rebus *nisi* remota actione dantis esse, quod est Deus. ut ex praemissis patet. Est igitur Deus conservans res in esse.

23-46. (Amplius. Sicut opus artis . . . *Sed naturalia* Artificialia autem . . . § Item. *Effectus* Impressio agentis non remanet *in agente* in effectu cessante actione agentis . . . proprietates *eorum* (ipsorum usque in finem) manent in eis . . . *absente* recedente illuminante . . . cessante operatione divina).

b 5. Secundum autem utramque *opinionem* positionem

7. si res *in* a Deo productae sunt in esse postquam non fuerant, oportet quod esse rerum ex divina voluntate dependeat (divinam voluntatem consequatur)

10. permisit res non esse quandoque quando voluit

26. Neque enim *cum causa* sicut structuram aedium cum fabricaverit quis abscedit atque cessante *ab* atque abscedente . .

32. qui *dixerunt* ad hoc quod *ponerent* sustinere possent mundum Dei conservatione indigere, posuerunt . . .

37. quasi res non indigeret *conservante suum esse nisi* causa agente nisi dum est in fieri

39. *corporalia* corpora indivisibilia.

44. nisi Deus in ipsa *desit* accidens desitionis *compleret* causaret.

Cap. LXVI. Quod nihil dat esse nisi inquantum agit in virtute divina. A. 57 v a mg inf., et lin. 18 laterculi

In prima scriptura hoc capitulum pars posterior erat capituli quod nunc est LXX, Quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente. *Postea huc transpositum fuit, nonnullis deletis, titulo et nova introductione scriptis. Ibidem in margine ad transcriptorem dirigendum, Auctor annotavit:* Istum articulum pone supra ante duo folia, ad tale signum o╫. *Ad finem etiam capituli LXV scripsit:* Quaere infra post duo folia ad tale signum o╫.

Autog. fol. 57 v a 10-18. § Hoc autem ostenso manifestum est quod etsi *Deus* sit universi esse actor (Deus), non tamen excluditur quin secunda agentia in esse producant inquantum agunt in virtute causae primae, quae proprie est causa essendi. Sicut enim instrumentum inducit effectum principalis agentis ut est motum ab ipso, ita secunda agentia inducunt per suas actiones effectum primi agentis inquantum agunt in virtute ipsius, et proprios effectus inquantum agunt secundum virtutes suas naturas consequentes. § Quod autem omnes causae creatae non dant esse nisi inquantum agunt in virtute primi agentis scilicet Dei, ex his manifestum est. Quando enim.

(Ex hoc autem manifestum est quod omnia inferiora agentia non dant esse nisi inquantum agunt in virtute divina. Nihil enim dat esse nisi . . . det esse. § Amplius) Pag. 188 a 1-8. (Autog. fol. 57 v a mg. inf.)

Quando aliqua agentia diversa* . . . * Autog. f. 57 v a 18.

secundum *ordin* quod sunt sub ordinatione ducis 15.

Ostensum est autem supra (in primo) quod primum agens 17.

Deus* sub quo omnes aliae causae agentes ordinantur. Cum igitur . . . * Vid. annot. ad loc.

ultimum in generatione *est proprius effectus* et primum in intentione est proprius effectus primi agentis 24.

forma domus *quam* quae est proprius effectus aedificatoris *est* posterius *fit quam* provenit quam praeparatio . . . b 2.

In omni autem *operatione* actione 5.

quiescit *operatio omnis* agentis actio 8.

ultim perfectio Ultimum in bonitate et perfectione in quod (inter ea in quae) potest agens secundum . . . est ex *virtu* agente primo 12.

quaelibet enim natura vel forma *vel perfectio* 17.

sicut *actus ad* potentia ad actum. Ipsum igitur esse * 19. * Sic corrige in textu nostro.

Quod est per essentiam tale est propria causa omnis eius quod est per participationem Pag. 189 a 8.

(nec) intelligentia non* dat esse nisi . . . b 9. * V. annot. ad loc.

§ Quia vero eiusdem est conservare res in esse cuius est esse rebus tribuere, manifestum est quod sicut Deus dat omnibus esse sicut principale agens, aliae vero causae dant esse quasi instrumentaliter inquantum agunt in virtute ipsius, ita Deus conservat omnia in esse quasi principale agens, omnes autem aliae causae secundae *esse* in esse conservant quasi causae instrumentales ex virtute divina. Post b 11.

Cap. LXVII. Quod Deus est causa operandi omnibus operantibus. A. 56 r a 15.

Ex hoc autem apparet quod Deus in rebus (causa est) omnibus operantibus operatur (ut operentur). Nulla enim res operatur nisi secundum quod habet esse in actu ⟨quia quod simpliciter non est vel quod est in potentia tantum nihil operatur⟩. Si igitur esse rerum ex divina gubernatione conservatur, ut ostensum est, oportet quod omnes actiones rerum ex eadem *virtut* gubernatione dependeant. (Omne enim operans . . . per virtutem Dei. § *Praeterea*). Pag. 190 a 1.

Adhuc. Omnis operatio *quae dat aliquam virtutem* quae consequitur aliquam virtutem . . . a 9.

consequitur *virtutem* formam ipsorum 12.

est a Deo sicut a primo principio omnis entis et omnis bonitatis et perfectionis 16.

sicut *visio non posset esse* manifestatio colorum non posset esse cessante actione solis 22.

Et similiter patet *quod mot* de motu violento qui cessat . . . (ut ostensum est). 25.

sicut artifex enim 37.

applicatio virtutis ad *agend* operationem est principaliter (et primo) a Deo et primo . . . per aliquem motum (vel corporis vel animi *) 41. * Vid. annot. ad loc.

Primum autem principium omnis (utriusque) motus 44.

(Similiter . . . *est a Deo* reducitur in Deum . . . volentem) b 3.

In omnibus causis *ordinatis* agentibus ordinatis 9.

semper oportet quod *causa secunda agat* causae sequentes agant 10.

omnes artifices et operatores inferiores . . . supremi artificis architectoris . . . (ut in Primo ostensum est). 13.

agentes. § Amplius. Si aliquid est per se (et propria) causa alicuius *nihil potest esse causa illius* oportet quod per virtutem eius sit causa illius effectus quicquid illud quocumque modo causat, sicut si ignis in rebus elementatis est causa propria caloris, oportet quod quicquid (in corporibus inferioribus) calefacit hoc faciat per virtutem ignis inquantum ipsam aliquo modo participat. Deus autem est (proprie) per se causa essendi ⟨quia ipse est ipsum esse suum et ab eo fluit omne esse participatum a quocumque quod non est suum esse⟩ (ut supra ostensum est). Quicquid igitur est causa essendi quocumque modo hoc habet *inquantum* per virtutem divinam. Omne *autem* operans per suam operationem est (aliquo modo) causa essendi vel alii, sicut quando operatio transit in rem exteriorem; vel sibi ipsi (quantum ad esse perfectum) sicut quando *actio* operatio manet in ⟨ipso⟩ operante quasi perfectio ipsius, ut intelligere et sentire ⟨nam quod per actionem alicuius transmutatur acquirit aliquod esse vel accidentale vel substantiale, quod autem *autem* intelligit vel sentit per huiusmodi Inter b 23 et b 24.

operationem acquirit esse perfectum) (Nihil autem est causa essendi
* Suppl. *Dei.* nisi inquantum agit in virtute *). Oportet igitur quod omne operans operetur per virtutem divinam.

27. Ordinare autem res in finem ultimum

36. *Et propter hoc* Et hac ratione

Cap. LXVIII. Quod Deus est ubique.

Periit autographum huius capituli cum parvo quaterno in quo scriptum fuerat. Indicatur tamen A 56 r b *mg. lat., ad lin. 27, ubi terminatur cap. LXVII, his verbis:* Quaere in parvo quaterno ad tale signum, .a.-|-.

Cap. LXIX. De opinione eorum qui rebus naturalibus propriis subtrahunt actiones. A. 56 r b 28.

Pag. 199 a 1-6. Ex hoc autem quidam occasionem errandi sumpserunt, videntens enim quod sacra scriptura omnes effectus ⟨etiam⟩ naturales divinae causalitati attribuit, putaverunt (putantes) quod nulla creatura habet aliquam actionem in productione huiusmodi effectuum (naturalium) adeo quod dixerunt (ita scilicet) quod ignis non calefacit, sed Deus causat calorem praesente igne.

a 8. Hunc autem errorem ex script. conceptum etiam rationibus confirmare conati sunt, ponentes (ostendentes) nullam formam neque substantialem neque accidentalem neque nisi per viam creationis (a Deo produci in esse) *cum* Non enim ...

15. (ut in secundo ostensum est)

21. omne *quod est* quod per se non est ab eo quod est per se derivatum invenitur

32. Accidentales autem formas esse *ponebant* ponebat quasdam
* Vide annot. ad loc. materiae dispositiones ... declinabant *.

b 3. Quidam vero *ex* ad hoc argumentum assumunt ex (naturalium) corporum imbecillitate

10. *nulla form* nullum corpus

13. omne agens praeter primum (quod creat)

20. unde virtus activa non videtur eis quod (virtus activa) perveniat usque ad substantiam corporalem.

22. sicut primum (Deus) est agens tantum

26. nullum corpus habet virtu est activum

39. Si enim ... Deus operatur in omnibus *solum* solus, *Virtus autem* Deus autem non variatur per hoc quod *est in rebus* operatur in rebus diversis, non sequetur diversus effectus ex hoc quod Deus in rebus diversis operatur (ex diversitate rerum in quibus Deus operatur).

45. non enim ex appositione calidi ⟨*sequitur*⟩ *calefactio fit* sequitur infrigidatio ... neque ex semine hominis sequitur generatio alterius rei quam (nisi) hominis. Non igitur effectus attribuuntur divinae virtuti tantum sed etiam ipsis rebus operantibus (Non ergo ... agentium).

Pag. 200 a 15. sicut si generans (causa quae) dat corpori elementari gravitatem dat ei motum

16-20. Facere autem aliquid actu consequitur ad hoc quod est esse actu Haec enim duo maxime et principaliter inveniuntur in Deo (ut patet in Deo): ipse enim est actus purus cui non permiscetur aliqua potentialitas, ut supra probatum est, et est etiam *dans* prima causa essendi omnibus (ut supra ostensum est).

31. est detrahere perfectioni divinae (virtutis)

37. Est igitur in detrimentum divini honoris si dicatur quod rebus creatis subtrahantur propriae actiones. (Detrahit igitur haec positio divinae virtuti).

46. Si autem Sed bonum unius fit multis commune si ab uno in *alia* alios derivatur

b 8. subtrahitur ordo rerum ad invicem *qui in hoc praecipu* rerum enim ...

20. *Deus* Natura autem causae non cognoscitur ...

25. sequetur quod nunquam *causa poterit* natura *causae pote* alicuius rei creatae poterit cognosci per effectum

27. *naturalis* scientiae naturalis.

30. Item. Manifestum est quod si aliquid est causa activa alterius, oportet (Apparet per inductionem in omnibus) quod simile agat suum simile.

32. non est *tantum* forma tantum.

34. (*nam omne quod generatur* nam omnis generatio ex aliquo est [scilicet ex materia] et ad aliquid, scilicet formam). Oportet ergo ...

Non igitur formae species rerum separatae 37.

§ Adhuc. Agere consequitur ei quod est actu esse. Si igitur hoc individuum compositum ex materia et forma est ens actu, sequetur quod eius sit agere secundum quod est actu. *Erg* Agit ergo compositum ex materia et forma. § Amplius *cons* Eiusdem est consequi finem cuius est agere propter finem, nihil enim movetur ad finem ad quem non potest pervenire. Acquisitio autem formae substantialis est finis alterationis. Si igitur agens corporeum alterat materiam, eius etiam erit causare formam in materia. Inter 41 et 42.

si igitur *forma accidentalis* formae accidentales ... habent propria actiones ad alterandum materiam, multo magis ... 45

§ Adhuc. Ad unum effectum una actio terminatur. Ex forma autem et materia fit unum simpliciter. Igitur eadem actio terminatur ad formam inducendo eam in materiam et ad materiam disponendo eam ad formam. Concedunt autem quod dispositio materiae ad formam fit per agens corporale. Ergo et inductio forma in materia fit per agens corporale et non per aliquam formam immaterialem immediate. Inter.

§ Rationes autem quas inducunt facile est solvere. Formae enim non est per se fieri, sed sicut non est nisi in *alio ita* composito, ita non fit nisi facto composito. Unde nec *generantur* generatur nec creatur, sed incipit esse per generationem (?) compositi. (Rationes autem ... qui est forma). Pag. 201 2-1-6.

quod habet similem formam simili modo *quod* scilicet participatam, quod tamen agat ... a 10.

sicut causantur in esse a forma 19.

in agendo agunt virtute formae est (fit in) artificiato similitudo 21.

25.

(inquantum agunt [instrumentaliter] in virtute substantialium formarum) 28.

Ad producendas autem formas perfectiores *req* sicut sunt animae animalium perfectorum, requiritur ... 37.

(Unde corpus ... activum).

supposita *aequali* gravitate aeque intensa 49.

tardioris motus (innaturalis) b 2.

quod coadiuvet ad (co-augeat) ipsam. 6.

8.

Manifestum est etiam (Non oportet ... quod corpus [omne] ... ab agendo). Manifestum est enim ... 9-16.

agitur enim agit enim unumquodque 19.

omne corpus agit secundum suam formam, ad quam comparatur *materia* aliud corpus (scilicet patiens) secundum suam materiam ut subiectum, inquantum materia alterius corporis (eius) est in potentia ad formam huius corporis (agentis). 20.

sin autem sicut accidit in duobus corporibus elementaribus. Sin autem ... 27.

Non igitur *est necessarium* auferimus proprias actiones rebus Pag. 202 b 1

Cap. LXX. Quomodo idem effectus sit a Deo et a natura agente. A. 57 r b 11.

Hoc autem Quibusdam (autem) difficile videtur *intell* ad intelligendum (quod effectus ... agenti). Pag. 206 a 1.

Si igitur actio ... procedit a corpore naturali, non *potest dici quod* procedit a Deo. a 5.

Quod potest fieri sufficienter per unum *non debet per multa fier* superfluum est si per multa fiat: unde videmus (enim) quod natura non facit per *duos* duo instrumenta ... 8

inconveniens superfluum est 16.

inquantum vel superius agens dat *influen* virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel ... b 2.

ut sicu sicut artifex applicat *virtutem* instrumentum 5.

sicut in mediis demonstrationis, nam medium in quod sicut patet in principiis demonstrationum 20.

non est inconveniens quod producatur *ex inferiori* idem effectus ab inferiori agente et Deo 23.

§ Hoc autem ostenso etc. *Vide supra cap. LXVI.* P. 207, post b 11 (Autog. fol. 57 v a 10).

Cap. LXXI. Quod divina providentia non excludit totaliter malum a rebus.
A. 57 v b 9 et 58 r b 5-b 28. Fragmenta.

In capitulis LXXI, LXXII, LXXIII, tres lacunae occurrunt in Autographo ex eo quod fol. 58 dimidiatum est, parte interiori excisa. Deficiunt ergo: cap. LXXI,

pag. 210, a 36-b 39; cap. LXXII, pag. 214, b 33-41; cap. LXXIII, pag. 215, a 1-pag. 216, a 25.

Pag. 209 a 10. sicut cum in operatione (effectu) artificis . . . contingit aliquis defectus propter *malitiam* instrumenti defectum, et sicut *in homine* hominem cuius vis motiva est fortis contingit claudicare.

b 4. propter defectum *caus* agentium secundorum

11. Tolleretur etiam summus decor a rebus et optimum quod est in ipsis

Pag. 210 a 1. cum per differentias quibus res ad invicem *differant* differunt, unum altero melius existat.

a 7. Gradus autem bonitatis *sunt differ* diversi sunt ut (superior est ut) aliquid sit bonum quod non possit a bonitate deficere *et aliquid* inferior autem eo est quod potest a bonitate deficere.

a 30. Malum. *Tacet Autog. usque ad b 40,* Per haec, *A 58 r b 5, quibus verbis praecedunt istae lineae deletae:* Is. vi, Excaeca cor populi huius et aures eius aggrava; et ro. i, Propterea tradidit eos Deus in reprobum sensum ut faciant quae non conveniunt. Ex quibus auctoritatibus ostenditur quod divina providentia mala non excludit a mundo sed quaedam evenire permittit, scilicet culpas, quaedam
b 40. vero ex ordinatione ipsius proveniunt, scilicet poenae. § Per haec autem excluditur quorundam error . . .

44-48. (Esset autem . . . si Deus non esset).

49. *Excluditur etiam* Tollitur etiam

52. sola autem illa incorruptibilia divinae providentiae subdi (dicebant)

Pag. 211 a 8. cum ostensum sit omne agens *agere* actionem suam producere . . . et ex hoc *caus* Deum esse omnium et effectuum et actionum causam

b 3. in quibus *primo est* potest esse defectus.

Cap. LXXII. Quod divina providentia non excludit contingentiam a rebus. A. 58 r b 29, Fragmentum.

Pag. 214 a 12. vis germinativa plantae

a 14. causa *necessaria* ex necessitate agens

30. scilicet substantiae separatae *in* quae maxime ad Dei similitudinem accedunt, qui est omnino immobilis et semper eodem modo se habens. Quae autem (sunt his proxima et) moventur immediate ab his quae semper eodem modo se habent *in hoc ipso quod moventur* quandam immobilitatis speciem retinent in hoc quod semper eodem modo moventur.

39. ab immobilitate (Dei) distant

b 2. *cum igitur ad Deum* Repugnaret igitur divinae providentiae

Inter 5 et 6. § Item. Ad providentiam pertinet gubernantis ut ad effectus certos consequendos convenientia principia et debita media inveniantur, sicut et *dux exercit* (?) rector civitatis convenientes ministros instituit ad officia publica peragenda. Omnes autem causae secundae sunt quasi quaedam instrumenta ad effectus divinae providentiae producendos. Taliter igitur sunt disposita qualiter *conveniunt* conveniant effectibus providentiae producendis. Ad providentiam igitur divinam pertinet eis uti secundum modum conditionis ipsorum. Cum igitur in causis secundis quaedam sint causae contingentes, contra rationem divinae providentiae esset si divina providentia omnia per causas secundas ex necessitate produceret.

b 6. § Praeterea. Quod necessarium est esse, semper est. *similiter. Si igitur* Nullum autem corruptibile semper est. Si igitur . . .

Inter 13 et 14. Firmius autem est esse substantiarum quam esse accidentium et actionum et motuum. Si igitur non omnes substantiae* ex divina providentia habent quod earum esse sit necesse, multo minus alia circa substantias accidentia et actiones et motus ipsorum.

* A *substantias* cosu.

b 14-19. (§ Adhuc. In omni motu . . . consequens est quod etiam *omnia* motus subtraheretur a rebus et omnia mobilia. Quod est divinam providentiam solum ad immutabilia coarctare).

20. Debilitatio virtutis alicuius substantiae corruptibilis . . . est via ad corruptionem (ex aliqua eius immutatione)

22. Si ergo divina providentia non impedit corruptionem motum a rebus, neque etiam impedietur debilitatio virtutis ipsarum aut impedimentum eius in agente ex resistentia alterius rei.

26. contingit quod res ista (naturalis)

Post 32. . . . necessitatem imponat. § Adhuc. Ex aggregatione plurium contingentium non potest fieri necessarium aliquid: quod enim congregatum est ex aliquibus dependet ex singulis, quod autem dependet ex contingenti non potest esse necessarium. Constat autem (aliquas) causas particulares effectuum divinae providentiae esse secundum se contingentes, cum non semper eodem modo effectus producant

Hic interrumpitur Autographum usque ad pag. 216 a 25. Vide annotationem ad cap. praeced.

Cap. LXXIII. Quod divina providentia non excludit arbitrii libertatem. A. 59 r a 1, Fragmentum.

Esset igitur – *Resumitur Autographum. Vide annot.* Pag. 216 a 25.
ad cap. LXXI.

Agens autem voluntarium assequitur divinam similitu- a 27.
dinem in hoc quod libere agit. Quod enim non libere agit non *a se* ex se agit, cum non sit in ipso agere et non agere, sed agit quasi *ab alio motum ad* ductum seu actum ad agendum vel ex vi naturae vel ex aliquo exteriori agente; quod vero libere agit ex se agit quasi sibi ipsi determinans finem actionis et terminum et modum agendi. In quo constat quod primo agenti similatur (ostensum enim est in secundo quod Deus non ex necessitate sed ex libera voluntate res in esse produxit) (ostensum est enim in Primo liberum arbitrium in Deo esse). Non igitur per providentiam subtrahitur voluntatis libertas.

§ Praeterea. Non repugnat actioni superioris agentis quod inferius Inter b 5 et 6.
agens per propriam formam et virtutem agit, nam propria forma et virtus est principium actionis ex virtute superioris agentis, ut ex praemissis patet. Sicut autem res naturalis per propriam formam et virtutem habet aliquam determinatam actionem, ita *voluntas secundum quod* voluntarium agens per propriam formam et virtutem habet iudicium et electionem de suis actionibus, in quo libertas voluntatis consistit. Non igitur repugnat actioni divinae providentiae, qua cuncta gubernat et in omnibus agit, quod voluntas sibi actionem determinat per propriam libertatem.

Si autem libertas voluntatis tolleretur, multa bona sub- b 9.
traherentur quae inter maxima computantur.

Tolleretur etiam iustitia premiantis et punientis quae 12.
iniustitia esset si non libere homo ageret.

si *a reb* subtraheretur voluntatis libertas 17.

Per haec autem excluditur *err* opinio Stoicorum, qui se- 24.
cundum ordinem *quem* quemdam causarum intransgressibilem *omnia ex necessitate dicebant provenire,* quem graeci ymarmenen vocabant, omnia ex necessitate dicebant provenire.

Cap. LXXIV. Quod divina providentia non excludit fortunam et casum. A. 59 r a 43.

Amplius. *illud fortuitum et casuale dicimus* Contra rationem Pag. 218 a 15.
providentiae esset . . .

necesse oportet unam alteri quandoque concurrere a 29.

dum finis non intentus ab aliqua causa concurrente consequitur 33.
(ex concursu alicuius causae provenit).

consequitur (provenit) ex hoc quod . . . 36.

sit diversitas sit etiam diversitas . . . sed (etiam) entia per b 5.
accidens . . . *omnimodam* ultimam perfectionem . . . quanto *sunt* magis distant a simplicitate Dei qui in uno habet omnimodam perfectionem

sunt unum et ens per accidens ut dicitur in II Metaph. (sicut 16.
homo albus et musicum album)

ut aliqua *per accidens* fiant a casu vel fortuna. 23.

Quanto autem aliqua causa est *universal* superior, tanto 25.
est maioris virtutis, unde eius causalitas ad plura se extendit *et propter hoc * * * oportet ergo quod inferiorum causarum intentio.* Nullius autem causae naturalis intentio . . .

Oportet ergo *ut multa accidant* quod intentio causae par- 29.
ticularis non se extendat ad omnia

Cap. LXXV. Quod providentia Dei sit singularium contingentium. A. 59 v a 7.

Ex his autem quae *praemissa* ostensum est (ostensa sunt Pag. 220 a 1.
manifestum fit) quod . . .

in hoc enim solum differunt ab *universalibus* incorrupti- a 7.
bilibus et universalibus corruptibilium

Providentia Providentiae autem non *excluditur* repugnat 10.
contingentia

15. Adhuc. Si Deus horum singularium providentiam non habet aut hoc est quia . . . aut quia . . . aut quia non vult eorum curam habere, his enim tribus modis impeditur actio per voluntatem agentis, qualiter Deus agit, sicut ostensum est. Non autem *primo modo* potest dici quod Deus . . . ostensum enim est *in primo libro* supra . . .

21. Neque etiam potest dici quod Deus eorum *gubern* curam habere non possit nec enim defectus potentiae sibi ascribi potest cum eius potentia sit infinita.

b 1. cum videamus ea gubernari *et humana industria et per naturalem* rationis industria, sicut patet in hominibus, et per naturalem instinctum

5. quodam naturali instinctu gubernantur ab aliquo regente.

12. Amplius. Omnes causae *infer* secundae

16. quod *quaelibet causa* curam habent

20. *impossibile est* Habet igitur eorum curam.

Pag. 221 a 2. *providentiae* curae providentis subduntur.

a 15. si omnia *univ* deficerent particularia ista quod universalia eorum remanere non possent

19. stulta et imperfecta erit eius providentia. Poterit enim contingere quod totaliter particularia deficerent et se invicem destruerent, si cura aliqua non conservarentur.

35. Utilitates autem horum (non) deficiunt ut (nisi) in minori parte.

44. circa omnia singularia alicuius speciei.

51. substantia vero est propter suam formam et naturam (in substantiis vero materia est propter formam) . . . ut *in* supra ostensum est.

b 2. Cuius signum est quod ea (in his in) quibus *possunt* potest natura universalis conservari *in* per unum individuum . . .

7. *non pertinet* oportet quod ad providentiam pertineant

18. finis vero practicae est operatio quae *consistit* est circa singularia.

26-43. (Item. *quamvis* Cognitio speculativa magis *perficiatur* perficitur in universali . . . propriam *scient* cognitionem . . . reducitur *per magistr* in propriam cognitionem conclusionum per magistrum . . . *partic* in particulari . . . se extendit).

45. oportet quod *secundum hoc aliqua* ipse sit provisor entis inquantum est ens (providet . . . earum).

Pag. 222 a 3. Bonitatem autem divinam participant *non sol* etiam singularia contingentia. *Erg* Oportet ergo...

a 7. *Praeterea.* Hinc est

b 1. reprobatur (arguitur) opinio quorundam

8. ad haec singularia *quae sunt corrupt* Quam quidem opinionem quidam Aristoteli imponunt, licet expresse ex verbis eius haberi non possit. *Quod enim* Inducitur (enim) dixisse in (VII) eudemica ethica sua quod natura in generatis omnibus existens in unoquoque naturaliter facit eorum quae conferunt appetitum et eorum quae nocent fugam, sicut quodlibet animalium convenientem sibi escam diligit et quod confert prosequitur, et medicinas suarum passionum naturaliter noscit. Sed hoc a singularibus divinam providentiam non excludit. Operatio enim naturae non excludit operationem divinam nec e converso, sicut ex praemissis patet.

Cap. LXXVI. Quod providentia Dei sit omnium singularium immediate. A. 60 r a 28.

Pag. 224 a 4. Posuit enim Plato (ut Greg. Nyss. dicit) *quod Deus* triplicem providentiam. Quarum prima est *primi* summi Dei.

a 12. aliorum *generationes* generabilium et corruptibilium quantum ad eorum generationem . . . Aristoteles vero *ea* horum causalitatem attribuit obliquo circulo. Tertiam vero providentiam (ponit) . . .

b 4. Haec autem *opinio* positio

14. Inconveniens autem videtur quod singularia cognoscens eorum ordinem praetermittat (*nolit* non velit)

17. cum ipse (voluntas sua) sit totius bonitatis principium.

18. Oportet ergo quod . . . ita mmediate *ea ordin* eorum ordinem statuat.

Pag. 225 a 5. (sicut ars inferior accipit principia a superiori)

a 12. omnes perfectiones per modum descensus ab eo in alia proveniunt cum unumquodque recipiat influentiam ipsius secundum suum modum (ut ex superioribus patet). *Perficitur autem ordo* Perfectio autem ordinis alicuius totius in hoc consistit quod omnes eius partes sint sufficienter ordinatae. Oportet autem quod ordo rerum quantum ad singula sit in secundis provisoribus (non solum in universali sed etiam quantum ad singularia).

20. Adhuc. *si summus Deus in* In his quae humana providentia reguntur invenitur quod *aliqua* aliquis superior . . . per seipsum excogitat qualiter sint ordinanda et disponenda, *minima* minimorum vero ordinem ipse non excogitat.

25. Et hoc quidem (contingit) propter eius defectum, inquantum vel singularium *conditiones* minimorum conditiones ignorat, vel . . .

48. nisi *inquantum* virtute divina

51. quicumque vero *sunt* sub ipso provisores dicuntur

b 15. quando secundum eas oporteret dirigere (agere)

17. *Quod quidem* (Quod esse non potest, quia hoc) iudicium ad superiorem pertinet.

18. eius est interpretari *et disp* leges et dispensare

24. Oportet igitur *quod* secundum hoc, quod . . .

52. in *exequendo* agendo

Pag. 226 a 1. constat autem *quod* ex praemissis quod

a 3. Igitur *apud* divina sapientia est ordinativa *quae* qui et quot et qualiter ex eius virtute progrediantur effectus.

b 3. Rom. *IX* XIII.

Cap. LXXVII. Quod executio divinae providentiae fit mediantibus causis secundis. A. 60 v b 2.

Pag. 228 a 7. per alias inferiores virtutes *in quibus* per quas ipse operetur

a 13. divina operatio per quam rerum causa existit

16. divinae providentiae subiacent *per quam* (cum) Deus omnia singularia ordinet per seipsum (ut ostensum est) *Omnes igitur sec* Sunt igitur secundae causae divinae providentiae executrices.

b 6. cum *enim providentia* ordo sit proprius providentiae effectus

9. Perfectio igitur divinae providentiae requirit ut superabundantiam (excessum) aliquarum rerum . . . reducat. Hoc autem fit cum ex *super* abundantia . . .

14. quod *sint* quaedam aliis abundantius divinam bonitatem participent

21. (sicut et causa potior est effectu)

24. exequentes divinam *ordinationem* providentiam

27. causae mediae exequentes executrices

Cap. LXXVIII. Quod mediantibus creaturis intellectualibus aliae creaturae reguntur a Deo. A. 61 r a 11.

Pag. 230 a 2. congruus autem ordo est ut a supremis ad infima proportionaliter descendatur, cum ordo nihil sit aliud quam parium dispariumque sua cuique loca tribuens dispositio

a 22. Creaturae autem intellectuales plus aliis (de ipsa) participant

24. ordinatio sapientiae dispositio ordinis . . . per operativam virtutem

b 9. Virtutes particulares natae sunt moveri a virtutibus universalibus cum *per* causae particulares effectus universalium virtutum applicent ad particulares effectus (ut patet tam in arte quam in natura).

22. dirigit illam *quae* et imperat ei quae

23. illa quae formam inducit imperat ei quae materiam disponit et regit ipsam, eo quod ex forma sumitur ratio materiae convenientis, sicut ille qui compaginat navem praecipit illi qui *nav* ligna secat, hic vero movet sola instrumenta, quia usus eorum rationem cognoscit. Instrumenta vero . . . *moventur* reguntur tantum.

31. Solae autem creaturae intellectuales . . . *domini* dominae existentes . . . (tanquam ab alio motae)

37. sunt *causae operationum* motivae et regitivae *infer* aliarum creaturarum.

Cap. LXXIX. Quod substantiae intellectivae inferiores reguntur per superiores. A. 61 r b 29 et 62 r b mg. inf.

Pag. 231 a 1. Cum autem inter creaturas *rationales* intellectuales quaedam sint aliis altiores, ut ex superioribus patet, exigit autem divinae providentiae ratio inferiora per superiora gubernari, ut proportionaliter divinae providentiae dispositio perveniat usque ad infima, ut dictum est oportet . . .

a 7. sicut *ut supra* dictum est . . .

9. *ipsae* ut supra ostensum est. Sunt igitur ipsae . . . .

12. Item. *Quanto aliqua* Potentia intellectiva quae est propinquior principio . . .

16. scientia enim speculativa quae *dat alii* accipit ab alia principia

b 2. (ut *supra* in Secundo ostensum est)

Inter 3 et 4. . . . aliarum regitivae. § Amplius. Si aliquid non eodem ordine in pluribus invenitur, oportet quod illud *quod est* in quo primo invenitur sit aliquo modo causa ceterorum. Quod quidem patet in analogice dictis *quae rationem* in quibus ratio communis secundum prius et posterius invenitur, sicut ens per prius dicitur de substantia quam de accidentibus *et* (unde substantia) est causa quare accidentia] dicuntur entia. Apparet etiam idem in speciebus eiusdem generis naturaliter ad invicem ordinatis secundum esse, licet ratio communis non inveniatur in eis secundum prius et posterius, sicut in speciebus numerorum, nam prima species est causa secundae. Natura autem intellectualis in diversis invenitur *secundum prius et pos* secundum ordinem quendam, sic enim ostensum est supra quod intellectualis natura in multa potest distribui et non aliter. Oportet ergo quod superior in intellectualibus naturis sit causa cognitionis aliquo modo inferiori, et quod inferior ex virtute superioris *virtutem* perfectionem in cognoscendo adipiscatur. Est igitur superior inferioris regitiva. § Praeterea, sicut iam ostensum est, corporalis creatura regitur ab intellectuali. Inter corporalia autem est aliquis ordo *ut* (secundum quod) quaedam inveniuntur aliis superiora. Si ergo proportionaliter divinae providentiae dispositio descendit ad infima, sicut iam ostensum est, oportet quod superiora in corporibus regantur a superioribus intellectualibus naturis, inferiora vero ab inferioribus. Non autem *infer* superiorum intellectualium substantiarum regimen ad infima in corporibus perveniret nisi inferiores *inter* intellectuales substantiae regerentur ab eis, quia iam ex aequo *haec* inferiora ab inferioribus sicut superiora a superioribus regerentur, et sic regimen superiorum intellectualium substantiarum non esset universale, quod tamen requirit universalitas formarum quas a divina providentia recipiunt. Oportet ergo quod inferiores inter substantias intellectuales regantur per superiores.

4-12. Adhuc. Superiores intellectuales substantiae perfectius *divinam sapientiam* divinae sapientiae influentiam in seipsis recipiunt, cum unumquodque recipiat (aliquid) secundum modum suum. Ad perfectionem autem sapientiae providentis pertinet ut ordinem rerum gubernatarum disponat usque ad ultima. Ex influentia igitur divinae sapientiae superiores intellectuales substantiae cognitionem ordinis dispositi a Deo magis usque ad particularia, inferiores vero magis in quadam universalitate. Nec est hoc contrarium ei quod dictum est, quod superiores habent scientiam magis universalem. Utrumque enim verum est. Nam scientia potest dici universalis vel virtute vel abstractione a particularibus. Habere autem scientiam universaliorem virtute est habere scientiam per species ad plura se extendentes, ex quo sequitur quod cognitio quae *ad* per illas species habetur magis descendat usque ad ultima, sicut et virtus activa quanto est universalior tanto ad plura descendit. Habere autem scientiam universalem abstractive est cognoscere universalia et non particularia, quod provenit ex hoc quod species intelligibiles sunt minoris virtutis in extendendo se usque ad infima. Superiores ergo intellectuales substantiae habent scientiam magis universalem virtute sed magis particularem quadam extensione, *sic* inferiores vero e converso, nam et Dei cognitio universalissima est virtute, sed particularissima extensione, per unam enim formam, quae est sua *extensio* essentia, omnia particularia cognoscit. Intellectus autem cognoscens aliquid tantum in universali non potest ad perfectam cognitionem venire nisi dirigatur *per* ab aliquo qui in speciali cognoscat. Quod manifeste apparet in disciplinis quae apud nos sunt: nam discipulus praecognoscit in universali quae addiscere debet in principiis primis universalibus *communiter* (naturaliter) omnibus notis, per magistrum vero *universalis,* qui etiam in speciali cognoscit, discipulus scientiae perfectionem consequitur. Et hoc rationabiliter accidit. Scire enim in universali est scire in potentia, de potentia autem in actum *non* reducitur aliquid *nisi* per ens actu. Oportet ergo quod substantiae intellectuales inferiores reguntur per substantias intellectuales
b 7. superiores. (Per sapientiam autem divinam . . . per superiores).

Post vocem superiores *scribit Auctor:* Immediate post haec scribas quod est infra in quarta columna ad tale signum o╫, et duo capitula sequentia: *scilicet quod immediate sequitur hic,* Dicuntur ergo; *et capitula quae nunc sunt LXXX et LXXXI. Ad vocem* Dicuntur, *(A. 62 r b mg. inf.), apponitur:* Scribe supra o╫.

(Dicuntur ergo * superiores spiritus et angeli inquantum *annuntiant* inferiores spiritus dirigunt *eis* quasi eis annuntiando . . . flammam ignis). * Corrige annot. ad loc. 13-21.

Cap. LXXX. De ordinatione angelorum ad invicem. A. 62 r b 6.

Circa collocationem huius capituli vide cap. praec. huius Append., post b 7.

oportet corporalium *est* autem est quidam ordo, oportet . . . Pag. 232 a 2.

Quia etiam * *tant* quanto aliqua substantia est superior, tanto . . . a 6. * Corrige annot. ad loc.

est *superior* universalior 8.

Licet autem Sicut autem superiores inter substantias intellectuales sunt universalioris virtutis *ita etiam sunt perfectioris cognitionis in hoc quod earum cognitio sit* ita etiam perfectius divinam dispositionem ab ipso recipiunt in hoc quod *eam* usque ad singula ordinis rationem cognoscunt. 16.

per primam illuminationem divinitus acceptam in sua natura b 6.

dicit VII cap. Cael. Hier. dicit quod non per alias substantias essentias sanctificatae . . . 21.

Agere vero per intellectum praecipue propter aliquem Quod autem agens suae formae similitudinem effectibus communicet, est propter aliquem finem. Pag. 233 a 10.

ipsa *ordinatio* dispositio ordinis effectuum a 14.

quae *induc* considerat formam 21.

Nam quae inter eos ea * sunt altiores altiora, virtutis etiam sunt universalioris. * Sic corrige textum nostrum. b 14.

unde perfectionem praedictam (cognitionem ordinis providentiae) 16.

in *motib* corporibus caelestibus . . . ad singula inferiora corpora prospicere 20.

necesse habent prospic considerare 29.

Nam *primi sunt* ipsa universalis providentiae dispositio distribuitur quidem primo 34.

per ordinem *dominationum* Virtutum 44.

principium universalis *execut* operationis *per* ad hunc ordinem pertinet. 48.

quod ad hunc ordinem *pertinet* pertineat . . . *quae sunt* ex quibus . . . Luc. XXI (ubi dicitur) . . . omnis executio. Pag. 234 a 1.

signa sunt Virtutes dicuntur illi spiritus per quos signa frequentius fiunt a 10.

in iam in effectibus . . . 15.

operationem ordinationem . . . inter *caelestes* superiores . . . (ut) in particularibus causis cognoscibilem 21.

in rebus humanis est aliquod bonum commune *quod* et hoc conveniens est ad principatuum ordinem pertinere, quod est bonum civitatis vel gentis (quod videtur ad Principatuum ordinem pertinere). 35.

immutatio mutatio dominationis 44.

non in communitate quadam consistit sed ad *unumquemque* *pertin* unum aliquem pertinet secundum seipsum, non tamen uni soli sed unicuique (utilia sed multis) 50.

ab omnibus et singulis credenda et observanda et (sicut) ea quae sunt fidei 53.

§ *assignat tamen Greg. aliter caelestium spirituum (vid. inf. l. 30)* Unde et Dio. dicit b 14.

Assignare (Assignat) autem (et) Greg. aliter videtur caelestium spirituum ordinationem, nam Principatus inter medios spiritus ponit (connumerat). 30.

secundum assignationem praedictam ante dictam 41.

. . . ut dictum est. § Has autem tres caelestium spirituum (spiritualium substantiarum) dispositiones visus est Plato tetigisse explicite providentiam commendans, ut ex supra dictis apparet. Pag. 235 inter b 5 et 6.

in virtute un in vi superioris virtutes (virtutis) omnes inferiores agunt. b 7.

Cap. LXXXI. De ordinatione hominum ad invicem et ad alia. A. 63 r b 11.

Circa collocationem huius capituli vide cap. LXXIX huius Append., post b 7.

ex ipsis rebus . . . perducatur *ex quibus tamen propter debilitatem* Unde . . . a rebus (corporalibus) . . . Ex quibus tamen Pag. 241 a 8.

a 13. perfectam notitiam eorum quae ad ipsum hominem spectant adipisci non valent nisi per *superiorum spirituum* superiores spiritus adiuventur

31. et omnia ligna (universa ligna)

b 1. et intellectum et *sensus* sensum

4. ad similitudinem ordinis qui in *rebus* universo invenitur

7. imperium, Unde Apostolus ro. vi monet ut non exhibeamus membra nostra arma iniquitatis peccato ipsa . . .

8. continetur. *Sub te.* Unde dicitur gen. iv, Sub te erit appetitus eius et tu dominaberis illius, scilicet peccati, *quod* quia ex inordinatione partis sensitivae plerumque contingit. Ex eadem . . .

13. *naturaliter* a natura videntur instituti ad serviendum

21. propter *suam* corporis indispositionem

25. non propter sapientiae intellectus praeeminentiam

30. et quasi . . . a 32, sublimi, et infra, Vae tibi terra cuius rex puer est et cuius principes mane comedunt, quasi sensualibus voluptatibus dediti; et prov. xii dicitur, Manus fortium dominabitur. (Huiusmodi autem . . . ex defectu *causarum secund* inferiorum agentium, sicut et de aliis malis dictum est).

Pag. 242 5. *Unde*[Et quia

Cap. LXXXII. Quod inferiora corpora reguntur a Deo per corpora caelestia. A. 61 v b 8.

Vide supra annotationem ad cap. LXXIX, post b 7.

Pag. 243 a 1. Sicut autem *comparantur infer* in substantiis intellectualibus est superius et inferius

a 12. aqua enim est formalior *igne* terra

18-25. Item. *quod* Omne contrarium est in aliqua specie determinatum. Quod ergo est in sua natura perfectum absque contrarietate est universalioris virtutis quam illud quod in sua natura non perficitur nisi *secundum aliq* cum contrarietate (contrarietas . . . simul).

32. *nec* unde nec.

33. motui autem inferiorum corporum *est aliquid contrarium scilicet deors* contrarii sunt, scilicet . . .

37. sicut ostensum est ex dictis patet

43. quia sunt (inquantum sunt) incorruptibilia. (Sunt etiam . . . ostensum est).

b 4. *Quantum* Quae ergo *pluribus modibus* magis accedunt ad immobilitatem . . .

18. *quod enim augmentatur necesse est alterari prius* non enim augmentatur aliquid nisi praexistente alteratione . . . nisi praeexistente generatione loci mutatione.

24. *etiam in* (Est) etiam perfectione (prior), quia motus localis non variat *aliquid* rem secundum aliquid ei inhaerens . . . est *sol* rei iam perfectae

Pag. 244 a 2. Corpora autem caelestia (sola inter corporalia) *non* sunt inalterabilia

b 2. generans autem est movens (motor) per se in motu *gravium* locali gravium et levium.

Cap. LXXXIII. Epilogus praedictorum. A. 62 r a 35.

Pag. 247 a 2. quantum ad *dispositionem* ordinis excogitationem

b 5. (Corporalia quidem per spiritualia)

Pag. 248 b 9. per spiritum rationalem iustum. – *In prima redactione, hic posita fuit paragraphus* Dicuntur, *quae postea transposita fuit ad finem cap. LXXIX. Vide annotationem ibi appositam in hac Append., post. b 7.*

Cap. LXXXIV. Quod corpora caelestia non imprimant in intellectus nostros. A. 63 v a 27.

Pag. 248 a 2. operum rationalis animae (eorum quae sunt circa intellectum)

a 10. Non igitur possunt esse causa per se alicuius operationis quae ab intellectu procedat. Omnis autem electio nostra certum est quod ab intellectu procedit, competit enim homini prae aliis animalibus eligere inquantum est rationalis et intellectualis. Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint causa (per se) nostrarum electionum seu voluntatum (eorum quae sunt circa intellectum).

14. nihil enim causatur ex motu alicuius agentis nisi inquantum et ipsum (movet) passum (dum) movetur.

21. *nam* quinimmo

Impossibile est ergo quod corpora caelestia sint per se causa eorum quae circa intellectum sunt. Neque igitur electionum, quae ex intelligibilibus principium sumunt. 22.

inquantum *movendo* movet dum movetur 26.

in *tertio de Anima* Secundo . . . b 2.

Impossibile est igitur quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum. Ergo neque in voluntatem, nam voluntas in intellectiva parte est, ut dicitur in tertio de Anima. 3.

Omne quod movetur ab aliquo vel quocumque modo perficitur 6.

Oportet ergo omne agens et movens esse *in potentia* aliquo modo in actu 9.

. . . in intellectum. § Praeterea. Quaecumque causantur a corporibus caelestibus subduntur ⟨motibus caelestibus⟩ (eis) quantum ad principium ⟨medium et finem⟩ (perfectionem et terminum): nam, cum corpora caelestia moveantur circulariter, oportet in effectibus eorum quandam circulationem apparere, dum incipiunt ante esse et in non esse tendunt, propter quod omnium generabilium et corruptibilium duratio aliqua periodo mensuratur, ut dicit Ar. in II de gen. Intellectus autem non subiacet alicui caelesti periodo quantum ad suum finem, ostensum enim est supra quod est incorruptibilis. Impossibile est ergo quod eius perfectio subiaceat caelestibus motibus. Perficitur autem sua operatione. Non est ergo sua operatio directe causata ex caelestibus motibus. Inter 16 et 17.

Anima Pars autem intellectiva . . . ut patet per philos. in lib. de gen. animal. et supra est etiam probatum. Operatio igitur intellectus non *causatur ex* subiacet directe corporibus caelestibus. 26.

(Adhuc. Nihil agit . . . materialis quodam modo . . . causare *intelli* ipsum intelligere in alio). Pag. 249 a 10-18.

Fuere Antiqui enim . . . posuerunt quod *intellectiva cognitio* intellectus non differt a sensu . . . Et ideo sequebatur quod *cum sens* intellectus sit quaedam virtus corporea. *Vide annotationem ad locum.* a 30.

Sed haec eorum positio b 4.

intellectus non est *tantum* sicut recipiens tantum imagines corporum 9.

ponere corpora caelestia esse causam (nobis) intelligendi . . . (ut patet [etiam] per Ar. in lib. de Anima). 20.

intelligentiae *causa* nostrae causa . . . Cum (Licet) enim . . . non tamen in nobis operatio intellectus compleri (non) potest (unde dicitur . . . videmus). 35.

48. Et sic (sicut) medici possunt iudicare de bonitate intellectus ex corporis dispositione complexione . . . Pag. 250 a 6.

Unde Et per hunc modum (potest verificari quod) Ptolom. in Cent. dicit . . . b 3.

Cap. LXXXV. Quod corpora caelestia non sunt causae voluntatum et electionum nostrarum. A. 64 r b 7.

corpora caelestia non sunt causa directe voluntatum *et elec* nostrarum neque nostrarum electionum. Pag. 254 a 2.

neque etiam in volun, ut ostensum est, neque etiam *in intellectum* in voluntatem nostram directe imprimere poterunt. a 8.

[§ Adhuc. Intellectus ex hoc ostenditur quod non sit virtus in corpore (ut patet in III de an.) quia est potentia se extendens ad omnes formas *infer* sensibilium cognoscendas, et sic oportet quod non habeat aliquam earum, quod esse non posset si esset virtus alicuius organi. Voluntas autem se *simil* extendit ad omnia *sensibilia* ad quae se extendit intellectus, volumus enim omnium intelligibilium cognoscere veritatem. Impossibile est ergo quod voluntas sit virtus *in corp* corporis alicuius. Corpora autem *non* caelestia non habent impressionem nisi supra corpora et corporum virtutes, ut ostensum est. Impossibile est igitur quod habeant impressionem supra voluntatem. Non igitur velle et eligere nostrum potest reduci in corpora caelestia sicut in causas. Inter 10 et 11.

bonum enim per intellectum est obiectum voluntatis . . . non sunt directe causa intelligentiae nostrae. Ergo neque electionis nostrae possunt esse causa directe. b 1-8.

Item, *corpora caelestia non habent impressionem nisi in corpora* Quaecumque ex impressione corporum caelestium . . . 9.

ut scilicet sic naturaliter homo eligat ambulare (vel suas operari suas operationes) sicut *naturaliter brutum ambulat* naturali instinctu bruta operantur. Pag. 255 a 2.

§ Praeterea. Ea quae naturaliter fiunt semper eodem modo fiunt ab omnibus habentibus eandem speciem, quia in eis est eadem natura, sicut omnis hirundo similiter facit nidum et omnis aranea similiter operatur telam. Non autem operationes omnium hominum fiunt eodem Inter 10 et 11.

modo, ut per se manifestum est et in moralibus et in artificialibus. Non igitur *impressiones* electiones nostrae sunt ex impressionibus corporum caelestium: essent enim naturales, ut ostensum est.

a 11-34. (Praeterea. Ea quae naturaliter fiunt determinatis mediis . . . *diversimode* diversis viis tendunt in finem, *ut* tam in moralibus . . . naturaliter. § Amplius. Ea quae naturaliter fiunt, ut plurimum . . . eligeret. § Item. Ea quae sunt . . . quae *sp* naturam speciei . . . artificialibus).

35-45. Adhuc (Item *Autog.*) Virtutes et vitia . . . Virtutes autem (politicae) et vitia . . . ex impressione corporum caelestium *quae est naturalium* secundum quam res naturaliter procedunt [1].

46. non imprimunt directe nisi in aliqua corpora.

b 7. incontinens inducitur ad (eas sequendum per) electionem

11. Nulla virtus datur alicui rei *absque hoc quod datur sibi* frustra. Homo autem habet *iudicium de eligendis* virtutem iudicandi . . .

18-19. Non igitur *est possibile quod* corpora caelestia sunt causa nostrae electionis.

41. *His autem remotis socialis vita inter homines esse non potest, quod patet ex hoc quod* His autem desinentibus statim socialis vita corrumpitur.

48. sequeretur quod stellae (per se) essent causa malarum electionum.

57. ex *intentione alicuius* alicuius boni appetitu

Pag. 256 a 2. ex appetitu alicuius boni delectabilis

a 5. nec debuit (hoc commune bonum) praetermitti

9. Haec autem responsio sufficiens quidem (non) est si ponantur . . .

19. (secundum congruentiam . . . Animalium).

Inter 29 et 30. electio mala. § Praeterea. Alia animalia, quorum instinctus sequuntur impressiones caelestium ⟨nunquam⟩ (non) appetunt nisi quod est conveniens suae speciei nisi *ut* raro propter ⟨impedimentum⟩ defectum alicuius principii naturalis. Si ergo electiones nostrae provenirent ex corporibus caelestibus, nunquam homo eligeret nisi convenientia sibi secundum suam speciem. Haec autem sunt |quae sunt secundum rationem. ⟨nunquam⟩ (Non) igitur homo haberet electionem malam (nisi forte raro). Hoc autem est falsum. Non igitur corpora caelestia sunt causae electionum nostrarum.

32-49. Amplius. Nulla virtus activa se extendit ad ea quae sunt supra speciem et naturam agentis, *corpora autem* quia agens est potius patiente et faciens facto, ut dicitur in III de an. (quia omne agens agit per suam formam . . . a corpore caelesti. § *Am* Praeterea. Ea quae sunt ad finem proportionantur fini). Electiones autem humanae . . . secundum aliorum philosophorum opiniones . . . non possunt esse causa electionum nostrarum.

52. vanae sunt. Dam. etiam dicit in II lib. quod non sunt caelestia corpora nostrorum actuum causa. Idem etiam habetur ab Aug. in V de ci. Dei, in II sup. gen. ad lit., et ab omnibus aliis ecclesiae doctoribus.

b 5. (Haec etiam . . . de Anima).

17. * Vide infra 32. Et hoc tripliciter * (dupliciter) . . . occasio *elect* alicuius electionis

26. vel (per eorum impressionem) efficimur habiles ad aliquas passiones

28-32. vel *s* etiam (secundum quod . . . electionis) sicut cum, nobis infirmantibus, eligimus accipere medicinam. *Tertio modo secundum quod per accidens impressio caelestium corporum redundat. Est etiam* Interdum etiam . . .

51. in aliquo (in pluribus)

Cap. LXXXVI. Quod corporales effectus in istis inferioribus non sequuntur ex necessitate a corporibus caelestibus. A. 65 r b 3.

Pag. 261 a 8. fluxibilia (et) non semper eodem modo se habentia

25. in istis *cor* inferioribus corporibus

27. Motus caelestium corporum quia ex necessitate est semper est eodem modo.

[1] a 35-45. *Adhuc. Virtutes et vitia* etc. In prima redactione haec ratio veniebat post b 19. Transposita fuit hic ab Auctore sequentibus notulis ad transcriptorem directis. 1ª, ante rationem *Adhuc. Corpora caelestia* (a 46): —|÷ *Pone hic rationem quae est infra ad idem signum.* — 2ª, Ante rationem nondum transpositam: *Haec ratio ponatur supra ad tale signum* —|÷.

39-43. contingentia. *potest* Non igitur ⟨est possibile quod⟩ corpora caelestia ex necessitate ⟨imprimant⟩ imprimunt proprios effectus in his inferioribus. (Non igitur connexio eorum quae in inferioribus contingunt ex impressione caelestium corporum est necessaria): manifestum est enim quod quodlibet eorum potest impediri *. (* Cf. annot. ad loc.)

b 1. Materia autem cum sit ens in potentia requirit possibilitatem in rebus ex materia constantibus. Non igitur motus caelestium corporum tollit possibile a rebus *infe* materialibus (in quam agunt corpora caelestia sunt corpora inferiora . . . et sic eorum conditio natura *requir* hoc habet ut non ex necessitate producant effectus).

9-18. Si quis (Aliquis) autem (forte) dicat * . . . *qu* eo quod . . . *nam* sic enim (* Vid. annot. ad loc.)

22. Possibile enim *quod contra necessarium dividitur* quoddam est quod . . .

24-31. quod enim *impo* non possibile est esse *p* impossibile est esse, et quod impossibile est esse necesse est non esse ut docet Ar. in II periherm. (*sequitur* igitur quod necesse est . . . sequitur ad necesse esse).

b 36-p. 262 a 11. Non dicitur autem aliquid per hunc modum possibile et vel contingens ex hoc solum quod quandoque sit in potentia et quandoque in actu . . . in potentia, sed quia necessario fiunt quando sunt, necessaria dicuntur et non contingentia; unde de huiusmodi dantur demonstrationes, quae non sunt contingentium sed necessariorum. Hoc igitur dicitur possibile vel contingens quod est possibile vel contingens in ipso suo fieri; necesse tamen est quod postquam iam factum est transit in necessitatem, non enim potest non fuisse. Unde et boetius dicit in V *con* de conso. quod eadem sunt quae cum fiunt carent existendi necessitate et quae priusquam fiant sine necessitate futura sunt. Secundum autem *positionem* responsionem praedictam necessarium est effectus inferiores fieri dum fiunt propter motus caelestes. Sunt igitur ex necessitate futuri (et) non contingenter etiam antequam *fiunt* fiant. Non igitur per responsionem praedictam sufficienter *necessar* possibile in his inferioribus defenditur. (quae tamen necessaria sunt . . . Quod quidem est quia . . . Socratem *sedere est contingens* sessurum esse est contingens . . . secundum horum *non potest* ex causa sua de necessitate sequitur . . . *talis* eorum effectus . . . opponitur).

a 14. *probare nititur* utitur tali ratione. Si enim aliquis effectus

19. Ergo impedimentum etiam caelestium quorundam principiorum (effectuum caelestium corporum) procedit ex aliis aliquibus caelestibus principiis.

27. Hanc (Haec) autem rationem (ratio, ut) Ar. in II Phys. dicit, fuisse (fuit) quorundam antiquorum

29. cuiuslibet effectus est aliqua causa determinata ipsius et ita oportet reducere ad aliquam primam causam ordinantem omnia, ut nihil fortuitum sit in rebus (posita autem causa . . . casuale).

34. in *septimo* sexto metaph.

b 2. quod *homo* sit musicum habet aliquam causam in homine

9. per accidens (hoc evenit) . . . quod doceat (hominem) album

15. poterat impediri ex aliqua alia causa concurrente per accidens et ita illum concursum non est necessariam reduci in aliquam causam altiorem (Et licet . . . principio).

41. proveniunt. Immo scire |debemus quod caelestium vires necessaria fiunt dispositione quae prohiberi non possunt *quin vero.* In Centilogio . . .

Cap. LXXXVII. Quod motus caelestis corporis non sit causa electionum nostrarum ex virtute animae moventis, ut quidam dicunt. A. 65 v b 26.

Pag. 266 a 1. Est autem (tamen) et in praemissa ratione Avic. aliud falsum attendendum (quod Avic.) vult enim quod motus caelestium corporum sint etiam *causae* nostrarum electionum causae

a 6. Unde *fit* oportet cum motus caelestis sit ab anima *quod habeat* et sit motus corporis . . . Ad quod etiam *tendere* redire videtur positio . . .

15. Haec autem *non potest poni* positio irrationabilis est. Omnis enim effectus * . . . (* Cf. annot. ad loc.)

18. non enim *per quodl* quolibet instrumento utimur

b 1. *immutet* in intellectum et voluntatem imprimat

6. (Si autem) anima autem humana si in aliam animam humanam aliquid per operationem corporalem *imprimens* imprimeret * (* Vid. annot. ad loc.)

16. nisi *inquantum* per immutationem

19. Non igitur erit ex *anima* motu caelesti (motus caelestis) causa nostrae electionis

Pag. 267 a 8. Immutatio igitur corporis caelestis *non*, ab anima eius procedens, non pertingit ad animam nostram nisi mediante corpore *Intellectus autem et voluntas in eligendo* Ad motum autem corporis non movetur anima ...

a 12. nisi per *accidens* occasionem

b 5. (*ut in secundo ostensu* ut patet ex his quae dicta sunt in Secundo).

Inter 11 et 12. per motum caeli. § Adhuc. Nullum agens agit in id quod est sibi propinquius per id quod est magis distans ab eo, sed magis e converso. Animae autem nostrae quantum ad intelligere et velle sunt propinquiores animabus caelestibus, si quae sint, vel quibuscumque altioribus intellectualibus substantiis, quam etiam corpora caelestia. Videtur enim, si motus caeli est ab aliqua intellectuali substantia, quod in productione hominis quidam circulus concluditur: nam substantia intellectualis, per vim intellectivam a corpore caelesti distans, coniungitur ei per operativam virtutem movens ipsum, ex cuius motu provenit generatio humani corporis, cui coniungitur anima nostra quantum ad operativam virtutem; per intellectivam vero est distans ab eo et *coniuncta est* propinqua substantiae intellectuali moventi caelum. Sicut igitur substantia intellectualis superior movet caelum *mediante* immediate per virtutem operativam per quam ei coniungitur, ita movet immediate animam nostram *quantum ad* secundum ea quae ad intellectivam partem pertinent, non per corpus caeleste, quod quantum ad huiusmodi multo magis distat ab ea quam anima nostra.

12. (Per easdem ... moveri).

Cap. LXXXVIII. Quod substantiae separatae creatae non possunt esse causa directe electionum et voluntatum nostrarum, sed solus Deus. A. 66 r a 43.

Pag. 269. In tit. *non possunt causare* non possunt esse causa ... sed *Deus* solus Deus.

a 1. quod *substantiae* animae caelorum ... causa esse *directe*

11. *creatura ig* Causa igitur superior creata

18. inquantum *persuad* manifestat ei aliquid esse bonum ad agendum, quod est persuadere

Inter 22 et 23. persuadentis. § Amplius. Voluntas non movetur nisi a bono. Secundum igitur hoc aliquid se habet ad movendum voluntatem secundum quod se habet ad bonum. *nulla* Omnis autem substantia creata est quidem bona per participationem boni, non quod ipsa sit suum bonum. Quod quidem patet tum ex hoc quod nulla substantia creata est *suum* ipsum esse, quod est bonum desideratum ab omnibus; tum ex hoc quod omnis substantia creata tendit in aliquod bonum aliud a se tanquam in finem. Solus autem Deus est suum esse et nullum aliud altius se habet in quod possit tendere sicut in finem, ut ex superioribus patet. Nulla igitur substantia creata potest per se movere voluntatem, sed solus Deus. § Item. Sicut se habet intellectus ad verum, ita voluntas ad bonum. Intellectus autem non movetur sufficienter nisi a vero perfecto cui nihil veritatis deest. Propter quod non acquirit scientiam nisi resolvendo in principia prima per se nota, in quibus nullus veritatis defectus esse potest. Nec ergo voluntas sufficienter movetur a bono nisi quod est primum et omnino perfectum, cui nihil bonitatis deest. Hoc autem Deus est, ut ex superioribus patet. Deus igitur solus sufficienter voluntatem movere potest. § Praeterea. *eiusdem* Eius est movere ad finem aliquem *cuius est* ad quem pertinet finis, sicut dux exercitus ordinat milites ad victoriam obtinendam, quae est finis eius. *Sed omnis* Omnes autem electiones *et vol* nostrae et voluntatum nostrarum motus ad felicitatem ordinantur, quae in solo Deo est sita, sicut ex praemissis patet. Solus igitur Deus est motor voluntatis nostrae et agens in ipsam.

23-31. (Item. Ab illo agente ... In solo autem bono divino *nostr* quietatur desiderium voluntatis ... per modum agentis).

39. Hoc autem *solus* solius Dei est.

b 10. a principio extrinseco quasi (ab) agente

14. qui solus est causa *ipsius* esse ipsius

18. violentum opponitur et naturali et voluntario ... *quando est* inquantum *est* causat ... sicut generans, quod dat *grav* formam gravitatis corpori gravi

25. Nihil autem aliud *movere potest corporalia* extrinsecum movere potest absque violentia ...

27. sicut removens prohibens quod quidem aliquid est quod magis utatur (utitur) motu naturali quod est *virtus* potentia ipsa voluntatis. Solus autem Deus est qui potentiam voluntatis in substantia intellectuali causat et semper causando conservat, ut ex praemissis patet (Hoc autem est Deus ... ostensum est). 31.

Cap. LXXXIX. Quod motus voluntatis causatur a Deo, et non solum potentia voluntatis. A. 66 v a 14.

absque praeiudicio libertatis voluntatis idest absque violentia Pag. 272 a 3.

inquantum causat in nobis virtutem volendi, non autem (sic) quod faciat ... a 6

providentia non *pertinet* est de his quae subsunt lib. arb. *sed de* scilicet de electionibus 12.

Non enim qui eligit aliquod opus (aliquid consequi vel) perficere ... *sed* et sic b 2.

Quibus quidem *positionibus* 8.

nisi etiam agat in virtute ipsius (ut *ex* supra ostensum est). *Quod autem agit.* Unde nec (Ergo) homo (non) potest virtute voluntatis sibi data uti nisi ... Pag. 273 a 6.

nam Quod in artifice apparet a 11.

non solum virtutis voluntatis, sed etiam volendi 15.

(quae est voluntas Dei) b 3.

Est igitur et (causa) motuum voluntatis 6.

Huius quod aliquis intelligat et *consiliatur* consilietur *oportet* et eligat et velit, oportet aliquid esse causam. 9.

Est igitur (Deus) primum principium nostrorum consiliorum et voluntatum Deus. 18.

Cap. XC. Quod electiones et voluntates humanae subduntur divinae providentiae. A. 66 v b 10.

Ex quo *etiam* patet quod oportet etiam voluntates humanae *divinae* et electiones divinae providentiae subditas esse. Pag. 275 a 1.

Si igitur Cum igitur a 5.

et quia unde ... electiones (humanae) Pag. 276 b 4.

res verius erit quod res humanae ... 8.

Videntur autem quaedam in Sacra Doctrina *contineri* secundum praedictam sententiam sonare. *Videntur* Dicitur enim ... 16.

secundum hoc ind ad hoc inducuntur 25.

quod providentia est 30.

exponenda sunt ut *ex divina providentia* intelligantur ... 34.

Cap. XCI. Quomodo res humanae ad superiores causas reducantur. A. 67 r a 27.

disponuntur. *Intelligentiae vel cogitationes inferioris intellectus* Cognitio vero humana ... Pag. 277 a 6.

Corporalia Ea vero quae ad corporalia pertinent ... *reduc* dispensantur a 8.

reduci *in aliq* sicut in principium in aliquod uniforme *et def* et immobile et deficere non valens b 2.

Mutabiles etiam sunt electiones nostrae 8.

et immutabilis et indeficiens ut in Primo ostensum est. Est etiam immutabilis, quia * *nihil vult* est ultimo fini coniuncta, qui est bonitas sua. *est etiam* In eo (etiam) defectus esse non potest, quia suum velle est bonitas sua. *impossibile* Oportet ergo ... Pag. 278 a 2. * *Est ... quia* casu non deleta; vid. annot. ad loc.

(Non autem ... quia solus Deus *potest* nostrarum voluntatum et electionum causa est). 5.

ipsas rerum formas naturas 21.

et quod * non semper eodem modo moventur. b 10. * Dele *quod* in textu nostro.

Cap. XCII. Quomodo dicitur aliquis bene fortunatus, et quomodo adiuvetur homo ex superioribus causis. A. 67 r b 36.

Ex his autem apparet ⟨quomodo⟩ quod aliquis ⟨potest dici⟩ est bene fortunatus et unde est quod contingit (apparere potest quomodo aliquis possit dici bene fortunatus) Pag. 279 a 1.

quod est (quod tamen est) ... licet (Quamvis) autem ... b 2.

et actio angeli ... et actio (vero) corporis caelestis 6.

Quando igitur aliquis ex impressione caelestim corporum * (superiorum causarum secundum praedictum modum) *est dispositus* inclinatur ad aliquas electiones *quarum* 11. * Casu non deleta: vid. annot. ad loc.

rationem sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit . . .

Pag. 280 a 1. . (sicut de quodam . . . non prosperabitur).

a 6. ex *tal* dispositione relicta *in* ex corpore caelesti in corpore nostro dicitur aliquis non solum *fortun* bene fortunatus aut male . . .

11. Non enim potest intelligi quod hoc ad naturam intellectus diversam pertineat (ex natura intellectus diversa procedat)

16. diversitas enim *secundum form* formalis

24. operatio angeli *est* et corporis caelestis est . . .

* Corrige in textu nostro.

29. non semper *evenit quod ad* homo eligit illud* *ad* quod angelus custodiens indendit . . . (secundum) quod Deus operatur

39. Nam (quod cum) corpus caeleste non disponit (disponat) ad electionem . . .

47. *intellectus* Ab angelo vero *inducitur aliquis* disponitur aliquis ad eligendum per modum intelligibilis considerationis.

54. quam oportet ex fine sumi (quae sumitur ex fine)

55. quandoque homo aestimat (quod) aliquid (sit) bonum fieri

b 1. responderet (se) nescire. *Et ideo* Unde . . .

18. praeter *electionem* propriam intentionem.

24. Sic ergo *est* aliquid *bo* fortuitum *bene* bonum vel malum potest contingere homini *et praeter* et per comparationem ad ipsum . . .

37. bene (vel male) natus.

47. et *exeq* prosequi . . . inquantum homo (vel) disponitur . . .

Pag. 281 a 19. ad sua opera *exequen* efficaciter exequenda

a 21. dicitur Deus hominem dirigere, secundum illud ps., Apud Dominum gressus hominis diriguntur.

28. Sed *haec* inter haec duo auxilia est differentia duplex (Prima quidem) quia ex secundo auxilio primo . . .

39. In hoc autem quod medicus sanet *potest* vel miles in pugna vincat, potest adiuvari . . . *per virtutem* exequatur per virtutem

44. quia *quantum ad* secundum auxilium datur

b 14. inquantum homo ex (a) Deo inclinatur ad eligendum

28. Naturae autem est proprium *facere* tendere ad unum.

32. *nisi per accidens* sed solum per accidens.

40. virtus caelestis corporis non potest esse per se causa huius inclinationis (inclinare ad hoc totum) quod iste *quaerat* fodiat . . .

42. Sed aliquis *intell* per intellectum agens potest esse causa inclinationis

50. *desinunt esse fortu* amittunt rationem fortuiti

54. homo non potest esse *vel* bene fortunatus *vel* universaliter

Pag. 282 a 1. *quae enim* Dico autem universaliter . . . ut eligat *aliqua* semper vel in pluribus aliqua

a 10. et *ex sens* ad sensum patet.

Cap. XCIII. De Fato: an sit, et quid sit. A. 68 r b 16.

Pag. 286 a 6. quod nec (etiam)

a 15. omnia quae hic accidunt quae (a casu) contingentia videntur reducere sunt conati *in causas caelestes* sicut in causas in caelestia corpora

23. omnia reducere *sunt conati* voluerunt . . . *fat* Unde omnia fato agi dixerunt, *fatum* ordinationem quae est in rebus ex divina providentia fatum nominantes. Unde Boetius dicit (quod fatum est) . . .

b 7. nam in ipsa *in* ordinatio . . . nondum *impr* rebus impressa

11. *ordinat* ordo providentiae

Cap. XCIV. De certitudine divinae providentiae. A. 68 v a 6.

Pag. 287 a 4. oportet *vel quod* ut videtur vel providentiam non esse certam, vel omnia ex necessitate contingere, eadem ratione Aristotelis qua superius contra Avic. usi sumus ad ostendendum quod non necessarium est ut eveniant effectus caelestium corporum.

b 1. Ostendit enim Philosophus . . .

4. sequetur quod omnia (futura) ex necessitate eveniant. (Si enim quilibet effectus habeat causam per se) quodlibet etiam futurum erit reducere in aliquam causam

si quaeratur de aliquo utrum sit occidendus a latronibus *sequetur hoc esse necessarium si quil* huius effectus praecedit causa . . . Pag. 288 a 2.

causa (scilicet) sitis a 8.

non ergo verum est (Concludit ergo Philosophus non esse verum) quod . . . 17.

oportet dicere quod non omnes effectus *ex necess* divinae providentiae subduntur . . . ut ostensum est (Quod prius fuit ostensum). Vel . . . 29.

quicquid autem ex necessario (sequitur) 46.

possibile est *aliter* accidere quod non regnet 51.

secundo in libro de div. b 11.

Praeterea. *si aliquae* Divina providentia causas medias non excludit . . . Inter causas autem sunt aliquae contingentes 20.

. . . certa. § Posset autem et adhuc ex parte praescientiae argumentari, sed quia supra in primo libro soluta est difficultas quae ex praescientia oritur, insistendum nunc est ad solvendum praemissa quae directe providentiam tangunt, non ratione cognitionis, sed ratione causalitatis. § Considerandum est ergo ad praemissorum solutionem, quod effectus in se consideratos necessitas et contingentia non distinguunt, sed secundum quod considerantur in suis causis, ex quibus quidam effectus procedunt ex necessitate, quidam vero contingenter: unde ipsum currere, vel sedere, secundum quod iam exivit a causis, *necessitati* a necessario non differt, *unde* propter quod omnia praeterita necessaria sunt. Inter 24 et 25.

Oportet autem ad horum solutionem aliqua repetere ex his quae *dicta prius sunt* supra posita sunt, ut *osten* manifestum fiat quod nihil divinam providentiam effugit . . . *et quod* nec tamen oportet . . . 25.

cum ipse Deus sit . . . rebus omnibus *esse dans* conferens esse 32.

Quibus enim esse et perfectionem largitus est oportet quod et conservationem largiatur. 35.

secundum (aliud) vero 43.

Quod enim (nos) omnium particularium dispositionem (ordinem) praemeditari non possumus . . . 47.

quanto *magis* plura . . . a 5, Sed *quantum* in hoc . . . a 8, suam *compl* explicat praemeditationem . . . a 9, *ipse* ipsa ministeriorum *ordo* dispositio . . . a 11, *ad summum* in summo perfectionis consistat . . . a 18, ei *ministr* obtemperando ministrant . . . a 20, *Deinde* Si (autem) omnia quae agere possunt . . . Pag. 289 a 1-21.

impossibile est quod *aliquid* aliquod agens divinae providentiae executionem impediat *non potest autem alicuius providentis cassari provisio nisi ⟨secundum alicuius impedientis⟩ per alterius agentis contrarietatem* sibi contrarium agendo. Neque etiam (possibile est divinam providentiam impediri) per defectum alicuius agentis a 22.

per *eius* providentis mutationem 30.

omne agens intendit ⟨*aliquod*⟩ aliquid bonum (ad bonum et melius) 34.

quae ex partium ordine et *dispositione* compositione relinquitur. Unde melius est toti quod *partium eius una sit alia* sit inter partes eius disparitas. 39.

quaelibet autem partium pars . . . *bonum* melior esset si esset in gradu superioris partis (*salva tamen consistentia eius subs*). . . . dignior enim (pars) esset pes . . . *si* corpus autem totum esset imperfectius si ei officium pedis deesset. 44.

facit eam quanto meliorem potest *et omnes defectus:* universale autem agens . . . 53.

in *semine* hoc semine . . . b 9, ad *virt* generationem . . . b 16, de intentione (agentis) particularis . . . b 21, *prima autem* inter partes autem totius universi prima distinctio apparet *ex* secundum contingens et necessarium. b 5-22.

Quodlibet igitur agens *partium* quod est pars universi intendit . . . *firmari* persistere. 30.

(et)si . . . b 48, quod effectus *eius* iste 45.

(sicut secunda ratio procedebat) 54.

Sequitur ergo ex necessitate (infallibiliter) quod erit infallibiliter contingenter. Pag. 290 a 2.

Patet (etiam) quod hoc . . . *poterit* si sit de genere contingentium, poterit non esse *in se* secundum se a 5.

Unde *secundum se consid* potest poni quod iste non sit regnaturus si secundum se consideretur. 11.

b 7. *per quas* quibus mediantibus

9. (ut quinta ratio procedebat) cum ipse Deus *pro suo arbi* in omnibus operetur et pro suae arbitrio voluntatis.

12. eiús providentiae subest ad eius providentiam pertinet

16. possent *adduci* assumi

Cap. XCV et XCVI. Quod immobilitas divinae providentiae utilitatem orationis non excludit. A. 69 v a 15.

Pag. 294 a 1. *sicut cum* sicut

a 6. *sed* hoc enim impossibile est: sed ut aliquis illud quod desiderat assequatur a Deo. (Sicut autem Deus ab aeterno *providens* disponens aliquos effectus futuros fore, eis causas naturales *disposui* providit quibus produci possent in esse, ita providit ⟨ab aeterno⟩ quod bona quae hominibus dare disposuit ab aeterno, per orationes et pia desideria consequantur.) Piis enim desideriis . . .

11. ex sua bonitate ut ita dicam procedit

27. Ad Deum igitur pertinet *quod pior* secundum suam bonitatem quod desideria . . .

b 9. *aliae subs* Corpora autem naturalia

14. desideriorum suorum *implet* quae per orationem Deo offeruntur impletionem consequuntur.

24. quae perfectissime *sua* divinam bonitatem participat

Pag. 295 a 13. * Vide annot. ad loc. Quod Deus non omnes orationes exaudit * Non est autem inconveniens si quandoque etiam *orationes* petitiones orantium non admittantur a Deo.

a 15. Ea enim ratione *Deum* ostensum est quod Deus . . . a 17, *si igitur* Quandoque autem contingit . . . a 20, (Deo) exaudibilis.

37. *eorum* Illa igitur oratio

b 2. sicut cum (quia) cognoscit hoc ei *non* esse *expediens* nocivum . . . (ut) medicus enim infirmanti quandoque negat

9. sibi per orationem porrecta (proposita)

11. *oration* petitionem non implet *sciens* ut impleat quod petenti magis expedit

16. *et Matth.* Unde et Matth.

26. causas *secundas non* alias non excludit

36. *et dicere* (ac si diceretur) quod non est *eùnd* ambulandum ut perveniamus ad locum

44. qui res humanas divinae providentiae subtrahebant *sive totaliter* sicut aliqui Peripateticorum

Pag. 296 a 3. quibusdam (imaginibus) subfumigationibus sive incantationibus

a 7. secundum *suum* id quod prima facie apparet

11. et *post* quod post orationem

21. Et Ioelis II, *quis scit* Convertimini . . . Quis scit si convertatur et ignoscat Deus? Et ioelis III, Misertus est Dominus super malitiam quam *dixit* locutus est ut faceret eis et non fecit.

28. Item, *quia* quod aliqua

50. ab universaliori universali causa quae Deus est

b 5. qui potest *immutare* impedire . . . ex *eorum* illorum impressione

15. a *ratione* consideratione universalis ordinis

39. *dicitur* Inquantum ergo . . . dicitur Deus converti

45. non mutat Deus consilium, etsi quandoque mutet sententiam *quae non exprim* non inquam illam quae exprimit dispositionem aeternam . . .

51. Dei *mutatio* poenitentia, inquantum Deus ad similitudinem poenitentis se habet, cuius est *variare* mutare quod fecerat.

Cap. XCVII. Quomodo dispositio providentiae habeat rationem. A. 70 v a 21.

Pag. 299 a 17. *verbum* mentis conceptum

b 8. secundum quod *alia* una perfectior existit quam alia: propter quod *philosophus* Aristoteles in VII Metaph. definitiones per quas (naturae rerum et) formae significantur assimilat . . .

23. suprema inferioris ordinis (generis) videntur propinqua *his q* superiori generi

32. *res* rerum species diversificantur

Pag. 300, 6-9. (§ Quia vero . . . communis).

nullo ad nihil indigentes materiae fulcimento. Quaedam vero per se (perfecte) subsistere non possunt. a 15.

Non autem *ex utroque* possent materia et forma ad aliquid unum constituendum convenire nisi . . . 21.

quaedam formae requirant materiam simplicem *vel propter efficaciam virtutis* quaedam vero materiam compositam 25.

oportet quod illa quorum formae sunt perfectiores et *magis propinquae materiae* (minus materiales) agant . . . 34.

Ex diversitate autem formarum *sequitur* et materierum et agentium sequitur 38.

per numerum vero pluralitatem *et sequente specierum* et diversitatem specierum consequente * b 7. * Vid. annot. ad loc.

rerum diversitatem numerositatem 17.

cuncta omnia alia 24.

pervenit ad (operationem vel) operatum 36.

hoc etiam Principium etiam in speculativis 40.

sed *utrum* quod quaerat ligna abiegna 51.

divina bonitas possit esse sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis *dependeat* originem habeat . . . Pag. 301 a 2.

per creaturas creaturis suam bonitatem communicare (secundum quod est possibile) velit . . . a 6.

Supposito . . . quod hunc *vel il* numerum (in) rebus statuere velit 12.

quod habeat formam talem (et) materiam habeat (talem) 15.

ex simplici simplicem voluntatem sequuntur absque alia ratione 23.

contra quos accipienda (Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis) sunt (autem quaedam) verba Scripturae quae videntur simplici voluntati divinae omnia attribuere *et* non (Quae non dicuntur) ad hoc ut ratio *providentiae* tollatur a providentia in dispensatione (a providentiae dispensatione, sed ut omnium primum principium Dei voluntas ostendatur, sicut jam supra dictum est). b 2.

formans ejus *hoc autem* Et sic inde 23.

Cap. XCVIII. Quomodo Deus possit facere praeter ordinem suae providentiae, et quomodo non. A. 71 v a 3.

et ab illo *dependeant qui* descendant qui *consequ* invenitur in rebus Pag. 304 a 12.

rursus tamen (tam) ipse paterfamilias a 18.

per necessitatem *sive quocumque* naturae vel cuiuscumque alterius 30.

Non est autem possibile quod Deus aliquid faciat *quod in suam bonitatem non ordinet* quod non sit ab eo volitum . . . b 2, per solam voluntatem . . . b 4, quod sub eius scientia. 42.

aut aliquid sciat aut aliquid de novo incipiat scire b 12.

nunquam igitur Deus facit praeter ordinem providentiae ab aeterno excogitatum Nihil igitur Deus facere potest quin . . . 13.

Cap. XCIX. Quod Deus potest operari praeter ordinem rebus inditum, producendo effectus absque causis proximis. A. 71 v b 8.

Restat autem *considerandum utrum* ostendere quod Pag. 306 a 1.

ut inferiora a superioribus (per superiora) moveantur (a Deo) a 5-9. *et ⟨ut⟩ sic effectus qui in inferioribus ex actione superiorum consequantur* ut supra dictum est . . . ut scilicet ipse immediate . . . superiori *creatura* agente. Ostensum enim est supra quod omnis virtus activa sub virtute divina continetur, sicut virtus particularis agentis sub virtute agentis universalis. Quicquid autem subiicitur virtuti inferioris agentis, subiicitur virtuti superioris. Oportet ergo quod quicquid est subiectum virtuti cuiuscumque agentis, sit subiectum virtuti divinae. Virtus autem divina non operatur ex necessitate naturae, sed ex voluntate, ut supra ostensum est. Virtus autem ex voluntate operans non est determinata ad unum effectum secundum unam mensuram producendum, sed ipsa suo effectui mensuram et modum libere imponit. Quod quidem in his quae agunt per necessitatem naturae non contingit, nam secundum mensuram virtutis agentis de necessitate sequitur mensura effectus: non enim potest magnus calor parum calefacere, sed de necessitate *quantus est, tantum calefacit* calefacit secundum modum suae virtutis. In hoc enim differt . . .

Nam *perfectissima* agens per voluntatem 20.

b 5. potest facere *absque* immediate absque propriis causis. Dicere autem quod non potest in inferioribus operari nisi secundum ordinem mediarum causarum sequitur si agat per necessitatem naturae. § Adhuc. Virtus divina comparatur . . .

8. Ad *virtutem* virtutes

18. Alio modo per *formam* intellectum qui determinatam formam apprehendit et eam in effectum producit intelligibile enim particulare est sicut forma particularis per quam agit causa secunda. Divinus autem intellectus . . .

Pag. 307 a 4. particulare agens. Dicere autem quod non possit praeter causas medias operari, sequitur ex opinione eorum qui licet dicant per intellectum et voluntatem operari, tamen ponunt quod Deus non cognoscit nisi universalia, et ideo non producit *nisi ⟨universalem virtutem⟩ primas* immediate nisi primas substantias in quibus est virtus activa universalis. § Amplius. Cum accidentia . . .

6. oportet quod *eiusdem* ille qui . . .

12. Deus *immediate* in prima . . . immediate in esse produxit

15. absque mediis causis. Ad illos autem pertinet dicere quod Deus in rebus inferioribus absque superioris actione operari non potest, qui dicunt quodam ordine res a Deo processisse, ut scilicet ab ipso immediate profluerent solum primae creaturae, a quibus dicunt profluere alia et sic inde. § Item. Ordo rerum . . .

19. *reb* civibus imponit ostendimus enim quod ordo rerum ex divina providentia pendet Intellectus autem divinus . . .

24. potest enim intelligi (a nobis) . . . praeter *superiores* inferiores causas

28. Licet ordo *in rebus agen* rebus inditus . . .

32. non *suffic* repraesentatur perfecte

35. *si ergo* Repraesentatio autem divinae bonitatis

b 11. non potest esse absque *divina* mutatione ipsius . . . b 16, *ad id* secundum id est.

23. propter aliquod *contrarium agen* fortius agens . . . b 29, Si ergo *divina provi* per aliquam virtutem creatam

34. sine suae providentiae mutatione (defectu) (praeiudicio)

37. *nunquam* Nullo enim modo

49. *ipsa autem* ipsius autem intellectualis naturae finis . . . b 52, fit *aliquid* aliqua immutatio in substantia corporali

Cap. C. Quod ea quae Deus facit praeter naturae ordinem non sunt contra naturam. A. 72 r b 47.

Pag. 310 a 3. nihil tamen facit contra naturam *nam et in rebus creatis hoc potest* Cum enim Deus . . .

a 9. in potentiae . . . *ad* in respectu alicuius agentis

11. non est actio contra naturam simpliciter etsi sit *contrarium* aliquando contrarium particulari formae

15. igne generato agente

b 19. neque innaturale (contra naturam)

22. sicut primum ens et (quod est) omnibus causa essendi. Cum autem per mensuram propriam . . .

Pag. 311 a 2 per quod conformatur primae (suae) mansurae . . . a 5, (aliquid) aliter.

b 1. si *post* artifex (aliter) aliquid operetur in suo artificio etiam postquam . . .

Cap. CI. De miraculis. A. 72 v b 5.

Pag. 312 a 3. proprie miracula dici solent: *illa enim* admiramur enim aliquid . . .

b 7. Illud ergo simpliciter mirum *vel mira* est quod habet causam *omni homini* simpliciter occultam.

Pag. 313 a 3. non quoad hunc vel illum (tantum) . . . a 5, probatum enim est in secundo (supra) . . . a 6, *videre* intellectu capere potest . . . a 8, quae *sola* divinitus fiunt

a 12. quod *nulla vis* natura nunquam facere potest

15. Vid. pag. 313, a 3. iter praebeat *Secundum autem gradum tenent illa* * Et inter haec . . .

16. quanto maiora sunt illa *in quibus* quae Deus operatur *tanto miraculum maius est* et quanto magis sunt remota a facultate naturae tanto miraculum maius est.

b 5. non per illum modum (ordinem). *sicut* Opus enim . . .

13. cum Deus facit *absque* quod consuetum est fieri operatione naturae *absq* tamen absque principiis naturae

Cap. CII. Quod solus Deus facit miracula. A. 73 r a 5.

praeter (supra) ordinem Pag. 315 a 4.

est limitata ad aliquem determinatum effectum vel ad aliquos determinatos effectus . . . a 20, virtute *infinita* divina. a 15.

Omnis creatura *agens* in sua actione requirit subiectum 23.

Nulla igitur creatura *potest agere nisi* sicut nec creare potest, ita nec agere in aliqua re nisi . . . 30.

circa rem aliq dum in re aliqua. 33.

subiectum aliquod *non* est in potentia ad aliquem determinatum actum et non ad quemlibet. b 4.

non est miraculum simpliciter si sic fiant 26.

particulares. ⟨*requiritur*⟩ *relinquitur igitur quod n* Cum autem 30.

possunt. § Item. Faciens oportet esse simile facto. *illud* Unde et omne quod *actu* facit aliquid esse in actu, oportet esse ens actu. *eff* Ea autem quae fiunt in his inferioribus, *sunt* non sunt formae tantum, sed composita ex materia et forma: non enim generatur nisi compositum, ut probatur in VII Metaph. Id igitur quod est forma tantum, non potest producere effectus corporales immediate, sed mediante aliquo corpore tantum. Substantiae autem *incorporeae* superiores, scilicet angeli et daemones, *vel* non sunt compositae ex materia et forma, ut supra probatum est. Non possunt igitur *ex* ab eis aliqua fieri in rebus corporalibus nisi mediante virtute alicuius corporis. *§ Amplius.* Quod cum fit, non est miraculum. Non igitur virtute eorum possunt miracula fieri. Inter 35 et 36.

Amplius. Eiusdem rationes esse videtur quod aliquid fiat (operetur) ex subiecto, et quod . . . 36.

Nam subiectum a principio non fit in potentia propinqua Pag. 316 a 2.

nulla Omnis autem creatura necesse habet *operari* subiecto ad hoc quod aliquid faciat a 6.

consequuntur. ⟨*oportet enim ut*⟩ ⟨*non autem*⟩ *ad hoc autem quod aliquis* (Omnis autem) effectus (qui) in his inferioribus producitur 19.

non sunt miraculosi ⟨*oportet enim quod ad*⟩ cum producantur virtute corporis alicuius corpora enim non operantur nisi naturaliter. b 6.

Non igitur a substantiis creatis incorporeis potest aliq substantiae creatae incorporeae possunt aliqua miracula facere. 8.

sicut *a quo* a cuius providentia 14.

⟨*§ Per haec*⟩ ⟨*Sunt autem quidam*⟩ ⟨*Quidam autem dixerunt*⟩ ⟨*Quidam autem*⟩ § Hinc est quod in ps. dicitur *qui facit* de Deo, Qui facit mirabilia magna solus. 19.

Cap. CIII. Quod substantiae spirituales aliqua mirabilia operantur, quae tamen non sunt vere miracula. A. 73 v a 23.

Quo modo substantiae . . . Pag. 322, in tit. - Sic corrige in textu. a 1.

Per haec autem excluditur (Fuit autem) positio Avic. qui dixit quod . . .

immutatur corpus *vel ad casum* sicut cum quis ambulans *supra* super trabem . . . 12.

immut calescit corpus 18.

etiam (Et per hunc modum dicit quod) si anima sit pura . . . dicit quod obedit apprehensioni eius non solum corpus proprium . . . 22.

anima (alicuius) vehementer affecta b 2.

non est *secundum ar* verum secundum Arist. doctrinam 16.

inveniatur invenitur inter *ag* faciens et factum . . . a 24, Non enim ex *imaginatione* apprehensione nuda . . . a 26, *aliqua* affectio aliqua 21.

non *movet* alterat corpus . . . a 10, corpus proprium (coniunctum) Pag. 323 a 5.

aliquam propria virtute nullam formam inducere potest in materiam a 14.

ex intercessione. § *Hunc autem* modum (autem praedictum) *fac* operandi in istis corporeis attribuit Augustinus daemonibus in III de Trin., ita dicens: Non est putandum transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam, sed Deo potius, a quo haec potestas datur. Nec sane mali angeli creatores dicendi sunt, per quos magi ranas serpentesque fecerunt, non enim eas ipsi creaverunt. Omnium quippe rerum quae corporaliter nascuntur, occulta quaedam semina in istis corporeis huius mundi elementis latent. Mali ergo angeli secundum subtilitatem sui sensus in occultioribus elementorum seminibus norunt unde ranae serpentesque nascantur, et haec per certas Inter b 2 et 3.

temperationum oportunitates occultis motibus adhibendo faciunt creari, non creant. § Considerandum tamen . . .

14. nisi *esset* virtute . . . a 21 ex *propriis* naturalibus causis

22. mirabiles tamen (nobis) redduntur *et ex hoc quod causae naturales* dupliciter . . . *nobis* modo nobis inconsueto . . .

28. causae naturales *effectibus* appositae ad effectus aliquos

Cap. CIV. Quod opera magorum non sunt solum ex impressione caelestium corporum. A. 74 r a 31.

Pag. 325 a 12. manifeste (expresse) apparentibus adversatur. *non enim est possibile* Cum enim non sit possibile . . .

a 21. nisi per intellectum habentem

24. loquela *non potest* proprius actus est rationalis naturae.

28. quod huiusmodi *fiunt* fiant

31. non sunt secundum sensum exteriorem sed *interiorem tantum* secundum imaginationem tantum

33. Non enim alicui apparent formae imaginatae ac si essent (quasi res verae) nisi fiat *abstractio ab exterior* alienatio ab exterioribus sensibus *non enim potest esse* quia non potest esse

b 5. in operibus (magorum) plerumque *acc* advenit

15. adducatur § *Adhuc* et non fiat hoc virtute solum caelestium corporum. § Adhuc, (quod) virtute caelestium corporum non fit aliquis (est) effectus nisi naturalis, nam formae naturales (sunt quae) in inferioribus causantur . . .

22. talia *fiunt* (fieri dicuntur) . . . b 24, *ser* quaecumque sera . . . b 29, *quod primum* quod posterius

34. *fit* Fieri autem hoc per magicas artes dicitur, scilicet quod aliqua statua per se moveatur . . . b 38, fiat totaliter virtute caelesti.

Pag. 326 a 1. quod aliquid *accipi* recipiat aliquam formam *de novo nisi* substantialem de novo nisi *prius* amittat formam quam prius habuit.

Inter a 9 et 10. aliquod principium vitae. § Praeterea. Si aliquid moveatur per principium vitae intrinsecum, in seipso habet quod moveatur vel non moveatur, unde et bruta et pueri voluntario communicare dicuntur. Hoc autem non invenitur in statuis quae per artem nigromanticam fiunt mobiles, nam non moventur nisi ad momentum secundum operationem nigromantici. Non est igitur possibile quod moveantur per principium vitae intrinsecum. § Adhuc. Si aliquid . . .

10. *propter hoc* Talis autem temperies . . . in lapide (vel cera)

16. moveantur per principium vitae. *§ Item, plus ⟨ad⟩ accedunt ad materialia elementa lapides et metalla quam plantae et capilli, quibus non sentimus. Sed plantae propter propinquitatem* § Item, *plus habent* magis dominatur terra in lapidibus et metallis, ex quibus fiunt statuae, quam in plantis vel capillis. Haec autem propter abundantiam terrae in eis non possunt sent. Multo igitur minus statuae praedictae. Et ita non possunt moveri per principium *motus* vitae intrinsecum. § Amplius. Viventia perfecta . . .

Inter 19 et 20.

20.

24. inter alia semper ignobiliora sunt . . . a 30, *eorum* earum

b 1. Item. Effectum naturalem *vel ars omnino facere non potest aut* * virtute caelestium corporum productum contingit inveniri absque artis operatione

*Vide inf. lin. 57. *Naturalem effectum* etc.

4. . . . ad generationem ranarum vel aliquorum (huiusmodi), contingit tamen *inveniri* generari ranas . . .

7. statuae *nigrom* quae per artem nigromanticam fiunt

Inter 13 et 14. . . . caelestis corporis. § Adhuc. Naturalem effectum vel ars omnino facere non potest, vel in faciendo deficit *operat* ab operatione naturae, unde aurum alchimicum non attingit ad bonitatem auri naturalis. Si ergo *quaedam* quadam arte fiunt aliquae statuae habentes principium vitae virtute caelestis corporis, oportet quod debilius principium vitae habeant quam *illa quae sortiuntur* animalia ⟨ex putrefactione⟩ sine semine naturaliter generata per virtutem solis, quae tamen sunt ignobilissima. Arte autem sola constat quod huiusmodi fieri non potest, nam formae artificiales in quas ars ex se potest sine operatione virtutis naturalis, sunt accidentia tantum, ostensum est autem quod principium vitae neque * esse *formae* formam accidentalem –

* Pro *nequit?*

14. *ex his* Per haec autem excluditur positio Hermetis trismegisti, qui sic dixit (ut Aug. refert VIII de Civ. Dei) . . . b 22, eosque *sanantes* curantes

29. quin *praedictae* in praedictis

31. ad illos *sol* tamen solos effectus quos . . . corpora producere possunt non ex propria complexione sed ex proprietate quadam quam ex caelestibus corporibus sortiuntur, sicut quod adamas trahit ferrum, quod aurum habet proprietatem laetificandi, quod a natura non habet.

Cap. CV. Unde magorum operationes efficaciam habeant. A. 75 r a 9.

unde ⟨*praedicti eff*⟩ praedictae artes magicae efficaciam habeant. Pag. 330 a 1.

. . . praesentet praesentat. Ex intellectu autem (eius) ad quem sermo dirigitur, sicut cum per *verba audita aliquis* significationem vocis . . . audiens inducitur a 14.

Intellectus autem communiter hominum *hanc habet virtutem ⟨quod⟩ ut* huius dispositionis invenitur *quod magis* quod eius cognitio ex rebus causatur 22.

suam conceptionem sui intellectus . . . a 28, erunt (alterius speciei et dicentur) aequivoce homines. 26.

quod huiusmodi *artes* operationes *eff* magicas efficiant. Non igitur est in eis . . . *prae ceteris* virtus aliqua 32.

ut (ita quod) 38.

corpora caelestia super intellectum cuius conceptionem exprimunt voces prolatae, directe imprimere non possunt, ut supra ostensum est. Voces autem significativae *sunt* ex intellectu procedunt inquantum significativae sunt. Unde quantum ad hoc ex virtute stellarum non videtur aliquid hanc posse virtutem habere ut significando aliquid illud fiat. (Non igitur . . . effectiva). 42.

saltem hoc non potest esse b 4.

praedicti eff huiusmodi effectus. 7

. . . producat. § Praeterea. *si* Quod habet aliquis a nativitate per virtutem stellarum est ei naturale. Ad ea autem quae sunt naturalia non indigemus consuetudine vel disciplina nisi forte ut *facillim* facilius et ordinatius ea faciamus, sicut opera virtutum ad quae sumus naturaliter dispositi possumus quidem et sine virtute facere, licet non ita faciliter. Sic igitur *per naturam* (si aliqui) homines *qui* ex sua nativitate *habent* haberent ut in talibus operibus sint efficaces, possent huiusmodi effectus etiam sine disciplina et aliis observationibus producere. Quod non videtur. Non igitur huiusmodi voces significativae ⟨effectum⟩(efficaciam) habent ab ipso proferente. Relinquitur igitur ... Inter 10 et 11.

11.

Figura autem nullius actioni principium est unde et de eis est mathematica scientia quae circa immobilia est (neque passionis, alias mathematica corpora essent activa et passiva, ut concludit philosophus in III de caelo). Non ergo potest *esse* per figuras *disponi* determinatas disponi materia . . . 20.

Non ergo utuntur magi figuris aliquibus quasi dispositionibus *sed solum quasi signis* Relinquitur ergo quod (utantur eis) quod (utantur eis) solum quasi signis. 24.

ad alios (intelligentes) 28.

. . . dirigitur. § Hoc etiam demonstrant prostrationes, thurificationes (sacrificia) et alia huiusmodi quae non possunt *esse* ad aliud fieri nisi in signum reverentiae et honoris *quasi* alicui intelligenti exhibiti, cuius auxilium imploratur ad huiusmodi effectus producendos. Inter 30 et 31.

Si quis autem dicat quod figurae aliquae *adaptantur* approprientur . . . 31.

corpora inferiora determinantur *ad aliquos* per aliquas figuras ad aliquorum caelestium corporum *effectus* impressiones suscipiendas . . . 33.

alicuius agentis 37.

Illa ergo (tantum) determinant ipsum . . . per quae *sunt vel sunt* in potentia fit quodammodo. ⟨*Per figuras autem non potest fieri aliquid in potentia * naturali*⟩ Figurae autem non pertinent ad potentiam materiae, nam et in eis non dicitur potentia nisi aequivoce, sicut quadratum dicitur potentia lineae (Per figuras autem . . . *cum* abstrahit . . . mathematicum) Non ergo per figuras vel characteres determinatur *aliquid* aliquod corpus ad suscipiendam aliquam influentiam *stellae* caelestis corporis. 38.

. . . corporis. § Adhuc, illud quod semper intelligitur ut consequens formam non potest dici dispositio ad formam. Figura autem intelligitur in rebus naturalibus ut consequens formam a qua res naturalis habet speciem, unde diversorum secundum speciem sunt diversae figurae, ⟨et adveniente nova forma advenit nova figura⟩ quod non accidit de qualitatibus quae sunt dispositiones ad formam, nam calor qui ⟨disponit ad formam⟩ est dispositio ad formam ignis, remanet in materia etiam post adventum formae ignis. Non igitur potest esse figura dispositio ad recipiendum aliquam formam seu virtutem a corpore caelesti. Pag. 331, inter a 2 et 3.

§ Praeterea. Figurae . . . a 5, *sequuntur* causantur a corporibus caelestibus. *Hae autem figurae quibus huiusmodi artes utuntur non sunt huiusmodi.* Praedictae autem . . . a 3.

8. sunt effectus *artis* hominis operantis per artem

19. (propter aliquid . . . inventum)

Inter b 8 et 9. . . . naturae § *Ostenditur etiam idem per prostrationes sacrificia et subfumigia et alia quae in signum reverentiae ⟨et honoris⟩ exhiberi videntur.* (*Vide in textu b 19*).

9. § Quia vero figurae in artificialibus sunt quasi formae substantiales specificae (potest aliquis dicere quod) nihil (*forte*) prohibet (quin) . . .

15. Sed de *characteribus* litteris . . . et aliis characteribus

Cap. CVI. Quod substantia intellectualis quae praestat efficaciam magicis operibus, non est bona secundum virtutem. A. 75 v b 8.

Pag. 334 a 1. § Restat (Est) autem ulterius inquirendum

a 4. apparet quod non *sunt effectus* sit bona

24. *non* est intellectus indecenter dispositi

30. Non igitur *intellectus* substantiae intellectivae

b 4. § Praeterea *intellect* non est bene dispositus secundum intellectum

7. harum earum

19. *intellectus* Magi autem in suis invocationibus utuntur quibusdam mendaciis quibus alliciant *homines* eos quorum auxilio utuntur.

30. ut, si sit superior, imperanti sibi *quasi inferiori* subdatur sicut inferior, aut si sit inferior, ut sibi quasi (sibi ab eo quasi) superiori supplicari patiatur. Magi autem . . . *quasi s* suppliciter quasi superiores.

37. (Per haec . . . attribuebant).

Cap. CVII. Quod substantia intellectualis cuius auxilio magicae artes utuntur, non est mala secundum suam naturam. A. 76 r a 19.

Pag. 335 a 1. § Investigare autem oportet utrum ex natura sit (Non est autem possibile quod sit naturalis) malitia in illis (substantiis) intelligentibus quorum (quarum) auxilio magicae artes operantur. Quod quidem nullo modo esse potest. In illud . . . a 6, *si igitur* Sed si . . .

Pag. 336 a 6. nisi per accidens *Omne autem quod est per acc* ut supra ostensum est. Omne autem quod est per accidens . . .

a 9. aliquid prius (quam) eorum malitia . . . a 11, secundum *suas* suam naturam sunt malae

14. *si ergo* Malum ergo . . . a 16, Quod autem *est p* causatur per accidens . . . a 17, cum omnis *naturae sit ordinata generatio* natura determinatum modum habeat quo procedit in esse

23. *si igitur* Esse autem . . . a 25, omnia bonum (esse) appetunt

Inter 35 et 36. . . . malae. § Praeterea. Malum inquantum huiusmodi praeter ordinem est, *eo* cum non fiat nisi per accidens, ut supra ostensum est. ⟨*omnia autem*⟩ *ostensum autem est supra quod* Omnia [autem] quae sunt secundum naturam sunt ordinata. Impossibile est igitur quod praedictae substantiae secundum suam naturam sint malae.

36. § Adhuc. *et si aliquid* Impossibile est aliquid esse

46. Hoc autem contingit ex eo quod bonum *proprium huius est contrarium bono alterius* particulare quod est proprium huius, est contrarium bono particulari quod est proprium alterius.

Inter b 6 et 7. . . . nec secundum quid § Amplius. Verum et ens sunt eiusdem ordinis. Sicut igitur ens *inquantum* simpliciter bonum est, ita et verum. Bonum autem intellectus est verum *hoc enim appetit* per hoc enim perficitur. Est igitur intellectus bonum id quod est bonum simpliciter, et non huic bonum. Non est igitur possibile quod intellectus *aliquid* (aliquis) sit secundum suam naturam *malum* (malus), neque simpliciter, neque secundum quid.

7. Item. In unoquoque . . . b 13, *voluntas* substantia intellectualis vult bonum. Impossibile est igitur quod secundum suam naturam . . .

18. sicut in proprium *finem* obiectum et finem

19. impossibile est quod aliqua intellectualis substantia *sit mala* (malam) secundum naturam *nisi intellectus secundum naturam* habeat voluntatem nisi intellectus eius *secundum naturam suam* naturaliter erret circa naturam (circa iudicium) boni.

falsa enim *in operat* iudicia in operationibus . . . b 26, (nam bonum intellectus et eius finis [naturalis] est cognitio veritatis). 23.

decipiatur *Adhuc* Non * igitur . . . voluntatem. § Adhuc. Nulla potentia *deficit* cognoscitiva deficit 29.

* Sic corrige *Neque* in textu.

non enim (sicut) visus (non) deficit a cognitione coloris nisi . . . 36.

naturaliter *deficiens* a cognitione (circa cognitionem) veri oberrans 44.

. . . deficere. § Amplius. Nihil malum est ex hoc quod tendit in id ad quod *naturaliter* ordinatur sua natura, quinimmo per hoc quod consequitur proprium finem, unumquodque perficitur in bonitate. Si ergo intellectus aliquis et voluntas naturaliter ⟨*tendat. ordinentur*⟩ tenderent ad malum, ex hoc ipso quod ad malum pervenirent, meliora essent, quod est impossibile. Non est igitur possibile quod aliqua substantia intellectualis sit naturaliter mala per hoc quod ordinetur ad malum naturaliter secundum id quod est intellectualis, idest secundum intellectum et voluntatem. ⟨Relinquitur ergo quod si sit naturaliter mala, hoc erit per aliquam aliam naturam sibi adiunctam⟩. § Praeterea. In *nobis* quibusdam hominibus est aliqua naturalis inclinatio ad aliquod malum *propter* sicut ad luxuriam vel ad iram vel aliquid huiusmodi, non propter intellectum et voluntatem, sed propter aliquam aliam naturam adiunctam, scilicet naturam corporis, quod secundum suam complexionem et proprietatem inclinat vel ad hoc vel ad illud inordinate. In substantiis autem illis quarum auxilio artes magicae utuntur, non est aliqua alia natura praeter intellectualem *non erg* ostensum enim supra quod nulla substantia intellectualis est unita corpori nisi anima humana, quamvis quidam ponant huiusmodi esse etiam animas caelestium corporum, quas ridiculum est dicere naturaliter malas, cum sint, si ponantur *toti* esse, totius naturalis ordinis quoddam principium. Relinquitur igitur quod praedictae substantiae intellectuales *quibus* per quas efficaciam habent operationes magorum, non sunt naturaliter malae . . . Inter 46 et 47

Hoc etiam auctoritate . . . 47.

quoddam spirituum genus *natura* cui exaudire magos sit proprium natura fallax . . . et hoc est quod efficiat *operationes ⟨magic⟩ artium magicarum* haec omnia quae videntur Pag. 337 a 3.

§ Haec quidem Porphyrii verba *non ob hoc* (*ut*) *falsa ponimus quod in daemonibus ista* malitiam daemonum . . . satis aperte declarant. b 4.

Cap. CVIII. Rationes quibus probari videtur quod in daemonibus non possit esse peccatum. A. 76 v b 21.

Cur (?) *daemones possint mali per culpam. - Obiectiones,* Rationes quibus probari videtur . . . Pag. 339. Titulus.

necessarium est necessario relinquitur a 3.

Ostensum enim *ex superioribus huiusmodi substantias corpora naturaliter sibi unita non habere* (in Secundo nullam substantiam intellectualem . . . quodammodo principium). Omnis autem *alias cognitionis species* alia cognoscitiva potentia . . .

Quicquid autem aliquis intelligit In eo autem quod quis intelligit non errat *sed* ex defectu enim intelligendi provenit omnis error. 18.

nulla autem *in* voluntatis . . . a 26 *error in v* in voluntate peccatum. *Relinquitu* Videtur igitur . . . 22.

peccatum voluntatis accidit circa ea *quae universali s* de quibus in universali scientiam veram habemus 29.

non autem Hae autem passiones in daemonibus esse non possunt. 33.

visus enim non decipitur *iudicando* in iudicio colorum, sed *iudicando* dum homo per visum iudicat de *calore* sapore vel de specie rei, in hoc deceptio accidit. 42.

ex hoc quod *apprehendat* apprehendit formas rerum permixtas his quae sunt praeter essentiam rei puta phantasmatibus. b 6.

falsitas provenit (accidit) . . . b 15, ex hoc quod non ⟨*puram*⟩ *absolutam* absolute rei quidditatem apprehendit, sed rei apprehensae (aliquid) componit. 14.

intellectus *nostri* noster. 22.

secundum *corporis conser* corpus Pag. 340 a 9.

Talis autem compositio *non* et diversitas bonorum non est in substantiis separatis . . . Non est igitur in eis *possibilis* possibile . . . a 15.

21. peccatum voluntatis accidit ex *hoc quod* superabundantia vel defectu.

b 2. Substantiae autem intellectuales *non p* separatae non possunt . . .

11. unum *pl* est . . . b 14 substantiae intellectuales (separatae)

17. Magis a defectibus *separa* remota videtur substantia incorporea

21. Multo igitur minus in substantiis separatis et a contrarietate (remotis) et a materia . . . *nullum* aliquod peccatum contingere potest.

Cap. CIX. Quod in daemonibus possit esse peccatum, et qualiter. Fragm. ex A. 77 r b 26–77 v a 5.

Pag. 340 a 1. § Ex his ergo videtur quod in praedictis substantiis peccatum secundum voluntatem* non possit, cuius contrarium fides catholica sentit.

*Supple *esse*

(Quod autem in daemonibus . . . Scripturae). Dicitur enim I Io. III *in diabolis* quod diabolus ab initio peccavit peccat.

b 3. Platonicorum *sententias* positiones . . . b 5, daemones esse animalia *haben* corpore aerea, *et ideo* et sic, cum habeant sibi corpora unita, potest in eis etiam esse pars sensitiva.

Pag. 341 a 6. *unita* uniti corporibus . . . a 8, quam *sensus* intellectus

a 15. Et sic manet *in nobis* in eis eadem ratio peccandi quae est in nobis.

19. praeter *homines* animas humanas . . . a 22, corrupto *quolibet* aliquo organo

26. Oportet quod animal moriatur.

Continuatio huius cap. triplicem redactionem habuit, ut statim indicatur. V. annot. p. 341, a 27; et infra 35 b 49.*

Prima redactio. A. 77 v a 5 - b 31. § Ut autem accipiatur horum vera solutio, observari oportet quod appetitus nunquam fertur nisi in aliquod bonum vel apparens bonum. Oportet ergo peccatum in appetitu esse ex hoc quod appetitur ut bonum quod vel non est simpliciter bonum sed secundum quid bonum, vel non est huic aut nunc aut sic bonum ut desideratur. § Non potest autem in voluntate alicuius substantiae separatae peccatum accidere ex eo quod bona corporalia vel delectabilia sensus *ab eis*, quae sunt bona secundum quid, ab eis desiderentur ut bona simpliciter: ridiculum enim est dicere quod tales substantiae *vel pecuni* ciborum aut venereorum delectationibus afficiantur, vel pecuniae et cuiuscumque huiusmodi, quae appetibilia sunt secundum quod necessitati corporis deserviunt. Relinquitur ergo quod peccatum in eis esse non possit nisi ex hoc quod id quod est bonum simpliciter non eo appetunt ordine quo convenit *ut sic quod est simpliciter bonum.* § Hoc autem bonum *quod* in quod earum voluntas ferri potest, non est nisi triplex: quorum primum est proprium esse, quod amant et conservari volunt; secundum est perfectio proprii intellectus, non est enim in eis idem intelligere et esse, ut supra ostensum est; tertium autem est actio vel receptio per quae ad *aliud* alia (?) ordinantur. Esse autem et ordo essendi unicuique est determinatum secundum suam naturam: unde oportet quod voluntas uniuscuiusque naturaliter feratur in suum esse secundum determinationem talis modi et ordinis; quod enim esse suum alterius *app* ordinis facere appeteret, per consequens appeteret se non esse, quod nulli accidere potest nisi per accidens, puta si terra appeteret esse ignis, appeteret se non esse. Non est ergo possibile quod voluntas substantiae separatae *inordinato fer* peccet ex hoc quod *feratur* fertur in suum esse, puta quod velit esse vel superioris vel inferioris ordinis. § Perfectio autem intelligibilis praedictarum substantiarum est etiam eis determinata secundum modum suae naturae: sicut enim nos habemus nos ad prima principia naturaliter cognita, ita se habent substantiae separatae ad omnia eorum intelligibilia, ⟨secundum naturalem cognitionem ipsarum⟩ et adhuc naturalius cum non indigeant sensu ad aliquid cognoscendum. Unde eadem ratione non potest *intellectus* in eis voluntatis peccatum esse secundum quod voluntas fertur in perfectionem intelligibilem, cum sit consequens proprium modum naturae ipsarum. Si autem est in eis aliqua perfectio intelligibilis supernaturalis, ipsam etiam appetendo non peccant, cum sit finis ultimus, ut supra ostensum est ⟨unde etiam appetitus earum in hoc naturaliter ordinatur, quae autem naturalia sunt absque peccato sunt, cum non sint mali per naturam, ut ostensum est⟩. § Similiter etiam in earum voluntate peccatum esse non potest secundum quod ordinatur ad alia per modum receptionia: nam voluntas non fertur in receptionem nisi propter receptivum, quod in eis esse non potest nisi ipsum esse et perfectio intelligibilis, circa quae voluntas earum non peccat, ut ⟨supra⟩ ostensum est. § Relinquitur igitur quod peccatum in eis esse non possit nisi secundum quod voluntas earum fertur in actionem qua in alia agunt: quae quidem actio non est eis determinata ex natura, sed ex voluntate agunt, sicut et de Deo supra probatum est. § Restat autem considerare qualiter circa hoc possit esse peccatum in eis. Est igitur sciendum quod in omnibus quae agunt per intellectum et voluntatem, ex scientia agentis derivatur ratio operis ⟨et ordo actionis⟩, et ideo ubi sunt artes vel scientiae ordinatae invenitur ordo in effectibus secundum relationem ad diversa principia, ita tamen quod ordo dependens a superiori sub se continet ordinem ab inferiori dependentem; ordo enim qui est in exercitu a scientia ducis subditur ordini qui est a rege in totam rempublicam. Si ergo dux secundum propriam scientiam solum ordinaret exercitum *absque cons* non referendo ad superiorem ordinem, esset in tali ordinatione peccatum. Ostensum est autem supra quod omnes substantiae separatae sunt sub Deo sicut inferiores artes sub superiori. Si quae ergo earum inferioribus ordinem secundum scientiam suam imponere velit, et non referat ad ordinem qui a Deo est, peccatum voluntatis incidet ⟨quae est ordinandi principium a quo ordinatio talis procedit⟩. Non est autem impossibile in eo qui libere ordinat ut ordinem imponat inferioribus secundum propriam scientiam, non referendo ad alium ordinantem. Cum igitur actio substantiae separatae in inferiora non sit ei determinata ex natura, ut dictum est, nihil prohibet iuxta praedicta in eis peccatum voluntatis esse. § Patet etiam ex hoc quod in solo Deo peccatum cadere non potest: quia eius scientia est primum ordinationis principium, et eius bonitas ultimus finis, et voluntas ipsius primum motivum omnium, unde non est ei necesse in aliud referre, sed secundum se agere. ⟨§ Quia vero non subdi superioris ordini superbire est, manifestum est quod secundum praedicta, quod *etiam* diaboli primum peccatum fuit superbia. § Et quia solius Dei est ut secundum propriam scientiam omnia ordinet nulli ordinatori ⟨obnoxius⟩ (subditus), patet quod secundum praedictum modum peccandi quodammodo diabolus Dei aequalitatem praesumpsit⟩. . . .

Secunda redactio inchoata. A. 77 v a, mg. inf. *Ad huius igitur dubitationis solutionem primo considerandum est quod ⟨in solo⟩ solus Deus est in cuius voluntate peccatum esse non potest. Voluntas enim omnis naturaliter fertur in bonum, non quodcumque, sed in bonum proprium volentis. Est autem in voluntate peccatum dupliciter: uno modo ex eo quod quis vult ⟨quod⟩ quandoque quod non est verum bonum sed apparens, sicut cum homo vult furari vel fornicari; alio modo ex eo quod bonum quod vult non ordinat in debitum finem, sicut cum quis vult eleemosynam dare ⟨propter inanem gloriam⟩, sed non propter Deum. Ad hoc igitur quod nullo modo possit esse peccatum in voluntate, duo requiruntur: quorum unum est quod voluntas non possit ferri in aliquid quod non est verum bonum, et hoc quidem contingere necesse est quando ⟨per intellectum⟩ vis cognoscitiva non repraesentat ut bonum quod non est vere bonum; aliud vero est quod proprium alicuius volentis quod naturaliter voluntas vult non sit –*

Tertia redactio ea est quam textus noster exhibet.

Quae tamen in Autographo Vaticano non habetur. Siquidem scripta fuerat in « parvo quaterno », qui periit. Habetur tamen sequens annotatio Auctoris fol. 77 r a, mg. lat. statim post verba Oportet quod animal moriatur*: – § Ad evidentiam igitur praemissae etc. Quaere in parvo ad tale signum –|–

Vide supra 35 a 29.

Cap. CX. Solutio praemissarum rationum. A. 77 v b 32.

§ Sic ergo *hiis* quae obiecta sunt non est difficile* solvere.

*Corrige in text. *difficile est.*

Pag. 349 a 1. non appetivit aliquod bonum *quod non esset sibi proprium* nisi unum *sed* quod est sibi proprium.

» 350 a 1.

a 5. ex hoc quod bona inferiora, scilicet corporis *vel sensus non ordin* appetimus *non referend* absque ordine rationis.

b 1. *defectus* peccatum esse non possit

8. ex *defectu* indispositione materiae . . . b 13, sed *ag* etiam agunt se

17. non impedit quin peccatum *modo praedicto* in eis accidere possit modo praedicto, ex hoc scilicet quod seipsis *agunt* (inhaerent).

Cap. CXI. Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur. A. 78 r a 24.

Pag. 355 In titulo (divinae) providentiae subduntur.

a 2. quod *Deus* divina providentia . . . a 4, *aliam* aliquam

rationem . . . a 5, rationales *creaturas* naturas . . . a 6, *praecedunt* Praecellunt . . . a 10, se agens ad *act* operandum

b 3. sicut *operatio artis* ratio operandi per artem . . . b 7, atque aliter in *divers* corporibus diversimode complexionatis.

8. oportet *apud* in regimine civitatis aliam (diversam) rationem ordinis observari

14. alia est *ratio* ordinis ratio

Cap. CXII. Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas. A. 78 r b 4.

Pag. 356 a 1. *cognitio* conditio intellectualis naturae . . . a 3, *hoc requirit* providentiae curam requirit qua *non* sibi propter se provideatur . . . a 6, non propter *ipsum* ipsa.

14. quod autem *principali* circa principale agens

33. *quorum quaedam* si qua inter illa ad finem *proprium attin* pertingere non possunt per seipsa, oportet ea ordinari ad illa quae *fines* finem consequuntur (quae propter se *quaeruntur* ordinantur in finem).

44. consequitur in seipso (eum scilicet cognoscendo et amando)

b 11. non enim (est) totum propter partes, sed partes propter totum sunt sicut et materia propter formam. *partes autem* Naturae autem intellectuales . . .

14. nam *in unaquaque* unaquaeque intellectualis substantia (est quodammodo omnia inquantum) totius universi (entis) comprehensiva est

24. vel ad *corpor* intellectus perfectionem, quia *ex* in eis *cognitionem capit* veritatem speculatur

30. Manifestum est ergo quod *substantiae* propter substantias intellectuales . . .

33. § *Adhuc.* Amplius. Quod aliquis . . . b 36, sed *quandiu* secundum quod *convenit* competit.

42. Substantiae autem intellectuales *semper sunt. sempiternae* incorruptibiles sunt non solum secundum speciem, sed etiam secundum individuum, ut ex praemissis est manifestum; *sunt enim* ⟨alia⟩ (aliorum) vero *pl* multa sunt quidem incorruptibilia secundum speciem, non autem secundum individua, sicut omnia inferiora corpora. Haec igitur, ad minus secundum sua individua, non sunt propter se provisa, sed propter alia quae propter se provisa sunt. § Si autem sunt *etiam* quaedam corpora etiam secundum individuum incorruptibilia, sicut corpora caelestia, nihil est contra hanc rationem: quia *vel* sunt animata anima intellectuali, ut quidam ponunt; quod si non est verum, tamen sunt mutabilia, licet non secundum substantiam; substantiae vero intellectuales inquantum huiusmodi omni motu superiores sunt, in omni autem motu est secundum quid generatio et corruptio. § Nec etiam huic rationi obviat quod (quaedam) substantiae intellectuales non semper *fuerunt* sunt, sed de novo esse incipiunt, sicut animae humanae: quia apud negantes aeternitatem mundi, secundum quod fides catholica ponit, nihil ponitur sempiternum nisi ex quo esse incoepit (maxime accedunt ad hoc quod sint semper quia sunt incorruptibiles. Sunt etiam immutabiles nisi solum secundum electionem. Ergo substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas).

Pag. 357 a 1. § Non est autem (ei) quod praemissis rationibus est ostensum contrarium ei quod omnes partes universi ad perfectionem totius ordinantur

a 20. propter totam humanam speciem quae semper durat.

28. non intelligimus quod ipsa ulterius non referantur in alium finem. Referuntur enim et ad Dei bonitatem ⟨et ad perfectionem universi⟩ non tamen ita quod divinae bonitati aliqua proveniat utilitas ex huiusmodi creaturis, sed inquantum in eis divina bonitas quodammodo multiplicatur et manifestatur. Similiter etiam ordinantur ad perfectionem universi, quae in eis principaliter consistit, in aliis autem non nisi secundum quod ad ipsa ordinantur, ut ostensum est (Deum et ad perfectionem universi). Sic igitur . . .

31. bona quae *eis a Deo* per divinam providentiam sortiuntur, non eis sunt data ut in *aliorum* aliarum rerum (?) (propter alterius) utilitatem cedant.

b 9. insuper et pecora campi *volucres* Et *in libro* sap. XI dicitur, Tu autem *pater* (Dominator)

21. Si qua vero *invenitur* in sac. scrip. inveniantur prohibentia aliquid crudelitatis . . . b 25, ne aliquis assuefaciendo (exercendo) *circa* crudelia circa bruta, ex hoc procedat ad homines.

Capitula CXIII-CXVIII.

Periit autographum horum capitulorum cum parvo quaterno in quo scripta fuerant.

Cap. CXIX. Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum. A. 88 v a 46.

per quaedam sensibilia et corporalia. Pag. 370 In titulo.

ut etiam in sensibilibus rebus aliqua divinorum ei commemoratio fieret, ut per hoc hominis intentio *revoc* (magis) et convenientius revocaretur ad divina et sic contra praedictas inquietudines efficax haberet remedium. a 4.

sensibilia sacrificia et quidam *exteriorum observationum ritus* santificationum ritus. 9.

sicut in *gub* Creatorem et Gubernatorem. 13.

in ipso *fieri* ab extrinseco fieri 20.

quibus seipsum *excitet et provocet* provocet in divina . . . a 25, Quae non propter Deum fiunt quasi Deus his indigeat . . . a 27, affectum mentis, non motum corporis *acce* propter se acceptat . . . a 30, intentio *et affectio* nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur . . . a 31, per haec quasi Deum profitemur . . . a 32, cui *non solum* et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus. 23.

si *Manichaei qui Deum* haeretici qui corporis nostri Deum esse auctorem negant 34.

ut (dum) sensibilium sibi representationem necessariam non iudicent (iudicant) ad interiorem cognitionem et affectionem. Quod etiam eorum congruit errori qui dicunt animas humanas non naturaliter esse corporibus unitas, sed inter ceteras intellectuales naturas creatas, et postmodum in poenam corpori alligatas. *et tamen* Sic enim ea quae per corpus exercentur non essent necessaria ad animae perfectionem nisi per accidens. Sed sive per se sive per accidens, hoc (Nam) experimento apparet . . . 38.

manifestum est convenientissime convenienter etiam corporalibus quibusdam (nos) uti b 2.

Circa Deum autem adhibemus studium *non q* nostro actu non quidem ut proficiamus ei 7.

Et quia per interiores actus *fidei spei et caritatis* directe in Deum tendimus, ideo interioribus actibus proprie Deum colimus scilicet fide spe et caritate. 11.

. . . principium. Unde et religio pars iustitiae a quibusdam ponitur, sicut et virtutes quibus aliquid debitum proximis reddimus. 22.

h quod Deo parenti omnium honor *impen* exhibeatur pietatis esse videtur, propter quod qui ea (his) quae ad Dei cultum pertinent adversantur impii dicuntur 25.

Quia etiam (vero) 29.

non per accidens . . . sed per *s* naturam *ut pote.* Et ideo *sp* aliter debetur *Deo* servitium Deo quem recognoscere debemus omnium conditorem primum et *cons* gubernatorem et aliter homini cui per accidens subdimur et qui *non* habet . . . 35.

. . . latria vocatur. § Hinc autem patet quod latria non est alicui creaturae exhibenda, sed soli Deo. 41.

Cap. CXX. Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus. A 89 r a 27 - 89 v b ult., Fragm.

omnibus (etiam) creaturis . . . quorum (Unde) quidam . . . *crediderunt* aestimaverunt Pag. 372 a 3.

Secundo etiam *daemon* quibusdam substantiis . . . quas daemones esse dicebant a 12.

⟨*etiam eas*⟩ *hiis* huiusmodi etiam substantias colendas 16.

quas heroas aut manes dicebant (vocabant). 23.

cum *quaedam* quasdam imagines per homines factae* . . . *eis* huiusmodi imaginibus 36.
* Vid. annot. ad loc.

Est autem irrationabile *aestimare Deum* ponentibus unum (tantum) primum principium separatum esse Deum cultum divinum alteri exhibere. 44.

per sensibilia quae gerimus 48.

⟨per hoc ho⟩ *movetur autem* Ad hoc autem quod animus hominis ad aliquid moveatur . . . b 14, qui *primum* locum b 10.

est igitur *ad hoc* animus hominis excitandus ad hoc 16.

23. quod unus homo *exhiberet* exhibere latriam alteri deberet ... *illi qui* ille inter homines qui ... quantum ad *alterum* aliud

Inter 36 et 37. ... cultus. § *Amplius. In causis ordinatis effectus inferioris magis debet attribui superiori inquantum hoc quod inferior causa agit habet a superiori. Deus autem est prima causa gubernationis rerum ex cuius dispositione –*

42. *omnes autem causas agen* Deus autem ... omnia ad debitas actiones disponit

Pag. 373 a 1. qui summo *Deo* debetur Domino

3. *praecipuum* singulare videtur

12. quasi suae creationis principio, *quasi suo motori quasi suae beat,* quasi suae operationis actori, quasi suae beatitudinis fini.

22. *mens humana* homo ...

25. Licet autem *haec* positio ... *magis* a veritate recedat (ut supra ostensum est) *quam illa quae* illa vero ... sit vera; haec tamen secunda positio rationabilius movetur ad exhibendum latriae cultum rebus *quas videmus* diversis. *cum* Exhibendo enim ...

35. *diversa corpora* diversae partes mundi.

37. *ei tamen* Sed etiam ei ratio obviat. *cum enim* Dicunt enim

44. Si mundus ponitur animam habere *non potest* quae totum animet et omnes partes ipsius, non potest ...

48. *relinquitur ergo* Et dato ... plantis. Relinquitur ergo ...

55. non *respicit* est perfectio determinatarum partium

b 2. Quod *in nostra anima* etiam *de* in nostra anima, quae est ignobilior *demonstrat ⟨phus.⟩ Aristoteles* (patet, non enim ... in tertio de Anima)

9. Amplius ⟨*aut*⟩ Oportet (Si) secundum eorum positionem *quod aut* una tantum sit anima

16. quod animae partium *contineantur* sub anima totius ordinentur, *sicut* eadem enim est proportio perfectionum et perfectibilium *et sic posset dici contra hanc opinionem* Existentibus autem ...

b 21. ut supra ostensum est contra *praemissam* aliam positionem

26. non habere animam propriam *sicut*. Eis igitur ...

37. *si autem* Eadem autem ... non autem *omn* totum ... *un*

53. suprema

Pag. 374 a 8. Praeterea. *maiorem* Manifestum est ...

hoc etiam stare non potest (non sufficit), *spirit* cum nulli
a 11. spirituali substantiae ...

Nobiliori modo spiritualis substantia scilicet anima ratio-
a 16. nalis adhaeret homini (hominis corpori)

ad interdum ad ... effectum *habeant* sortiantur

a 21. aliqua *noxia* contraria virtuti.

22. a suis cultoribus. *Cum his verbis desinit Autographum Vaticanum. Vid. annot. ad loc.*

Cap. CXXI. Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia. Fragm. ex A., 80 v b 11-13.

Pag. 377 b 18-20. Per haec autem excluditur *et cetera prout in textu nostro. Vide annot. ad loc.*

Cap. CXXII. Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum: et quod matrimonium sit naturale. A. 80 v b 14; et 82 r b 8 cum mg. lat.

Pag. 378 a 1. Ex hoc autem apparet * * ⟨*solutio*⟩ ⟨*quod ratio non est efficax*⟩ qualiter solvenda sit ratio (vanam esse rationem quorundam) dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum.

a 5. ut patris vel alicuius *huiusmodi* alterius ... a 7, quia sibi placet et nullus patitur iniustum volens et cum (et) sui corporis habeat (habet) potestatem ...

11. conveniens esse responsio (sufficiens) ... a 14, (ut dictum est).

19. quod secundum se non est malum peccatum ... a 21, et sic licet si fiat fit peccatum per accidens ⟨*inquantum*⟩ quandoque ex eo quod propter hoc aliquis scandalizatur. Nunc autem non agimus *de eo quod est peccatum per accidens* an fornicatio simplex sit peccatum *per se* per accidens, sed per se.

24. rationem (solutionem) quaerere

b 6. quantum ad *id q* individui conservationem ... b 10, unde *non* ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur, *hoc autem* non autem hoc solum ...

24. sine *debita* naturali coniunctione

Pag. 379 a 5. Est autem (enim) considerandum ...

14. non statim *cum na* postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere ut accidit in pulliis gallinarum et similium avium Cum enim avis *non l* non nutriat lacte ...

18. oportet quod *pullis* cibum aliunde pullis quaerat ... a 23, ad educationem *pueri* fetus. *Plan* Manifestum est autem.

33. potens est *ad fetum* ut sola nutriat fetum, quia inclinationes naturales non sunt (quia rectitudo naturalis in humanis actibus non est) secundum ea quae per accidens contingunt.

40. (ut in aliis animalibus) ... a 47, mox (geniti) ... a 49, (Ad hanc ... requiritur).

b 18. Nec tamen oportet reputari *huiusmodi coitum esse leve peccatum, propter hoc quod nullum aut* leve peccatum esse.

27. *per inordinatam autem seminis emissionem* inordinata vero seminis emissio repugnat ...

29. post peccatum (homicidii) quo natura humana jam in actu existens destruitur *huiusmodi peccatum quo* aut laeditur huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae.

42. Quod etiam fornicatio *qua* et omnis coitus ... b 49, (Per haec ... non esse peccatum).

Cap. CXXIII. Quod matrimonium debet esse indivisibile. A. 81 r, 81 v, 82 r, locis ad nostrum textum annotatis.

Pag. 382 a 5. sed etiam quod sit *indivisib* per totam vitam. *quia enim* Possessiones enim ... a 8, (quae) conservari non potest ... a 12, ut *ea* in his quae sunt patris succedat et filius.

a 20. si *matrimonium* praedicta societas ... a 27, *et sp* et decore ... a 28, *assumetur* assumatur. *si igitur* Si quis igitur

33. *inconvenientia sequi* inconveniens esse ... a 34, (naturaliter)

42. ⟨§ *Praeterea. Innatum est maribus in qualibet specie*⟩ ⟨*si vir posset di*⟩ § Praeterea. *Quia in speeie humana naturalis quaedam inclinatio est in patre ut ea quae ad conservationem suae vitae acquisivit filio dimittat, in quo ipse quodammodo vivit, hinc est quod patribus in ho.* Hominibus naturalis quaedam sollicitudo inest de certitudine prolis *et etiam propter* (quod etiam propter hoc necessarium est quia) filius longa (diuturna) patris gubernatione indiget. Quaecumque igitur *contra* certitudinem prolis impediunt sunt contra naturalem instinctum humanae naturae speciei.

Post. b 11. § Ulterius autem considerandum est quod inter ceteros *naturalium virtutum* naturales actus solus generationis actus ad bonum naturae pertinet, cum sit ad conservationem et multiplicationem speciei; assumptio autem ciborum et aliarum superfluitatum emissio solum individuum respiciunt. *Vid. pag. 382, b 22; et hic l. 65.*

12-21. (Amplius. Amicitia quanto maior tanto *debet* est firmior. ... *ordinantu* adunantur ... *oportet* Conveniens igitur est quod matrimonium sit omnino indissolubile. § Adhuc. Inter virum et uxorem est familiarissima societas. * * * Familiarissima autem societas requirit indissolubilitatem, non enim secure potest aliquis sua secreta illi communicare quem quandoque ab ipso possibile est separari. Est igitur secundum aequitatem naturalem quod matrimonium sit inseparabile. § Hinc est quod dicitur Matth. xix, *quod* quos Deus coniunxit homo non separet. Permissum autem fuit in lege veteri divortium ne sequeretur homicidium, ad quod proni erant iudaei, propter duritiam cordis. § Per hoc autem excluditur error Saracenorum, qui uxorem dimittere licitum reputant.

22. § Ulterius autem considerandum est quod inter naturales actus solus generationis actus sola generatio ... (generatio vero ad conservationem speciei).

30. oportet quod ex naturali instinctu procedant, si humanae sunt, *vel quod ulterius defectum natural*

40. oportet oportuit ... b 41, *leges* Lex autem divina ... b 42, (inseparabilis)

Pag. 383 a 3. Unde *ex hoc non* circa hoc

a 6. Quia vero *omne* necesse est ... alia omnia ordinari ... a 9, *ad generationem* ad prolem generandam ... a 13, vel *quantum* secundum quod

b 7. occasiones *quas* quae darentur si vir uxorem dimittere posset aut e converso *quia sub specie dimissionis uxoris primae* per hoc enim daretur via ...

10. (§ Hinc est ... *mulie* uxorem ... a 13, consuetudo *improban* dimittentium uxores ... maius malum.)

Cap. CXXIV. Quod matrimonium debeat esse unius ad unam.
A. 81 v a 28; b 6; a, mg inf.

Pag. 385 a 8. quae quidem libertas potiendi *voluntate* voluptate ... a 10, et (aut) e converso, sicut et (in) libertate ... a 12, quem ipse sumere *vul* cupit.

a 20. *primo* Quantum enim ... a 24, *facit sola ratio prima* non facit ratio secunda.

28. ut libet (ad libitum) ... a 31, quod ex *coniunction* matrimonio quaeritur

33. plurium uxor *permiss* Habet autem aliquarum gentium consuetudo *et hoc* quod unus vir habeat plures uxores. Apud quas non est liberalis ex utraque parte coniunctio, sed ex parte feminae videtur quodammodo ancillaris, cum libertatem non habeat, ad quam natura instigat. Unde videtur contra naturalem instinctum esse quod unus mas habeat plures feminas. (Fuit etiam ... dissolvi).

38. signum autem huius est quod (Item) in *omnibus animalibus* omni animalis specie

b 1. in omnibus avibus quae simul nutriunt pullos *in animalibus autem in quibus* non enim sufficeret unus mas auxilium praestare in educatione *feminarum* prolis pluribus feminis. In animalibus autem (in) quibus ... cum autem *homini* masculo

12-30. (Adhuc. Amicitia in quadam aequalitate ... a 24 *utri* ex utraque parte ... unus ex septem diaconibus).

Cap. CXXV. Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos. A. 82 r a 7.

Pag. 387 a 1. Propter huiusmodi etiam causas (rationabiles) ...

a 10. se ferventius (se) diligant

a 12. Cum ea quae inter virum et uxorem aguntur quandam naturalem *erub* confusionem (verecundiam) habeant, caveri ab his mutuo agendis illas personas prohiberi oportuit ...

b 2. quod homines sint *dedi* nimis dediti ... b 7, illis personis *in* quibus commorandi habet necessitatem

17. quia in eis multiplicaretur (adiungeretur) amor qui est ex *naturali propinquitate* communione originis et connutritione amori concupiscentiae

Pag. 388 a 4. Multiplicatur autem amicitia *dum* inter homines dum ... per *matrimoniale* matrimonia

a 10-19. (Adhuc. Inconveniens est ... a 11, *ad* quibus ... a 12. *naturaliter autem* [Naturale autem est quod] aliquis parentibus sit subiectus ... a 19, commiscent).

b 8. *quia* Ne tamen ... b 12, secundum quod *pertinet* est necessarium ... b 17, indultum videtur *quod* uxores plures habere.

Capp. CXXVI, CXXVII, CXXVIII.
Desunt in Autographo Vaticano.

Cap. CXXIX. Quod in actibus humanis sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.
Fragm. ex A., 80 r b 8.

Pag. 394 a 11-31. (Praeterea) Homines enim ... a 14, ad ea quae sunt naturaliter ordinantur (ordinantur quae sunt naturaliter) ... a 20, conveniunt conveniant ... a 26, id *q* sine quo ... a 31, naturaliter conservari

b 2. Huiusmodi autem sunt ea quibus iniuriae arceantur et unicuique quod suum est conservatur (unicuique quod suum est conservare et ab iniuriis abstinere).

11. sicut apparet *in superfluitate vel diminutione ciborum* in sumptione inordinata ciborum

20. Erit (Est) igitur naturaliter rectum quod sic curetur (procuretur) ab homine corpus et etiam inferiores vires ... b 23, *bon* actus rationis et bonum ipsus ... b 25, naturaliter *iniustum* peccatum ... a 27, subdi passionibus *quibus* quae liberum iudicium rationis esse non sinunt ...

Cap. CXXX. De consiliis quae dantur in lege divina.
Fragm. ex A., 83 v a 40.

puta (praecipue) uxores (uxorem et) filios et ali Pag. 396 a 20.

Ad amputandum autem igitur sollicitudinem circa res a 22.
temporal exteriores ... a 31, de virginitate vel *castitate* continentia

sunt quidem convenienter ad perfectionis statum pertinere b 4.
videntur ... b 9, verba Domini *de* paupertatem suadentis

Possunt etiam dici et perfectionis effectus et signa 14.

consequens est quod alia postponat *unde dicitur cant. VIII,* 16.
Si dederit homo. Ex hoc igitur quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur *consequitur ut omnium* in quo perfectionem constare manifestum est, consequitur quod omnia ...

(et sua in modum cuiusdam sacrificii) ... b 44, *est enim* 40.
religio quaedam (Religio enim) in cultu divino consistit, ut supra dictum est.

Cap. CXXXI. De errore impugnantium voluntariam paupertatem. A. 83 v b 40.

rationes De errore ... Pag. 398, in tit.

fuisse invenitur a 4.

Naturalis enim *appetitus est* appetitus requirit 9.

Sed per *divitias* substantiam exteriorum bonorum 24.

per quam plurimum aliis *auxiliantur* auxilium fertur b 2.

⟨*bonum*⟩ *debemus autem proximi* bonum est autem proximos 8.
liberare a malo ... b 14, (totaliter) abiicere

non solum mala sed Occasiones malorum vitandae sunt ... 16.

aliqui ad furta ... aliqui inducuntur 18.

qui voluntariam (voluntarie) paupertatem assumunt 27.

Cap. CXXXII. De modis vivendi eorum qui voluntariam paupertatem sequuntur.
A 84 r a 36.

hic autem modus Hoc autem modo non videtur effica- Pag. 399 a 13.
citer provideri humana vitae. Primo quidem quia *possibile est et propinquum quod plures non habentes* non est facile quod plures habentes ...

de pretio communi sumpto ex possessionibus (in communi a 28.
redacto)

prout eis opus fuerit, § *Sed nec hic* sicut in monasteriis 32.
plurimis observatur. § Sed nec hic modus ...

§ *Sed nec* Quem quidem vivendi modum ... b 20.

sed ut *formam dar* nosmetipsos formam daremus ... 27.

hoc enim quod labor enim manualis 32.

Ad *facilius* expeditius sequendum Christum per hoc Pag. 400 a 7.
quod a sollicitudinibus *libera* saecularibus liberat

Non igitur (vivere de laboribus manuum) videtur esse a 15.
conveniens ... a 22, (quae) neque serunt

quam *nobiles* qui *sapientia sunt eru* sapientiae studio vaca- 32.
verunt et in divitiis *quas propt* et deliciis quas propter Christum deserunt sunt nutriti. Contingit autem etiam ...

remanerent *auxilio* destituti necessariis vitae ... a 39, 37.
Item *cum* Non modici temporis labor sufficit ... a 40, quod patet in *his* multis ... a 41, nec tamen (vix tamen) ... a 45, maius tempus suae vitae *occu* consumerent

per occupationes in virtutibus moralibus *sicut* quibus b 2.
deserviunt organice divitiae *quam in* puta in eleemosynis faciendis et aliis huiusmodi quam per laborem manualem

nisi ad hoc daretur quod nobilioribus exercitiis vacarent 8.
quam illa quae sunt secundum vitam *communem* hominum communem ⟨*quae sunt*⟩ ⟨*quae non possunt esse*⟩ ⟨quae quidem exercitia in contemplatione divinorum consistunt⟩ ut scilicet divinae contemplationi vacetur.

ad ⟨*corpus*⟩ *carnem* carnis ⟨*concupiscentiam*⟩ concupiscentias 13.
⟨*domandam*⟩ domandas

quia Quaerimus *modo* enim ... b 17, est autem (Praeterea) 14.
possibile (est) multis aliis modis concupiscentias carnis domare ⟨*et per*⟩ et habentibus divitias, scilicet per ieiunia ...

ut scilicet *aliquas vivat* voluntariam paupertatem sectantes 23.
vivant de his ...

25. qui ad hanc perfectionem *per* voluntariae paupertatis *ascendere* proficere volunt divitias retinentes. *dicitur enim* Et hunc modum . . .

39. in aliquo *minist* officio . . . b 40, ministri altaris *qui divina* et praedicatores qui doctrinam et alia divina populo dant... b 44, *et Apost.* propter quod Apostolus . . . b 48, (in) nullo officio.

Pag. 401 a 3. ex *al* his quae ab aliis dantur

6. Apostolus ad (prima) Tim. IV . . . a 9, homines paupertatem *volunt* eligentes

a 15. *haec autem* Huic autem libertati . . . a 17, *oportet enim* non enim potest esse quin

24. Non igitur sufficienter providetur *ei qui vol* . . . voluntariis pauperibus

28. Praeterea. *quod* Necesse est quod pauperes qui ex *alieno* his quae ab aliis dantur sustentari debent . . . a 31, *haec* Huiusmodi autem mendicitas *viles* reddit *men* contemptibiles mendicantes et etiam graves *et import* . . . a 33, qui per eos *sustentantur* sustentari necesse habent . . . a 39, Est igitur nocivus *praedict* modus ex mendicitate

45. (Apostolus dicit [Ro. XII] . . . abstinete vos).

b 5. *non* maioris enim sollicitudinis esse videtur

12. *temporalis* terrena altitudo

15. *qui aliquid repugnans altitudini* Esset igitur vituperanda humilitas si quis propter humilitatem aliquid faceret quod *d* altitudini virtutis derogaret. Derogat autem (ei) mendicitas . . . b 19, tum quia habet speciem turpis ipsa mendicitas

25. neque sibi aliquid reservando *ab his qui*

33. Ad finem autem comestionis *et aliorum quae pertinent, est* ordinatur sollicitudo

36. de *rebus* victu .. sollicitudo *non est vit* terrenorum non est vitanda nisi *prout* quia . . .

45. contemplationis. § Item. Deus providit homini vires et membra quibus cibum quaerere potest, et rationem cuius operatio membris utatur ad necessarios actus. Si igitur homo suo actu cibum quaerere non debeat nec de eo cogitare, frustra sunt sibi a Deo membra data et ratio. § Sequitur etiam . . . b 47, *et* aut aperire os

49. expectare quod Deus huiusmodi operetur, quod est (Deum) tentare et stultissimum. Non est igitur sollicitudo victus totaliter abiicienda. § Si igitur nullus modus invenitur conveniens voluntariam paupertatem assumentibus quo vivere possint, videtur quod non sit paupertas voluntarie assumenda. Quod doctrinae Christi repugnat.

Cap. CXXXIII. Quomodo paupertas sit bona. A. 85 r b 3.

Pag. 403 a 1. Ut autem (circa) praemissorum (praemissa) veritas manifestetur, quid de paupertate sentiendum sit ex divitiis consideremus. Fuerunt igitur quidam dicentes exteriores divitias nullum hominis bonum esse, propter hoc quod totum bonum hominis esse videtur in ratione, secundum quam homo est. *cum autem bonum rationis non solum in contemplatione veritatis, sed etiam in ordinatione eorum quae sub ipsa sunt, ut* § Oportebat autem eos intelligere quod bonum rationis non solum consistit in contemplatione veritatis, sed etiam in ordinatione eorum quae *nobis* vel in nobis sunt vel nobis adiacent. *Oportet enim quod per rationem ordinentur passiones animae.* Unde virtutes quibus moderantur animae passiones, et quibus providetur decenter sustentationi naturae, et quibus convenienter convivimus ad eos qui circa nos, ad bonum rationis manifestum est pertinere. Divitiae Exteriores autem (quidem) divitiae sunt necessariae ad huiusmodi bonum (virtutis)

a 8. quod *exteriora bona sint* exteriores divitiae sint aliquod bonum . . . a 12, *melius* visum est

15. quod ea quae sunt ad finem *ordin* modum accipiant

26. consurgente. Et quia sunt quidam qui *parvas* moderatas divitias sine impedimento virtutis ferunt, *in* magnas autem ferre non possunt quin extollantur et modum virtutis praetermittant, in illa mensura expedit unicuique divitias habere in qua *est necessarium ad virtutem* per eas ad virtutem iuvatur.

32. Unde et *activa* contemplativa vita (etiam in hoc) perfectior est inquantum (quod) paucioribus indiget

36. *ad* quam quidem perfectionem *ex* doctrina Christi hominibus suadet . . . a 39, quantum scilicet *pertin* sufficit (necesse est) ad sustentationem

Inter b 2 et b 3. his contenti simus. § Ex his autem accipi potest qualiter paupertas sit bona. Oportet enim quod ponatur bona inquantum aufert malum quod in divitiis, et e converso oportet quod ponatur *bon* malum inquantum aufert bonum quod divitiae conferunt. *est autem aliquod malum* Oritur autem ex divitiis aliquid quod est omnino et simpliciter malum, scilicet superbia, litigium, voluptas, et alia huiusmodi quibus virtus corrumpitur, sed haec non tam sunt ex divitiarum vitio quam ex defectu eis utentium. Unde qui *cum* taliter *dis* mente dispositi sunt quod divitias habentes his vitiis succumbant, simpliciter eis necessarium est divitiis carere; qui autem fortis sunt animi ut in talia vitia propter divitias non incidant, ex divitiis quantum ad hoc nullum detrimentum patiuntur. Oritur etiam aliquid ex divitiarum possessione quod quibusdam et quodam modo est bonum, non autem simpliciter. *oportet enim eos qui divitias possident* Afferunt enim divitiae sollicitudinem *quae* sine qua *gubernari* non possunt haberi. Quae quidem, si virtutem corrumpat, est inter mala simpliciter computanda, si vero *inter* infra terminos virtutis consistat, quibusdam utilitatem affert, qui scilicet non sunt dispositi ut potioribus intendant, unde si eis talis sollicitudo subtraheretur, *circa alia in otio* ad peiores sollicitudines traherentur. Quibusdam vero affert nocumentum qui per divitiarum sollicitudinem ab utilioribus occupationibus, quibus essent utiles, retrahuntur. Oritur etiam aliud ex divitiis quod est simpliciter bonum. Quorum alterum est necessarium, scilicet sustentatio naturae: aliud non necessarium, sed tamen laudabile, scilicet subventio aliorum.

Paupertas igitur *in* laudabilis est inquantum . . . b 3.

nisi inquantum *privationis temporalis subventionis* subventioni qua in temporalibus proximis subvenitur per *melius* maius bonum potest recompensari . . . b 19, *spiritualibus et* divinis et spiritualibus 16.

Paupertas igitur (talis) laudabilis est cum homo per eam (a vitiis divitum et) a sollicitudinibus terrenis liberatus, liberius *Deo* divinis et spiritualibus vacat 24.

Et quanto *paupertas fuerit talis quod* modus vivendi in paupertate minorem sollicitudinem exigit . . . 29.

mensura bonitatis *eius* ipsius . . . b 40, non autem *sese* secundum seipsa. 37

Cap. CXXXIV. Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem. A. 85 v b 1.

rationes praedictas (praemissas) Pag. 404 a 1.

quia Nec enim . . . b 3, *quaedam* reges . . . b 6, ad quae *nullus* unus homo per se sufficere non posset b 1.

ut puta ut quidam . . . a 3, Et *quidam* quia vita hominum . . . a 4, sed magis *etiam directione* spiritualibus Pag. 405 a 1.

partim fit in diversas personas fit partim quodam naturali instinctu (divina providentia) secundum quod quidam inclinantur magis ad hoc officium quam ad alia partim ex institutione legum, quae omnia per divinam providentiam ordinantur. a 8.

(ut secunda ratio procedebat) . . . a 15, *ex aliorum* vel ex labore proprio vel ex aliorum beneficiis 13.

§ *Item.* § Est autem maius . . . a 30, ut acquirat *ea quibus* (spiritualia) per quae utilius potest aliis in spiritualibus subvenire . . . 25.

secundum quod *veniunt in usum virt* ordinantur ad bonum rationis . . . a 37, Unde *et d* nihil prohibet . . . si per *ea* hoc (?) 35.

quando *aliquis* non veniunt in unum hominis secundum regulam rationis b 5.

§ *est etiam cons* Hinc etiam considerandum est quod medium virtutis non *est* accipitur . . . b 20, (magnitudine) . . . b 22, non transcendunt *neque* regulam rationis nec ab ea deficiunt. 12.

Plus enim est seipsum *dare in mortem quod tamen* morti exponere, quod tamen aliquis per virtutem fortitudinis operatur, *quam omnia* debitas circumstantias servans, quam omnia sua . . . 31.

non est contra propositum (contrarium) Manifestum enim est quod *Salom* loquitur . . . 37.

Cap. CXXXV. Solutio eorum quae obiiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem. A. 86 r a 12.

Apostoli *per spirituum* . . . quia praevidebant per Spiritum Sanctum . . . Pag. 406 a 7.

non *insti* leguntur instituisse b 6.

Pag. 407 a 6. Unde *Apostoli elige* sub Apostolis electi sunt . . . a 10, Nec *obstat* per hunc modum aliquid deperit perfectioni *quam* ad quam tendunt . . .

17. quod est *signum* fructus voluntariae paupertatis . . . a 19, quod enim amittere videntur in *divin* defectu quietis . . .

25. Tales enim *suppo* debent paupertatem voluntariam assumere . . .

31. *potest* hic modus vivendi potest improbari

37. ut iterum acquirantur *sicut prima ratio in contrarium* per laborem manuum, sicut prima ratio (in contrarium) proponebat

44. § *unde* Patet autem quod *non est* ad acquirendum per laborem manuum *sola necessaria* victum quantum sufficit ad naturae sustentationem modicum tempus sufficit

b 2. sollicitudinem mentis *non quamcumque* pro necessariis vitae . . . b 6, aves et lilia quae *labor* inferioris conditionis sunt et non possunt laborare

8. providebit hominibus *quibus* qui sunt dignioris conditionis et quibus . . .

15. Nec (etiam) iste modus . . . b 16, propter insufficientiam hoc quod non sufficit

20. Non est autem *aliquid repudiandu* propter defectum qui in paucioribus accidit aliqua ordinatio repudianda, *non enim* hoc enim . . . b 24, *quin* per quem . . . quin quandoque

28. Remanet tamen aliquod homini remedium *dum* circa *hunc m* dictum modum vivendi, ut scilicet ei ⟨*subv*⟩ *q* cuius labor ad proprium victum non sufficit subveniatur vel *propter* per *illos* alios ejusdem societatis

33. qui suas divitias possident secundum *amor* legem caritatis . . . b 37, propter *praedictos* illos

38. subdit (admonitionem) ad alios (dicens) . . . b 42, *per hunc modum vivendi non* non oportet . . .

47. de Deo cogitare et *lau* eum laudare, *maxime* et alia huiusmodi facere . . . b 52, in aliquo beneficiis adiuvari

Pag. 408 a 1. Licet autem *propter hoc* voluntaria paupertas non assumatur propter otium tollendum

a 6. cum (Tamen) otium per (alias) occupationes utiliores possit (potest) auferri et carnis concupiscentia validioribus remediis *adhibe* edomari (Unde) propter huiusmodi causas non imminet necessitas laborandi

28. et *rectores* rectoribus reipublicae de communi providetur. nec quantum ad hoc differt utrum sua omnino dimittant, vel eorum *sollicitudinem tantum* procurationem proprietate retenta, utrobique (enim) necesse habent ab aliis sustentari. Qui autem . . .

31. ut communi utilitati deserviant *eruditione* sapientia et eruditione et exemplis *et sacramentorum administratione populum illustrantes,* ⟨*unde non est inconveniens si ab his*⟩ *et oratione populum fulcientes* (populum illustrantes) vel oratione et intercessione sustentantes.

37. *sic enim* (ad) sustentationem *temporalibus* temporalia accipientes et quantum ad spiritualia (in spiritualibus) aliis proficientes

39. Vestra abundantia illorum (scilicet in temporalibus illorum) inopiam suppleat *ut et illorum* in eisdem *ut illi* ut et illorum abundantia . . . a 44, *et quantum* et in bono et in malo

b 7. *ex* propter ea (aliqua modica) quae ad sustentationem vitae ab aliis accipiunt . . . b 9, propter ea quae in affectu suo dominantur *haec autem sunt*

23. si *illi qui debent* etiam necessitates suas exponunt

26. non solum . . . mendicitatis *sed etiam pro pauperibus qui e* propter ordinationem Domini . . . sed etiam pro pauperibus qui erant in Ierusalem.

32. sed *suae vitae perfectione* eorum spiritualis conversatio poterat illis valere

40. ⟨*servata*⟩ observata considerata conditione personarum

49. Sicut enim patiens (pati) ignobilius est quam ⟨*agendo*⟩ agens (agere) . . . b 51, quam praeesse gubernare

Pag. 409 a 14. etsi *nobis ex officio* (nostrum *hoc* officium) non requirat *aut* ut alios *quibus incumbit* nostro exemplo provocemus quibus incumbit

a 18. Quandoque etiam abiecta *operat* abiectis utitur (utimur)

24. sibi ipsi quodammodo *demonstrat se parem* parificat etiam infimos homines

34. Deus enim *unumquemque* unicuique rei ordinavit . . . a 35, Homo autem *non solum* ex spirituali et corporali natura conditus est . . . a 40, non est autem tamen . . . a 42, cum corporales actiones ordinentur a Deo ad ea quae sunt necessaria *sustenta* ad conservationem vitae . . . a 44, contra vitam suam agit (negligit)

(ut supra ostensum, est). *idem est ergo* Non ergo est expectandum b 7.

licet in nobis sit agere *non tamen in nobis inquantum actionum* non tamen in nobis est ut actiones . . . 12.

Praecipit ergo (Dominus) 16.

in quibus contra quos . . . b 28, (etiam) aves et herbae sustentantantur ⟨*quod*⟩ *et ideo ponit* talem enim sollicitudinem habere videtur pertinere ad errorem gentilium 27.

(vel ne praeoccupet . . . malitia sua). 36.

hominem hominis animum reddit immunem nisi forte quantum ad illos qui quietem pati non possunt sine periculo, quos utilius est occupare temporalibus occupationibus quam in vacatione dimittere. 44.

Cap. CXXXVI et CXXXVII. De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant. A. 87r b1.

paupertatis *bonum it* perfectionem ita . . . a 5, *improb* excludere nituntur Pag. 412 a 1.

Si *omnino continere* bonum est quod unus contineat . . . a 22, Sed *hoc* ex hoc sequitur . . . a 27, *ita* et intemperatus est, ita . . . a 20.

Non est possibile *homini* quin . . . a 33, Resistere autem (omnino) . . . a 36, Cum igitur inquietudo animi maxime *virtut* perfectioni virtutis repugnet 31.

continentiam servet. § Item, actus venerei non solum conferunt *ad sustentationem* ad conservationem speciei, sed etiam utiles sunt, et quandoque necessarii ad sustentationem individui, dicuntur enim esse quaedam aegritudines quibus *ad* aut *non* omnino non potest remedium aliter adhiberi, aut non ita conveniens. Videtur igitur sibi manus inicere qui perpetuam continentiam *vov* servat. Inter 39 et 40.

§ Haec igitur contra perpetuam continentiam obiici videntur *quae tamen non difficile est solvere secundum praemissa* quibus etiam adiungi potest . . . a 43, Gen. I *cresci* et IX, Crescite et multiplicamini et replete terram. *contra* Quod non est revocatum . . . Contra hoc autem . . . 40.

unius (cuiusque) hominis . . . b 15, in his autem quae *pertinent* necessaria sunt multitudini b 8 et 10.

Deus enim Ex divina (enim) providentia . . . b 31, *unde non* nec tamen . . . b 36, et ea quae ad *su* actum eius ordinantur . . . b 40, quamvis alicui (quantum ad singulos) melius sit quod abstineat . . . b 45, non tamen *est* esset melius universum 29.

et quan Et sic ab omnibus . . . a 16, Si autem secundum rationem *fit* fiat, virtus est *non* quae communem hominis modum excedit Pag. 413 a 14.

de uxoribus filiis et *pa* necessariis vitae . . . a 24, ⟨*occupatio*⟩ *sollicit* Inquietatio autem . . . a 26, Quae etiam *per diss* minoratur per hoc quod ei aliquis non consentit 22.

magis abducit mentem *eti mped* a sua altitudine et impedit *eam in* a contemplatione 32.

et ideo quia per usum delectabilium et maxime venereorum mens maxime *ad* carnalibus *ad applicatur* inhaeret 36.

ab eis abstinere. § Quod autem sexto obiicitur, quod usus venereorum *etiam ad conservationem ind* interdum etiam ad conservationem individui valet, solvitur per hoc quod etsi conferat interdum, non tamen necessarius est, quia potest et aliis modis *corpori subv* corporis incolumitati remedium adhiberi (absque continentiae detrimento). Et praeterea ea quae ut in paucioribus accidunt non praeiudicant his quae communiter *dicunt* dicuntur, neque in rebus naturalibus neque in rebus humanis, *quae* de quibus loquimur secundum quod in pluribus sunt. 42.

§ Nihil autem prohibet . . .

unde et *Apl* Dominus 45.

per ea quae *supra* dicta sunt. Praeceptum (enim) illud b 6.

sicut in principio *multipli* quo humanum genus caepit multiplicari 14.

Fuerunt autem et alii qui licet votum continentiae perpetuae continentiam perpetuam non improbarent 22.

quam et quodammodo supra statum hominis ponatur 28.

Nec *ideo* tamen (quia) ipsi matrimonio usi sunt *quin* minus . . . 34.

36. sed secundum *conditionem temporis* quod conditio temporis requirebat . . .

Post. 45. vel ei aequalis. § Quidam vero e contrario matrimonium damnant, et omnem viri et feminae coniunctionem. Quorum error ex *alia* illa radice provenit quod credunt corporalia a malo deo habere principium, ⟨*animas vero*⟩ *substantias vero spirituales* unde carnali *des* generationi intendere est diabolo deservire. § Sed secundum hoc etiam necessarium est eis dicere quod uti cibis et potibus, in quibus est delectatio carnalis et corporalis, sit illicitum: nam sicut per coitum generatur corpus, ita per cibum *sustentatur* conservatur, ad idem autem genus pertinet facere aliquid *ma* bonum vel malum et conservare. Sic ergo peccaret qui comederet, et qui esurientem pasceret *aut* ⟨§⟩ Si autem *ponamus* concedatur corporalia a Deo esse, ut supra ostensum est, cum eiusdem sit causare aliquid et conservare, oportet etiam quod conservatio rerum (corporalium) a Deo sit, secundum illud Apostoli, Portans omnia verbo virtutis suae. Sic ergo et ille qui *cibum* cibo utitur vel *al* indigentibus administrat, *non pecc* Deo cooperatur ad individui conservationem, et ille qui matrimonio utitur Deo cooperatur ad conservationem speciei. § Item, *si d* res corporales a Deo sunt, oportet quod earum motus et inclinationes a Deo sint, *non enim essent a Deo* et ita inclinatio quae inest homini ad desiderium prolis a Deo est. Quod non esset si ea omnino esset illicitum uti. Non est ergo illicitum matrimonio uti, sed inordinatio circa actum generationis vitiosa est, ut supra ostensum est. § Hinc est quod tam in *nov* veteri testamento quam in novo, circa matrimonium leges ponuntur et certa documenta, quod non esset si omnino illicitum esset matrimonio uti. Per haec autem excluditur error Manichei et aliorum nuptias detestantium.

Cap. CXXXVIII. Contra eos qui vota impugnant.
A. 88 r a 16.

Quanto autem e *mag* maiori necessitate . . . derogari Pag. 415 a 5.
virt laudabilitati virtuosorum actuum per hoc quod ex necessitate obedientiae vel *ex vo* voti fiunt
duplex necessitas *inevitabilitatis* (quaedam scilicet) coactionis a 12.
tanto vehementius *tendit in suum* voluntatem facit tendere b 9.
sicut cum *quis* dicitur alicui necesse esse habere navem . . . Pag. 416 a 4.
nec Patet autem quod nec . . . 6.
talis necessitas praedicta nihil diminuit . . . sed magis auget 18.
etiam *per votum* dum implentur aliqua quae quis vovit 20.
sicut enim Contingit (enim) . . . ad *aliud vitium* finem alterius 23.
actus *tanto laudabilior est quantum in eo* maiorem laudem habet ex maiore virtute . . . a 37, laudabilior et *mag* maiori mercede dignus erit . . . a 42, et *si* quidem si 34.
ad aliam virtutem cuius est *vota* Deo aliquid vovere b 2.
est *ordi* debitus finis . . . a 12, etiam si in actu *fuerit* aliquis se remissius habeat . . . a 17, licet in *exec* progressu viae . . . a 18, Si autem aliquis *non* facit aliquid propter Deum . . . a 22, ad aliquid maius *pro* Deo *faciendum* exhibendum . . . a 23, *etiam* ratione maioris boni 10.
etiam ⟨*quando*⟩ *si postmodum* etiam quando de proposito *su* voluntatis . . . non cogitabit 28.
non enim oportet ut . . . *quod* in qualibet parte itineris 30.
maiori voluntate intensius illud voluit . . . a 37, redditur *actus* executio voti 34.

DESCRIPTIO ET REPRODUCTIO
ULTIMI FASCICULI AUTOGRAPHI VATICANI SUMMAE CONTRA GENTILES
SEU FOLIORUM 78 AD 89

Vide Praefationem hujus vol.; De capitulo Anecdoto; et Introd. ad Append., n. 3.

I.
PRIMA REDACTIO.

Ultimus fasciculus Autographi Vaticani exhibet integre primam redactionem capitulorum CXI usque ad majorem partem cap. CXXXVIII. Definitiva redactio partim in eo habetur, partim in « parvo quaterno » scripta fuit et cum ipso periit. Conservata tamen fuit in traditione manuscripta. Ante omnia juvabit exponere totum cursum primae redactionis.

I. Materia horum capitulorum est providentia quam Deus exercet respectu creaturae rationalis. In principio igitur stabilitur quod ex ipsa conditione rationalis naturae et eius finis, inquantum est domina sui actus et ad beatitudinem ordinatur, exigitur quod speciali modo divina providentia gubernetur, in hoc sito quod propter se curetur, dum aliae creaturae in ordine ad ipsam gubernantur. Argumentum hoc in duobus capitulis tractatur: [*Folium 78 ra 24–79 ra 15] * *Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur. – Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas.*

II. Ex eodem discrimine inter creaturas rationales et alias, consequitur quod in illis possit esse culpa, et consequens poena, in istis haudquaquam. Ad cujus explicationem tria capitula scribuntur: [*Fol. 79 r a 16–79 v b 49] * *Quod in sola rationali creatura potest esse culpa. – Quod in sola creatura rationali est malum poenae. – Quomodo creaturae irrationales divinae providentiae subduntur.*

Ex eo autem quod in rationali creatura possit esse culpa, derivatur quod actus hominis vel laudabiles vel vituperabiles sint, de quo determinandum est secundum judicium alicujus superioris. Et quia superior ille Deus est, demonstratur in novo capitulo, [*Fol. 80 r a 1–b 5] * *Quod hominum actus divino judicio subjacent.* Quia vero ejusdem est judicare de actibus et legem imponere; quod autem ex divina ordinatione procedit unicuique naturale est, deducitur in sequenti capitulo, [*Fol. 80 r b 6–53] * *Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.*

III. Post has considerationes generales proceditur ad tractationem magis particularem legis divinae, et omnia quae huc pertinent reducuntur ad triplicem comparationem ipsius cum legibus humanis, cum regimine scilicet tyrannorum, cum gubernio regum justorum, et parentum naturalium. Et primo in duobus capitulis fit comparatio cum regimine tyrannorum et regum, et monstratur, [*Fol. 80 v a 1–b 13] * *Quod lege divina non exigitur aliquid ab homine propter utilitatem Dei, sicut legibus tyrannorum. – Quod lege Dei non requiritur ab homine solum ut sit bene ordinatus ad alios, sicut legibus regum justorum.*

IV. In consideratione hujus secundae comparationis, declaratur quod differentia regiminum in eo consistit quod, dum rex curat solum de vita sociali hominum, Deus de unoquoque individuo curat secundum id quod est ei secundum se bonum, ac proinde praecipit et prohibet non solum illa quibus homo ad alium ordinatur, sed etiam ea quibus secundum se bene vel male disponitur. – Corollarium inde trahit quod « per haec excluditur quorundam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur ».

Quia vero nonnulli, hoc errore imbuti, dicebant fornicationem non esse per se peccatum, demonstrat vanam esse eorum rationem, in capitulo speciali expendendo, [*Fol. 80 v b 14–82 r b 46] * *Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale.* Plus tamen ostendit quam in titulo indicatur. Non solum enim probat matrimonium esse naturale, sed principaliores eius conditiones declarat: *quod debet indivisibile esse; quod unius ad unam; quod inter propinquos fieri non debet.* In fine quae dixerat auctoritate divina confirmat. Cum vero omnia haec sine interruptione sub unico titulo scribantur, efficitur ut capitulum longissimum sit, et quasi digressionis speciem induat. Quod ipse sanctus Doctor videtur recognovisse, cum sequentibus verbis concludit: « Sic igitur, *ut ad propositum redeamus,* apparet ex dictis qualiter divinum regimen differat a regimine tyrannico et a regimine regum ».

V. Rediens igitur ad suum propositum, tertiam comparationem evolvit, in capitulo, * *Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum.* [*Fol. 82 r b 47–83 r b 19] Quod, licet unicum sit, et inde longius protrahitur, tamen tribus partibus distinctis constat. Primo enim, similitudinem et differentiam indicat utriusque regiminis. Utrumque enim curam de homine habet non solum inquantum politicus est, sed etiam « secundum quod in sua natura subsistit ». Differunt autem in hoc quod pater naturalis de exterioribus directe curat, de interioribus solum ut habent exteriorem manifestationem: e contra Deus prius et principaliter de interioribus curat, de exterioribus inquantum ad ipsa ordinantur.

Quia vero homo ad beatitudinem ordinatur, tota cura quam Deus de ipso habet ad hoc dirigitur ut mens eius preparetur ad divinam fruitionem, quae preparatio in fide, spe et caritate consistit. Cum autem mens humana infirmior sit ad tendendum in Deum, et retrahant ipsum impedimenta tum ex parte corporis tum ex parte virium inferiorum, « ad hoc omnia divinae legis praecepta et consilia ordinantur ut ipsi praebeantur auxilia quibus mens eius feratur in Deum, et ut impedimenta tollantur ». Reliquum praesentis tractatus de providentia speciali circa hominem, totum dedicatur ad considerationem huiusmodi auxiliorum et remotionis impedimentorum.

Ad utrumque autem horum indiget homo pace et concordia cum aliis: indiget enim unus juvari ab alio; et concordia sublata intrant contentiones, quibus mens inquietatur ne libere tendat in Deum. Ideo, sine novo capitulo, sub eadem rubrica de regimine paterno, tractatur de his quae necessaria sunt ad concordiam inter homines, praeceptis scilicet justitiae et dilectionis proximi, et prohibitione eorum quae sunt his contraria. Et quia sine horum observatione mens non potest ferri in Deum, sunt de necessitate observanda, et violatio eorum peccatum mortale constituit.

VI. Non autem sufficit pax et concordia cum aliis, sed necessaria etiam homini est pax quantum ad ea quae sunt in seipso. Oportet igitur considerare qualia sint huius impedimenta, et qualiter per legem divinam removeantur. Quod tractatur in novo capitulo, * cui tamen titulus non fuit appositus. [*Fol. 83 r b 20–83 v b 39]

Sunt autem illa impedimenta, quaedam quidem ex parte virium inferiorum; quaedam ex parte mentis, per hoc quod circa alia occupatur. Utraque tamen, si moderentur, non impediunt, sed magis juvant ad hoc quod mens in Deum feratur.

Relicta pro nunc consideratione impedimentorum quae ex viribus inferioribus proveniunt,* tractatur in secunda [* Vide inf. n. VIII] parte praesentis capituli de iis quae spectant ad occupationes huius vitae. Et primo, indicat quid licitum circa illas, quid illicitum, secundum modum communem quo homines vitam agunt. Deinde, quasi jam praeparata via, ad perfectiorem modum transit, ad quam tamen perfectionem sectandam « homini praecepta danda non fuerunt ad obligandum, sed magis *consilia ad provocandum* ». Expositione inde trium votorum vitae religiosae, Paupertatis, Continentiae et Obedientiae, capitulum concluditur.

VII. Sequuntur septem capitula (quae omnia conservantur in revisione) in quibus expenduntur, sub respectu

apologetico-polemico, principaliores quaestiones quae statum religiosum respiciunt: * *De errore impugnantium voluntariam paupertatem. – De modis vivendi eorum qui voluntariam paupertatem sequuntur. – Quomodo paupertas sit bona. – Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem. – Solutio eorum quae objiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem. – De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant. – Contra eos qui vota impugnant.*

*Fol. 83 v b 40–88 r b 53

VIII. Capitulum sequens,* quod sine titulo est, in duas partes dividitur. Tractatur primo de eo quod supra dictum fuerat de impedimentis ex parte virium inferiorum (vide n. VI, *Sunt autem*), monstrando « quomodo ex divina lege homini providetur ad pacem mentis habendam, reprimendo passiones irascibilis et concupiscibilis ». Deinde assumit ultimum quod dictum fuerat, quod occupationes et vires inferiores, si rite ordinentur, juvant ad hoc ut mens hominis in Deum feratur (vide ibid). Siquidem « provisum est divinitus homini ut etiam in sensibilibus rebus divinorum ei commemoratio fierat ». Ad quem finem instituta sunt sensibilia sacrificia; sanctificationes per quasdam res sensibiles (sacramenta); et quaedam sensibilia opera quibus homo se provocet in divina; ex quibus omnibus *cultus Dei* consistere dicitur, qui propter singularem rationem servitii nostri erga Deum, speciale nomen *latriae* accipit.

*Fol. 88 v a 1 – 89 r a 26

Quia vero fuerunt aliqui qui latriae cultum non solum primo principio rerum, sed etiam aliquibus creaturis exhibendum aestimaverunt, totus tractatus terminatur capitulo, *Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus.** In verbis istius capituli *a suis cultoribus* (quae post revisionem inveniuntur pag. 374, a 12) abrumpitur Autographum Vaticanum. Cetera ipsius scripta fuerant in fasciculo immediate sequenti, et sola traditione manuscripta conservata fuerunt.

*Fol. 89 r a 27 – 89 v fin.

II.

REVISIO A S. THOMA FACTA SUPER ULTIMUM FASCICULUM AUTOGRAPHI VATICANI.

Primitiva redactio tractatus de providentia divina circa rationalem creaturam, laboriosa revisione in eam formam ab Auctore perducta est quam definitivam esse voluit, et quae in nostris capitulis CXI–CXXXVIII exhibetur, variantibus in Appendice indicatis, pag. 35* sqq. Exponendus est in praesenti modus et ordo quibus revisio processit.

I. In primis, reliquit illam ordinationem qua magnam partem materiae sub comparatione disposuerat divinae gubernationis cum triplici regimine humano: tyrannorum, regum justorum, et parentum naturalium.

Simul disparuerunt capitula, *Quod lege divina non exigitur aliquid ab homine propter utilitatem Dei, sicut legibus tyrannorum,* fol. 80 v a 1–39. – *Quod lege Dei non requiritur ab homine solum ut sit bene ordinatus ad alios, sicut legibus regum justorum,* fol. 80 v a 40–b 13; servatis tamen ultimis tribus lineis, de quibus postea. – *Quod divinum regimen ad homines est sicut regimen paternum,* fol. 82 r b 47–83 r b 19. – Capitulum sine titulo immediate sequens, *de pace hominis quantum ad ea quae sunt in seipso,* fol. 83 r b 20 usque ad 83 v a 39, ubi incipit tractari *de votis.* – Aliud etiam capitulum sine titulo, *de repressione irascibilis et concupiscibilis,* fol. 88 v a 1 usque ad lin. 46.

Delevit insuper alia quatuor capitula. Decem capitula nova scripsit. Tria transposuit. De omnibus nunc ordinatim dicetur.

II. Conservavit duo capitula quae tractatum principiunt, et sunt nostra capitula CXI, CXII: *Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur. – Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas.* Fol. 78 r a 24–79 r a 15.

Quatuor capitula quae in Autographo sequuntur, delevit: *Quod in sola rationali creatura possit esse culpa. – Quod in sola creatura rationali est malum poenae. – Quomodo creaturae irrationales divinae providentiae subduntur. – Quod hominum actus divino judicio subjacent.* Fol. 79 r a 16–80 r b 5.

Loco istorum sex capitula nova apposuit, quae licet in Autographo Vaticano non appareant, quia scripta fuerunt in « parvo quaterno » et cum ipso perierunt, conservata tamen fuerunt in traditione manuscripta. Positio eorum in serie capitulorum transcriptori indicatur per litteram majorem A in margine positam ad finem capituli *Quod creaturae rationales* etc., Fol. 79 r a 16. Sunt nostra capitula CXIII–CXVIII: *Quod rationalis creatura dirigitur ad suos actus non solum secundum ordinem ad speciem, sed etiam secundum quod congruit individuo. – Quod divinitus hominibus leges dantur. – Quod lex divina principaliter ordinat hominem in Deum. – Quod finis legis divinae est dilectio Dei. – Quod divina lege ordinamur ad dilectionem proximi. – Quod per divinam legem homines ad rectam fidem obligantur.*

Capitulum, *Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita,* quod in Autographo scriptum fuerat statim post capitulum deletum, *Quod hominum actus divino judicio subjacent,* conservavit quidem Auctor, sed transposuit inferius immediate post nostrum capitulum CXXVIII, et fit capitulum CXXIX, capitulum loco suo indicato per litteram D in margine, 80 r b 6.

E contra duo capitula ex fine fasciculi huc transtulit, locum eorum indicans per litteram B, addito titulo priori ipsorum, qui in Autographo deerat. Sunt nostra capitula CXIX, CXX: *Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum. – Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus.* Fol. 88 v a 46–89 v fin.

His duobus capitulis tertium adjungitur, sola traditione conservatum, quod forsitan in sequenti fasciculo deperdito scriptum fuerat. Est nostrum capitulum CXXI, *Quod divina lex ordinat hominem secundum rationem circa corporalia et sensibilia,* cui tanquam epilogus vel corollarium adjunguntur tres illae lineae supra indicatae, quae conservatae sunt ex cap. de *legibus regum justorum* (v. supra par. I). Habentur p. 377 b 18. Locus ipsarum indicatur per litt. C in margine.

III. Neglectis capitulis *de comparatione cum regimine tyrannico et regum justorum* (exceptis lineis jam jam notatis), assumitur ex prima redactione capitulum longissimum *de fornicatione et matrimonio* (fol. 80 v b 14–82 r b 46) sed in quatuor capitula dispertitur cum suis titulis, et sunt nostra capitula CXXII–CXXV: *Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum, et quod matrimonium sit naturale. – Quod matrimonium debet esse indivisibile. – Quod matrimonium debet esse unius ad unam. – Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos.* Nonnullae tamen mutationes factae sunt, et ultimae lineae supprimuntur (fol. 82 r b 19–46).

Introducuntur nunc tria capitula nova, in sola traditione conservata, quae sunt nostra CXXVI–CXXVIII: *Quod non omnis carnalis commixtio sit peccatum. – Quod nullius cibi usus est peccatum secundum se. – Quomodo secundum legem Dei homo ordinatur ad proximum.* – Ipsis adjungitur capitulum ex anterioribus translatum (vide supra I. 1.), *Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita,* fol. 80 r b 6, quod novam inchoationem accepit (pag. 394 a 1–10) et fit nostrum capitulum CXXIX. Cum eo terminatur consideratio eorum quae, tanquam ex necessitate observanda, in lege divina per modum praecepti vel prohibitionis ponuntur, et sermo convertitur ad ea de quibus « praecepta danda non fuerunt, sed magis consilia ad provocandum ».

Praetermissis enim capitulo *de regimine paterno,* et prima parte capituli ipsum sine titulo sequentis, fol. 82 r b 47–83 v a 39, assumitur istius pars secunda, quae est *de votis,* dotatur suo titulo et introductione (pag. 396 a 1–15),

et fit nostrum capitulum CXXX, *De consiliis quae dantur in lege divina,* cuius positio indicatur per litteram E in margine positam ad fol. 83 v a 40. In ipso fit sermo de votis et statu perfectionis in genere; et sequuntur in utraque redactione capitula quae sunt nostra CXXXI ad CXXXVIII, in Autographo fol. 83 v b 40–88 r b 53, in quibus plene tractantur singula quaestiones quae huc referuntur: *De errore impugnantium voluntariam paupertatem. – De modis vivendi eorum qui voluntariam paupertatem sequuntur. – Quomodo paupertas sit bonae. – Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem. – Solutio eorum quae objiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem. De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant. – Contra eos qui vota impugnant.*

Cum istis capitulis terminatur in textu definitivo praesens tractatus. Quantum enim ad ea quae in Autographo sequuntur, fol. 88 v a 1–89 ult., jam dictum est quod dimidium capitulum *de repressione irascibilis et concupiscibilis* deletum est; reliquum ipsius est capitulum, *Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus,* transposita sunt ad formandum capitula CXIX, CXX; vide supra num II, *E contra.*

III.

CONSPECTUS ULTIMI FASCICULI AUTOGRAPHI VATICANI CUM REPRODUCTIONE LOCORUM DELETORUM.

Characteres maiores recti . . .	Loca in revisione conservata.
Characteres maiores inclinati . .	Annotationes nostrae.
Uncini recti [ ]	S. Thomae additiones vel annotationes revidendo factae.
Characteres minores recti . . .	Loca deleta.
Characteres minores inclinati, vel uncini flexi ⟨ ⟩	Verba deleta aute totius loci deletionem.
Uncini curvi ( )	Verba addita ante loci deletionem.

Pro capitulo *Quod divinum regimen est sicut regnum paternum,* vide Praefationem hujus Appendicis p. 3*, n. 3.

Folium 78 r a 1–23

Ultima pars Cap. CX, et sic sibi – non attendentes, *p. 350 a 10–b 20.*

Fol. 78 r a 24–b 3

Quod speciali quadam ratione creaturae rationales divinae providentiae subduntur.

§ Ex his quidem, *et cetera quae habentur Cap. CXI, p. 355.*

Fol. 78 r b 4–79 r a 15

Quod creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas.

§ Primum igitur, *et cetera quae habentur Cap. CXII, p. 356, cum Append. p. 36*.*

* Titulus casu non deletus in Autog.

A

Fol. 79 r a 16 – b 40

Quod in sola rationali creatura potest esse culpa. *

§ Ex naturali etiam conditione ⟨hominis⟩ (rationalis creaturae) ceterarumque rerum cognosci potest, quod in sola rationali creatura culpa esse potest. Nullus enim culpatur de eo quod non in ipso est ⟨facere vel non facere⟩, defectus enim si quis ex errore naturae (acciderit) homini non imputatur ad culpam, ut patet in his qui caeci nascuntur. Soli autem rationali creaturae hoc competit, ut in sua potestate et dominio habeat suos actus, sicut ex superioribus patet. In sola igitur rationali creatura potest esse culpa. § Adhuc. Nullus culpatur de hoc quod alius agit. Omnis autem actus qui non est in potestate agentis, est magis alterius quam ipsius agentis. Si enim non est in potestate agentis, oportet quod sit vel violentus, vel naturalis. ⟨quod autem⟩ Actio autem quae est per violentiam, non est violentiam passi, sed magis violentiam inferentis. Et simile est in his quae per naturam fiunt. Sicut enim violentiam inferens imprimit in (íd quod) violentiam passum (est) (unde) violenter movetur; ita quod dat alicui rei naturam, dat ei motum et actionem consequentem naturam; unde generans dicitur movens in gravibus et levibus motu naturali, quia dat formam quam consequitur talis motus. ⟨si igitur⟩ Cum igitur res ratione carentes non habeant in ⟨pote⟩ suo dominio proprios actus, non possunt ex suis actibus culpari, sed si ⟨in eis⟩ aliqua culpa esset ⟨non esset⟩ in ipsarum (motibus vel) actibus, ⟨culpa illa⟩ esset alii attribuenda, vel violentiam inferenti, vel naturam danti. Naturae autem primus dator (est) Deus, in quem peccatum non cadit, sicut supra ostensum est. Contingit autem in eum qui violentiam infert culpam esse, sicut ⟨in eo qui⟩ (si aliquis) proiicit lapidem quo interficitur homo, ⟨et simile est si aliquis⟩ vel leonem incitet ad hominem ⟨ad⟩ occidendum, non erit culpa lapidis aut leonis, sed hominis. (In sôla igitur rationali creatura culpa esse potest.) § Amplius. Omnis culpa (est) contra aliquam legem (quae contemnitur) ⟨est⟩. Sola autem rationalis creatura legem cognoscere potest: quamvis enim ⟨omnia⟩ alia lege quadam naturali divinitus procedente ⟨agantur⟩ regantur, illam tamen legem non cognoscunt, sed magis secundum illam aguntur. Lex enim ⟨ordi⟩ ⟨in⟩ omnis aliquam ordinationem continet; ordinem autem unius ad alterum cognoscere solius intellectus vel rationis est. Non potest igitur esse culpa in irrationalibus creaturis. § Item. culpa virtuti opponitur: ⟨sola autem enim⟩ virtutum (enim) opera proprie laudabilia sunt; culpabile autem vel vituperabile laudabili opponitur. Virtus autem non potest esse nisi in rationabili creatura: virtus enim in medio est, quod secundum rectam rationem accipitur. Neque igitur culpa (esse) potest nisi in rationali creatura. § Praeterea. culpa in nobis accidit ex hoc quod, praetermisso iudicio rationis, sequimur impetum passionis, quasi id quod in nobis supremum est, ei quod infimum in nobis est subiicientes. In animalibus autem brutis non est aliquod superius principium motivum illa parte in qua sunt impetus passionum. Non est ergo in eis culpa, si secundum impetum passionum agant: quinimmo hoc ad perfectionem eorum pertinere videtur quod passiones suas sequantur secundum ordinem suae naturae; propter quod et iracundiam, quam vituperamus in homine, laudamus in cane. Multo autem minus in aliis rebus ratione carentibus, in quibus sunt soli motus naturales absque animae passione, potest esse peccatum culpabile: cum etiam in nobis tales motus ad culpam non imputentur. Si qua vero peccata in nobis accidunt ex perversitate rationis ⟨et⟩ vel voluntatis tantum, haec patet in aliis rebus esse non posse, cum in eis nec ratio nec voluntas inveniatur. Nullo modo igitur potest esse culpa nisi in natura intellectuali. § Si autem in brutis animalibus non potest esse culpa nec laudabilis actus virtutis, patet falsam esse ⟨opin⟩ positionem dicentium animas peccantium hominum post mortem in animalia bruta transire, et ibi vel magis inquinari, vel de pristinis inquinamentis purgari. Hoc enim fieri non posset nisi per culpam et laudabilem actum virtutis.

* Tit. casu non deletus.

Fol. 79 r b 41–79 v b 12

Quod in sola creatura rationali est (malum) poenae. *

§ Ex hoc autem quod in sola rationali creatura est culpa, manifeste apparet quod in ea sola potest esse poena. Poena enim non infertur nisi propter aliquam culpam. In quibus igitur non est culpa, in his poena esse non potest. § *Adhuc. Poenam inferre actus iustitiae est. Cui igitur poena infertur, ad ipsum haberi iustitia est. Non est autem iustitia haberi ad ea quae ratione carent: ⟨neque⟩ non enim est iustitia nisi ad eos quibus vita et actionibus communicamus, in communicatione enim iustitia est. Non est in ratione carentibus poena.* § (Adhuc. Omnis poena vel iuste vel iniuste infertur. In his igitur contingit esse poenam ad quae contingit aliquem vel iuste vel iniuste se habere. Hoc autem non contingit respectu alicuius irrationalis creaturae. Cum enim sint naturaliter subdita quasi ab aliis acta, ut supra dictum est, quomodocumque aliquis eis utitur, non facit iniustitiam eis, sed vel sibi ipsi, in quantum immoderatus talium usus nocet utenti, vel alteri, inquantum subtrahitur alteri quod ei debetur. Puniri igitur irrationali creaturae non competit.) § Amplius. (circa idem) poena ⟨in genere damni⟩ (et damnum) est, quod lucro opponitur. Lucrum autem aestimatur quod promovet ad felicitatem vel ad aliquam particularum eius. Circa lucrum etiam et damnum eufortunium aut infortunium est. Quibus

igitur non competit felicitas, neque est eis bene vel male contingere secundum fortunam, in his non potest esse neque lucrum neque damnum: unde nec poena. Omnia autem carentia ratione sunt huiusmodi, ut patet per Philosophum in II *Physic.* Non est igitur in eis poena. § Item. His ad quos malevolentiam habemus, poenam inferri volumus; his ⟨ergo⟩ autem ad quos habemus benevolentiam ⟨inferri⟩ evenire volumus bonum contrarium poenae, volumus enim (eos) esse et conservari in bonis. In his igitur non est neque poena neque ⟨ejus⟩ bonum ei oppositum, ad quos non ⟨habemus benevolentiam neque malevolentiam⟩ (potest haberi benevolentia neque malevolentia). Ad ea vero quae ratione carent non habemus benevolentiam: non enim ea amamus ⟨nisi⟩ propter seipsa, sed solum prout in usum nostrum veniunt, unde etsi ea conservari volumus, hoc est ut eis utamur. Non est igitur ⟨in his⟩ poena in his quae ratione carent. § Praeterea. Sicut ratio culpae consistit in hoc quod est secundum voluntatem esse, ut ex dictis patet, ita ratio poenae consistit in hoc quod est contra voluntatem esse: unde idem huic quidem est poena, si sit contra eius voluntatem, illi autem non poena, quia contra voluntatem eius non est. In his autem quae ratione carent non est voluntas: voluntas enim in ratione est. Non est igitur in eis, sicut nec culpa, ita nec poena. § Sunt autem quaedam quae videntur monstrare in eis poenam esse. Et primo quidem quia in lege praecipiebatur propter aliqua peccata etiam brutis animalibus poenas inferri: dicitur enim lev. xx., Qui cum iumento et pecore coierit, morte morietur, pecus quoque occidetur; et exod. xxi dicitur, Si bos cornu percussit virum aut mulierem et mortui fuerint, lapidibus obruetur, et non comedentur carnes eius § Secundo autem quia poenae medicinae sunt: poenis enim homines retrahuntur a malo et erudiuntur ad bonum. Hoc autem et in brutis contingere videtur: nam flagellis erudiuntur ad aliquid vel vitandum vel faciendum. Videtur igitur (in eis) poena essa. § Sciendum est ⟨ergo⟩ (autem) bruta animalia in hominum usum accommodata esse, ut ex praemissis patet. Quod igitur secundum legem animalibus infertur ⟨vel⟩ mors propter aliquod factum, hoc non propter ipsa, sed propter homines est: vel ad hoc ut per huiusmodi hominibus inferatur ⟨error⟩ horror ⟨illius⟩ (alicuius) peccati; vel propter hoc ut animali subtracto ⟨illius⟩ patrati sceleris tollatur memoria; vel propter hoc ut ex morte animalium eorum domini sollicitius sua custodiant animalia ne ex eis aliqua possit esse occasio nocumenti vel peccati; aut quod etiam ipsi puniuntur ex damno interfectionis sui animalis, si forte ex eorum negligenti custodia aliquid tale fuerit commissum. § Quod vero flagellis animalia erudiuntur ad aliqua, non ostendit in eis poenam locum habere, non enim sic flagellis erudiuntur quasi rationem (⟨cognitionem⟩) accipientia suorum actuum quos facere debeant vel vitare; sed quia ex flagellis fit in eis aliqua passio vel timoris vel spei propter memoriam, ex passione autem incitantur ad aliquid agendum vel vitandum; unde sola animalia quae memoriam et auditum habent, disciplinabilia sunt.

* Tit. casu non deletus.

Quomodo creaturae irrationales divinae providentiae subduntur.*

Fol. 79 v b 13 – 49

§ Congregantes igitur quae dicta sunt, manifeste apparet quomodo verum est quod Apostolus dicit, quod non est cura Deo de bobus, cum tamen alibi scriptum sit quod est ei cura de omnibus. Non enim ⟨sic est⟩ ea quae ratione carent sic sub cura Dei sunt quasi propter se ipsorum cura sit, sed secundum quod cadunt in usum rationalis creaturae. (§ Item.) neque ⟨etiam⟩ sic est ⟨eorum⟩ de eis Deo cura ut in culpam homini imputetur aut in virtutem si eis nocumentum aut contrarium inferat, nisi secundum quod ad homines ordinantur, quibus ex hoc vel profectus vel nocumentum provenire potest. § Adhuc. Neque sic est de eis Deo cura ut pro eorum actibus eis vel praemia vel poenas reservet, nisi forte secundum quod ad hominum instructionem pertinet, ut dictum est. § Per haec autem excluditur duplex error contrarius. Quidam namque dixerunt quod divina providentia non se extendit ad singularia eorum quae ratione carent, nec ad singulares actus ipsorum inquantum ⟨singularia⟩ singularium sunt, sed solum secundum quod habet curam de specie. Alii vero e contrario dixerunt quod animalibus brutis hoc modo curam impendit sicut et rationalibus creaturis, ut scilicet eorum actus et passiones praemiis aut poenis recompenset, aut in praesenti saeculo aut in futuro: et haec est opinio Loquentium in lege Maurorum, ut Rabbi Moyses dicit. Prima autem est opinio ipsius Rabbi Moysi. § Patet autem ex praedictis, quod utraque opinio a veritate declinat. Cum enim supra ostensum sit quod divina providentia ad omnia singularia se extendit quorum cognitionem habet, non possunt singularia ⟨praedictarum⟩ rerum ratione carentium a divina cura excludi nisi ab eius cognitione excluderentur. Rursus ostensum est quod ⟨in⟩ eis non competit poena vel praemium, neque virtus aut ⟨mali⟩ culpa. Sic igitur praedictarum rerum Deus etiam singula particularia curat, quod ea quae in his accidunt ordinat ad propriam speciem, inquantum in eis servatur modus proprius suae speciei; et ulterius ad aliam speciem, et praecipue rationalem creaturam ⟨per quam⟩, (et sic) ulterius ordinantur in completionem universi.

* Tit. casu non deletus.

Quod hominum actus divino iudicio subiacent. *

Fol. 80 r a 1 – b 5

§ Ex praemissis autem manifestum est, ⟨humanos⟩ rationalis creaturae actus divino iudicio ⟨subjici⟩ subiacere. Illos enim actus oportet iudicio ⟨inferioris⟩ superioris subesse quos contingit culpabiles ⟨aut⟩ et laudabiles esse, ut ⟨superioris (certo) arbitrio⟩ hii approbentur et alii reprobentur. Ostensum est autem ⟨solius⟩ naturae rationalis actus culpabiles vel laudabiles esse. Oportet igitur actus rationalis naturae subesse iudicio alicuius superioris in quem defectus non cadat. Hic autem Deus est. Habet igitur Deus iudicium de actibus rationalis naturae. § Adhuc. si aliquid nulla superiori lege astringatur, impossibile est quod actus eius culpabilis ⟨esse possit⟩ (sit). ⟨quod enim⟩ Si enim superioris lege non astringitur, oportet quod ipsum sibi sit lex: unde quod secundum seipsum agit, rectum esse et absque culpa (esse) necesse est. Quaecumque ergo quorum actus culpabiles esse possunt, superioris lege tenentur. Rationalis autem naturae actus culpabiles esse possunt, ut ostensum est. Oportet igitur rationales naturas alicuius superioris legi subjectas esse. Eiusdem autem est legem agenti imponere et de actis iudicare. Actus igitur rationalis naturae subsunt superioris iudicio, qui Deus est. § Amplius. Divina providentia universa ad finem ⟨proprium⟩ convenientem adducit ⟨ut ostensum est⟩. Singula autem fines debitos sortiuntur secundum proprios actus. Oportet igitur ⟨cum omnia⟩ omnium actus divinae providentiae subesse, cum omnia providentia regantur, ut ostensum est. Secundum igitur quod aliqua providentiae subduntur, secundum hoc et eorum actus ad providentiam pertinent. Rationales autem naturae subduntur providentiae tanquam propter se provisae, ut ostensum est. Subiacent igitur divinae curae rationalis naturae actus secundum se. Hoc autem ad huiusmodi actus secundum se pertinet, quod sint ordinati vel inordinati ⟨ex quo habent quod sint⟩, quod est eos culpabiles vel virtuosos esse. Ad divinam igitur providentiam pertinet rationalis naturae actus an honesti vel inhonesti sint. Et lege igitur divina huiusmodi actus ordinantur, et iudicio divino subduntur. § ⟨*Item. rationalis natura finem ultimum consequitur proprio actu: (nam) ut ex praemissis patet, in aliquo actu eius felicitas consistit, quae est ultimus finis ipsius, ad quem quidem actum oportet omnes alios actus eius referri, vel sicut adiuvantes, si sint convenientes, vel sicut impedientes si inordinati sint. Cum igitur providentiae divinae sit* ⟨*ad*⟩ *res ad debitos fines perducere auxiliis adhibitis et impedimentis sublatis, necesse est quod rationalis naturae actus legi et iudicio divinae providentiae subdantur.*⟩ § Praeterea. Ad eum per quem res ultimum finem sortitur, pertinet iudicium de omnibus quae ad finem ordinantur, sicut gubernator, qui utitur navi ad id ad quod navis est, iudicat de forma et de materia navis. Ultimum autem finem suum consequitur rationalis natura per Deum, ut supra ostensum est. Oportet igitur quod actus quibus ordinatur in finem, divino iudicio subsint. § Item. Quaecumque divina providentia gubernantur, ex ea sortiuntur principia convenientium operationum. Differenter tamen. Quaedam namque consequuntur formas naturales ex quibus inclinantur in proprias operationes, sicut plantae et inanimata. ⟨quaedam vero⟩ Animalia vero irrationalia accipiunt naturalem aestimationem, per quam aguntur ad suos actus. Homines (vero) naturale iudicium rationis habent a Deo, per quod conveniens ab inconvenienti distinguere possunt. Id autem quod secundum huiusmodi iudicium naturale rationis rectum apparet, dicitur lex naturalis. Hoc tamen interest, quod quadam naturali necessitate sequuntur plantae et inanimata inclinationes formarum et virtutum naturalium; et similiter animalia irrationalia motum naturalis aestimationis; (sed) homines iudicium naturale rationis possunt et sequi et non sequi. Sic igitur homini ex divina providentia imposita est lex quam potest sequi et non sequi. *Eiusdem autem est legem imponere ad* ⟨*agendum*⟩ *agenda et de* ⟨*agendis*⟩ *actis judicare. Deus igitur judicat humanos actus.* (Manifestum est autem quod ad legislatorem pertinet praemiare vel punire eos qui legem ab eo positam servant vel transgrediuntur: unde consuetum est quod legislatores suis legibus poenas adiungunt et praemia. Ad Deum igitur pertinet ⟨actus hominum⟩ homines pro suis actibus punire vel praemiare, quod ⟨est⟩ oportet iudicio quodam fieri. Sunt igitur hominum actus divino iudicio subjecti.) § Hinc est quod dicitur Iob XIX, Et scitote esse iudicium. § Per haec autem excluditur error dicentium quod Deus de humanis actibus curam non habet. ⟨Ex quorum persona dicitur⟩ De quibus in Ps. dicitur, Propter quid irritavit impius Deum? Dixit enim in corde suo, Non requiret.

Fol. 80 r b 6–53

D

Quod in humanis actibus sunt aliqua recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.

§ Ex hoc autem apparet quod ⟨Deus⟩ in humanis actibus (aliqua) rectitudinem ⟨*requirit*⟩ (habent) non solum quasi sint lege posita, sed secundum naturam. *homines enim* (Humani enim actus iudicio subduntur, et non solum iudicio hominis. Eiusdem autem est iudicare et legem imponere. ⟨*habet*⟩ Igitur humani actus ⟨*regulantur lege divina*⟩ rectitudinem habent non solum ex ⟨*lege*⟩ positione legis humanae, sed etiam ex ordine legis divinae. Illud autem est unicuique naturale quod ⟨*a Deo*⟩ sibi *confertur* ex ordinatione divina debetur, per quam tota natura subsistit. Sunt igitur aliqua (in) humanis actibus recta secundum naturam, et non solum quasi lege posita.) § Praeterea. Homines *enim* ex divina providentia, *et cetera ut in Cap. CXXIX, p. 394, a 11–395 b 7.* Vid. supra 43*, III, *Introducuntur.*

Quod lege divina non exigitur aliquid ab homine propter utilitatem Dei, sicut ⟨est⟩ legibus tyrannorum.*

* Tit. casu non deletus.

Fol. 80 v a 1–39

§ Ex hoc autem apparet quod Deus aliter requirit ab homine quales sint actus eius, quam homines hominibus praesidentes. Quidam enim homines tyrannice praesunt, quod sibi utile est, non autem quod subditis, ab eis requirentes. Quod quidem Deo non competit. Ea enim quae ab homine requirit, sunt naturaliter recta et homini convenientia. Hoc autem ab aliquo requirere quod ei conveniens est, ei utile est a quo requiritur, non ipsi requirenti. ⟨patet⟩ Igitur ⟨quod⟩ Deus ab homine non suam utilitatem, sed hominis quaerit. § Item. Ei cui nihil potest accrescere vel deperire, nihil potest esse utile vel nocivum. Deo autem nihil potest accrescere vel deperire: quia immutabilis est, et summam totius bonitatis in seipso habens. Non igitur aliquid ab homine requirit propter propriam utilitatem, nec aliquid ei prohibet propter suum damnum. § Hinc est quod dicitur Iob xxxv., Si peccaveris, quid ei nocebis? Et si multiplicatae fuerint iniquitates tuae, quid facies contra illum? Porro si iuste egeris, quid donabis ei, aut quid de manu tua accipiet? § Considerandum tamen est quod requiritur ab homine ut gloriam Dei quaerat, ⟨ut etiam?⟩ secundum illud Apostoli, Omnia in gloriam Dei facite. Quod non dicitur quasi aliquid gloriae quam Deus in seipso habet per opera nostra possit accrescere, sed secundum hoc (in) gloriam eius ⟨a no⟩ ⟨augeri dicitur⟩ aliquid accedere dicitur, quod gloria eius participatur a pluribus, vel etiam pluribus manifestatur: quod quidem participantibus et cognoscentibus utile est, Deo autem nihil accrescit. § Similiter autem aliqui contra Deum facere dicuntur, non quia Deo aliquod inferant nocumentum, sed quia contrarium agunt rectitudini quam Deus imposuit homini. Quod quidem non Deo, sed ipsi homini nocet. § Dicuntur etiam homines Deum offendere, non quia ipsum contristant, sed quia contra proprium ⟨hominis⟩ bonum agunt, quod Dei voluntate homini statutum est. § Vel etiam hoc ad affectum hominis referri potest, qui quantum in ipso est Deum contristat ⟨aut contra eu⟩ qui contristari non potest, aut contra eum agit cui nihil potest nocere. § Quod etiam nomen Dei propter homines blasphematur, non in nocumentum Dei cedit, sed hominum qui Deum contemnunt.

§ Quod lege Dei non requiritur ab homine solum ut sit bene ordinatus ad alios, sicut legibus regum iustorum.*

* Tit. casu non deletus.

Fol. 80 v a 40–b 13

§ Non solum autem divinum regimen tyrannorum regimini dissimile est, qui propriam utilitatem a subditis expetunt, sed etiam multum differt a regimine regum qui subditorum utilitatem intendunt. Reges enim ad socialem vitam inter homines conservandam constituuntur: unde publicae personae dicuntur, quasi publicum bonum procurantes. Propter quod leges ab eis positae homines dirigunt secundum quod ad alios ordinantur. Ea igitur quibus commune bonum non promovetur nec derogatur, humanis legibus neque prohibentur neque praecipiuntur. Deus autem non solum regendae multitudinis curam habet, sed ⟨unumquemque⟩ (etiam de unoquoque) curat secundum ⟨bon⟩ id quod ⟨sibi⟩ (ei) secundum se bonum est: est enim naturae conditor et gubernator, cuius bonum non solum in multitudine, sed etiam in unoquoque secundum seipsum salvatur. ⟨unde⟩ Praecipit ergo et prohibet non solum illa quibus homo ad alium ordinatur, sed etiam ea quibus secundum se bene vel male ⟨disponitur⟩ disponatur. § Hinc est quod Apostolus dicit, I. Thess. IV, Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra. § Per hac autem excluditur quorundam error dicentium illa solum esse peccata quibus proximus aut offenditur aut scandalizatur. *

C

*Vid. cap. CXXI, p. 377, b 18-20.

Fol. 80 v b 14–82 r b 46

Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam est peccatum, et quod matrimonium sit naturale.

§ Ex hoc autem apparet *solutio. quod ratio non est efficax. qualiter solvenda sit ratio* (vanam esse rationem quorundam) dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum: *et cetera ut Cap. CXXII, p. 378 a 1 – 379 b 33* naturae.

[*Pone hic quod habetur infra,* Haec autem quae praemissa sunt etc,* *ad tale signum* ÷|÷]

* Vid. inf. l. 46.

[Quod matrimonium debet esse indivisibile.] * § Si quis autem, *et cetera ut c. CXXIII, p. 382 a 1 – b 11* coniunctionem.

* Fol. 81 r b 26

* § *Ulterius autem considerandum est quod inter ceteros ⟨naturalium virtutum⟩ naturales actus solus generationis actus ad bonum naturae pertinet, cum sit ad conversationem et multiplicationem speciei; assumptio autem ciborum et aliarum superfluitatum emissio solum individuum respiciunt.*

* Fol. 81 v a 23

§ Amplius. Amicitia quanto major, *et cetera ut capitulum CXXIII, p. 382 b 12–21* indissolubile.

Margo lateralis usque ad lin. 37 infra.

§ Adhuc. Inter virum et uxorem est familiarissima societas. Familiarissima autem societas requirit indissolubilitatem: non enim secure potest aliquis sua secreta illi communicare quem quandoque ab ipso possibile est separari. Est igitur secundum aequitatem naturalem quod matrimonium sit inseparabile. § *Hinc est quod dicitur mth.* XIX, ⟨*quod*⟩ *quos Deus coniunxit homo non separet. Permissum autem fuit in l. v. divortium ne sequeretur homicidium, ad quod proni erant iudaei, propter duritiam cordis. § Per hoc autem excluditur error Saracenorum, qui uxorem dimittere licitum reputant.*

[*Post haec scribas quod infra habetur,* Ulterius autem considerandum est,* *ad tale signum* —|— *usque ibi,* Propter huiusmodi etiam causas,* *et tunc scribas hoc quod hic sequitur*]. § Hinc * est quod dicitur Mth. V et XIX et I Cor. VII, Ego autem dico vobis *mulie* uxorem a viro non discedere. § Per hoc autem excluditur consuetudo *improban* dimittentium uxores. Quod tamen in veteri lege permissum fuit Iudaeis propter eorum duritiam, quia scilicet proni erant ad occisionem uxorum. *quod* Permissum ergo fuit minus malum ad excludendum maius malum.

* Inf. lin. 41.
* Lin. 44.
* V. cap. CXXIII, p. 383, b 10-18

[*Post haec scribas,* Considerandum autem * videtur etc.,** *usque ibi,* Ulterius autem etc.,* *et tunc scribas quod hic sequitur.*] § Adhuc. Amicitia, *et cetera quae habentur* cap. CXXIV, p. 385 b 12–39 diaconibus.

* Scribendum fuisset *etiam*: vid. locum.
** Lin. 39.
* Lin. 41.

Redit scriptio columnaris.

[Quod matrimonium debeat esse unius ad unam.] * § Considerandum etiam videtur quod innatum, *et cetera quae habentur cap. CXXIV,* p. 385 a 1 – b 11.

* Fol. 81 v a 28

§ Ulterius autem considerandum est * *et cetera quae habentur cap. CXXIII,* p. 382 b 22–383 b 9 aliena.

* F. 81 v b 17 —|—

[Quod matrimonium non debet fieri inter propinquos.] * § Propter huiusmodi etiam causas (rationabiles) ordinatum est, *et cetera* ut cap. CXXV, p. 387.

* Fol. 82 r a 7 ÷|÷

* § Haec autem quae praemissa sunt divina auctoritate firmantur, *et cetera ut cap. CXXII, p. 379 b 34–52,* non esse peccatum.

* Fol. 82 r b 8

§ Quod etiam maris et feminae coniunctio debeat esse individua, habetur Matth. V. Ego autem dico vobis uxorem a viro non discedere; et Matth. XIX; et I. Cor. VII. § Quod etiam inter duos tantum debeat esse matrimonium, habetur Gen. II., Adhaerebit homo uxori suae, et erunt duo in carne una. Et I. Corinth. VII. dicitur quod vir non habet potestatem sui corporis sed mulier, et e converso. Non autem haberet vir potestatem corporis mulieris si alteri nubere possit. § Per haec autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quam in emissione aliarum superfluitatum; ⟨et Platonis qui dixit oportere esse⟩ et dicentium quod fornicatio non est peccatum; et Platonis, qui dixit oportere esse communes uxores, quem Nicolaus in nova lege secutus est introducens communitatem uxorum. Excluditur etiam consuetudo repudiantium uxores; et plures uxores habentium; et eorum qui indifferenter ⟨consan⟩ propinquis secundum carnem coniunguntur. § Haec enim esse ⟨illicita⟩ inhonesta etiam ex antiquorum gentilium observatione apparet. Refert enim Maximus Valerius quod longo tempore apud antiquos Romanos non fuit uxoris ⟨div⟩ repudium, quia estimabant nec etiam propter sterilitatem fidem coniugalem oportere dissolvi, apud quos ⟨etiam⟩ infamis erat si quis simul plures uxores haberet. § Sic igitur, ut ad propositum redeamus, apparet ex dictis qualiter divinum regimen differat a regimine tyrannico et a regimine regum.

Fol. 82 r b 47–Fol. 83 r b 19

Quod divinum regimen (ad homines) est sicut regimen paternum. *

* Vide praef. in Append., p. 3*, n. 3.

§ *Videtur autem paternum regimen aliquam similitudinem habere cum divino regimine, nam etiam pater curam*

habet de filio non solum quantum ad ea in quibus ordinatur ad alios, sicut rex, sed etiam quantum ad ea quae pertinent ad ipsum secundum se, quod ⟨etiam⟩ de Deo etiam supra ostensum est. Et hoc rationabiliter accidit, nam sicut Deus ita et pater naturalem originem homini praestat. Unde divinum regimen et paternum ad aliquem hominem extenditur non solum secundum quod politicus est, sed etiam secundum quod in sua natura subsistit. § (In) hoc tamen ⟨inter⟩ utrumque regimen differt quod paternum regimen ad illa tantum se extendere potest quae in ⟨hoc⟩ homine apparent exterius, divinum autem regimen etiam ad ea quae interius sunt: cura enim alicuius non potest esse de his quae ipsum latent, homines autem occulta cordium latent, quae Deo sunt manifesta, ut ex ⟨dictis patet⟩ superioribus patet. Requirit igitur Deus ab homine non solum quid exterius agat, sed etiam qualiter interius afficiatur, et quid facere velit, et quid ex his quae facit intendat. Circa haec autem hominis cura esse non potest, nisi quatenus per exteriores actus interior dispositio explicatur. § Unusquisque autem curam habet aliquorum secundum quod ad ipsum pertinent; nam qui de his quae ad ipsum non pertinent curam gerit, ut curiosus vituperatur. Alio vero ordine unus homo est pertinens ⟨alteri⟩ ad alterum, alio autem ⟨Deo⟩ ad Deum. Unus enim homo ad alterum pertinet vel secundum naturalem originem, quae per corporis traductionem fit; vel per aliquam operum ⟨communicationem⟩ exteriorum communicationem; secundum interiores enim actus homo non potest alteri communicare nisi mediantibus actibus exterioribus. Homo autem pertinet ad Deum secundum quod ab ipso originem habet. ⟨hui⟩ Cuius quidem originis ratio et ordo attendi potest secundum similitudinem hominis ad Deum: unumquodque enim agit sibi simile. Magis autem accedit homo ad Dei similitudinem secundum animam quam secundum corpus, maxime autem secundum ⟨intellectum⟩ mentem. Unde manifestum est quod in origine hominis, secundum quod a Deo procedit, principale intentum est mens, et propter eam ⟨fue⟩ ⟨sunt⟩ producuntur a Deo aliae partes animae, et propter animam producitur corpus. Sic igitur Deo praecipue cura est de mente hominis, consequenter autem de aliis partibus animae, et post has de corpore. Et hinc est quod secundum mentem homo ultimum finem attingit, qui est humana felicitas, ut supra ostensum est; ⟨aliae⟩ alia vero quae sunt in homine organice deserviunt ad beatitudinem percipiendam. § Ex his igitur apparet quod hominum regimen curam habet de interioribus secundum quod ordinantur ad exteriora et per ea explicantur; Deus autem e converso curam habet de exterioribus secundum quod ordinantur ad interiora et maxime quantum ad mentem, per quam homo est capax felicitatis. Felicitas autem humana consistit in fruitione Dei, sicut supra ostensum est. Ad hoc igitur ordinatur tota cura quam habet (Deus) de homine ut mens eius praeparetur ad divinam fruitionem, ad quam praeparatur fide, spe et caritate: per ⟨haec⟩ fidem enim disponitur mens hominis ut cognoscat Deum aliquid supra se esse, per spem autem confortatur ut tendat in ipsum tanquam in suum bonum, per caritatem figitur in ipso ut immobiliter ei adhaereat. Omnia igitur quae Deus ab homine requirit in hac vita, ad ista ordinantur. ⟨§ Hinc ⟨quod⟩ dicitur I Cor. XIII, Nunc autem manent fides spes caritas, tria haec⟩ § Hinc est quod dicitur Deut. X, Et nunc, ⟨q⟩ Israel, quid Dominus Deus tuus petit a te nisi ut timeas Dominum Deum tuum et ambules in viis eius? et I Cor. XIII, Nunc autem manent fides, spes, caritas, tria haec. § Quia vero humana mens secundum suam naturam inter ceteras intellectuales naturas imperfectior est, quanto autem aliquid est perfectius, tanto est ⟨imper⟩ virtuosius ad tendendum in suum finem, manifestum est quod mens humana infirmior est secundum suam naturam ad tendendum in Deum, qui est finis omnium mentium, quam superiores angelorum mentes. ⟨Impeditur enim⟩ Et haec quidem infirmitas quantum ad duo potest attendi: primo quidem (quantum) ad debilitatem virtutis intellectivae quae est in anima humana in comparatione ad superiores intellectuales substantias, non enim potest immediate in ipsam intelligibilem veritatem ⟨capiendam⟩ tendere, sed oportet quod eam ex sensibilibus colligat, ut ex superioribus patet; secundo vero quantum ad impedimenta quibus retrahitur ne totaliter possit in Deum ferri. Quae quidem impedimenta et ex parte corporis sunt, cuius sustentationi et quieti curam impendere oportet; et ex parte inferiorum virium animae, nam commotiones phantasmatum et perturbationes passionum ⟨imped⟩ perturbant quietem mentis, quae est necessaria ad hoc quod mens (libere) feratur in Deum. Et haec quidem impedimenta totaliter ab homine tolli non possunt, quandiu in mortali corpore vivit: oportet enim quod ⟨ea⟩ ad ea quae sunt necessaria mortali vitae intendat, per quod impeditur ne actu ⟨tendat⟩ in Deum semper tendere possit. Sic autem ⟨tolli possunt⟩ moderari oportet impedimenta praedicta ut saltem intentio quae est ad Deum a mente hominis non rumpatur; et quanto plus fieri potest quod etiam actu mens feratur in Deum, tanto vita hominis perfectior erit utpote fini vicinior, et per hoc etiam quod actu fertur mens in Deum roboratur intentio eius ad ipsum, quam necesse esset annullari nisi aliquando (actu) ferretur (mens) in ⟨ipsum⟩ eum. Ad hoc igitur omnia divinae legis praecepta et consilia ordinantur ut homini praebeantur auxilia quibus mens eius feratur in Deum, et ut impedimenta tollantur. § Quantum autem ad utrumque horum indiget homo ⟨pace ad alios homines⟩ pace et concordia cum aliis hominibus. Indiget enim unus homo iuvari ab alio et in his quae ad sustentationem vitae et incolumitatis pertinent, et ad hoc quod unus alium accendat et provocet et instruat ad hoc quod ⟨tendat⟩ feratur in Deum. Pace etiam et concordia sublata per contentiones et pugnas, oportet inquietari mentem hominis et sic a libero motu in Deum impediri. Et ideo lex divina ea providit circa homines per quae pax et concordia inter eos conservari posset. Conservatur autem pax et concordia per iustitiam, quae consistit in hoc quod unicuique reddatur et conservetur quod sibi debetur: cum enim naturaliter non solum homo sed etiam quaelibet res bonum suum velit acquirere et conservare, sequitur ex necessitate discordia voluntatum nisi unus hoc alteri servet, ex quo ulterius procedunt contentiones et pugnae. Praecepit igitur lex divina ut homini reddatur quod sibi debetur, sicut parentibus honor, et eadem ratione unicuique quod sibi competit. Praecepit etiam ut nulli in suo bono nocumentum aut impedimentum inferatur, neque verbo, ⟨prohib⟩ dum prohibuit falsum testimonium; neque facto circa propriam personam, dum prohibuit homicidium; neque circa personam coniunctam, dum prohibuit adulterium; neque circa res, dum prohibuit furtum. Et quia Deus non solum quantum ad exteriora, sed etiam quantum ad interiora de homine ⟨curam habet⟩ curat, etiam concupiscentiam uxoris et rerum alienarum lex divina prohibuit, quod ad legem humanam non pertinet. § Non autem sufficit pacem et concordiam inter homines per iustitiae praecepta conservari nisi ulterius inter eos fundetur dilectio. Per iustitiam sufficienter hominibus providetur ut unus alteri non inferat impedimentum, non autem ad hoc quod uni ab aliis feratur auxilium in his quibus indiget; quia forte aliquis indiget auxilio alterius in his in quibus nullus ei tenetur secundum iustitiae debitum, aut, si forte aliquis ei tenetur, ⟨et⟩ non reddit. Oportuit igitur ad hoc quod se invicem homines adiuvarent etiam praeceptum mutuae dilectionis hominibus superinduci, per quam unus alii auxilium ferat etiam in his in quibus ei non tenetur secundum iustitiae debitum. § Praeterea, quod ex debito iustitiae fit quandam necessitatem habet, quod autem ex dilectione fit liberaliter exhibetur. Ad hoc igitur quod cum quadam promptitudine etiam opera iustitiae impleantur, necessarium fuit praeceptum mutuae dilectionis. (§ Adhuc, lex data sive divinitus sive humanitus inclinationi naturali respondet et eam ⟨sequitur⟩ perficit, sicut supra dictum est. Inest autem homini naturalis inclinatio ad omnium hominum dilectionem. Hoc autem monstrat ⟨auxilium⟩ quod homo exhibet in periculis etiam ignotis auxilium, et in erroribus

viarum directionem. Necessarium igitur fuit lege divina praeceptum dilectionis ⟨dare⟩ dari, quod ad omnes homines extenderetur). § Item. Mentem hominis necesse est in divina dilectione fundari ⟨ad hoc quod d⟩ ut supra dictum est. Ex divina autem dilectione ex necessitate in homine sequitur hominum dilectio. Nam qui vere diligit aliquem diligit ea quae sunt eius. Omnis autem homo est ⟨Deo⟩ Dei quasi quaedam imago eius et velut potens ipso frui. Oportet igitur ut qui diligit Deum diligat et proximum. § ⟨Ad⟩ Amplius, ⟨quida⟩ oportet amicos in ⟨dilect⟩ voluntate concordare. Deus autem homines diligit sicut sua opera (et) quibus seipsum praebet fruendum. ⟨ex⟩ Dilectio igitur Dei etiam hominum dilectionem requirit. § Hinc est quod dicitur I Io. IV, Hoc mandatum habemus ut qui diligit Deum diligat et fratrem suum; et Io. XV, Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem, sicut dilexi vos. § Patet autem ex praedictis quod dilectio sufficit ad opera iustitiae facienda: unde omnia praecepta legis quae ordinantur ad iustitiam, ordinantur etiam ad dilectionem, propter quod dicitur I Tim. I, Finis praecepti caritas est. § Facit autem aliquid amplius dilectio quam iustitiae debitum, et quantum ad hoc quod instigat ad promptius operandum; et quantum ad hoc [quod] inducit ad subveniendum illis quibus non tenemur ex iustitiae debito ⟨et etiam quibus⟩, vel etiam in quibus eis non tenemur, licet sit nobis ad eos aliqua communio; et ulterius quantum ad hoc quod se extendit ⟨quant⟩ ad illos cum quibus nulla est nobis in vita communio, immo etiam ad illos qui contrarii nobis sunt, inquantum fundatur in dilectione divina, quae ad omnes homines est. § Et inde est quod dicitur Rom. XIII, quod plenitudo legis est dilectio. Ad quam plenitudinem insinuandam dantur nobis a Deo praecepta et consilia de operibus misericordiae, de ⟨subv⟩ dilectione inimicorum et subventione eorum, et de aliis huiusmodi quae (supra) iustitiam ⟨excedunt⟩ abundant. § Quia vero praecepta iustitiae quae supra sunt posita dilectio proximi requirit, quae ex dilectione Dei dependet, sine qua, precedente fide et spe, non potest mens humana debito modo in ⟨finem⟩ Deum tendere, manifestum est quod praemissa ⟨taliter⟩ (de necessitate) ab homine requiruntur, (ita) quod eis praetermissis homo ab ordine qui est ad ⟨fin⟩ Deum totaliter separatur. Vita autem hominis dicitur esse secundum finem ad quem ordinatur: nam qui finem ⟨suum⟩ vitae suae in voluptatibus constituerunt, dicuntur ⟨sequi⟩ (agere) vitam voluptuosam; qui autem finem ⟨in⟩ suum in contemplatione veritatis constituunt, dicuntur sequi vitam contemplativam. Unde et qui finem suum ⟨con⟩ in fruitione divina constituunt, vita eorum est Deo adhaerere. Hoc autem est simpliciter vita hominis, nam ad hunc finem homo naturaliter ordinatur, ut supra ostensum est. Ex aliis autem finibus dependet vita hominis secundum quid, inquantum alii fines non sunt homini impositi ex natura sed ex electione. Cum igitur mors vitae opponatur, mors quaedam hominis est cum ab ordine qui est ad Deum separatur. Unde et peccata quibus homo a tali ordine deficit ⟨pecc⟩ dicuntur peccata mortalia; et illa legis documenta quibus ad praemissa iustitiae, caritatis, spei et fidei homines obligantur, dicuntur praecepta vel prohibitiones, quia ⟨nece⟩ sunt de necessitate observanda.

Fol. 83 r b 20 – Fol. 83 v b 39, * Capitulum sine titulo.

* § Sicut autem ad hoc quod mens feratur in Deum necessaria est pax ⟨et con⟩ quae est ad proximos, cum quibus homo debet convivere et ab eis iuvari, ita necessaria est ad hoc pax hominis quantum ad ea quae sunt in seipso. Unde consequenter considerandum videtur qualiter huiusmodi mentis quies sive tranquillitas impediatur, et qualiter divina lege impedimenta removeantur. § Est autem considerandum quod ⟨aliqua potentia⟩ mens ⟨sicut et quaelibet animae vis⟩ impeditur quominus libere feratur in Deum dupliciter. Uno modo per hoc quod aliae potentiae inferiores in suis actibus intenduntur. Cum enim una potentia in suo actu roboratur, trahit ad [se] intentionem hominis, quae non potest (simul) ad plura dispergi, unde necesse quod alia potentia vel totaliter impediatur in suo actu, vel quod eius actus diminuatur. Inferiores autem vires dico vires sensitivas: tam apprehensivas, ut quinque sensus exteriores ⟨quam etiam⟩ et etiam interiores, ut phantasia et aliae vires consequentes; quam etiam appetitivas, ut irascibilem et concupiscibilem. Unde cum fuerit fortis delectatio in sensu, aut multi motus in phantasia, ⟨aut e⟩ vel etiam ⟨for⟩ vehemens inclinatio concupiscibilis aut irascibilis in aliquid, necesse est quod mens in suo actu impediatur quo debet ferri in Deum. Alio modo ex parte ipsius mentis, per hoc quod ⟨in⟩ (circa) aliqua alia ⟨fertur⟩ occupatur: non enim una potentia in plura obiecta potest simul perfecte moveri. § Sed quia mens utitur inferioribus viribus quasi instrumentis cum ei obediunt, et circa diversa occupari potest in ordine ad unum ad cuius apprehensionem per illa iuvatur, intelligendum est eatenus mentem per inferiores vires aut ⟨circa?⟩ per occupationem eius circa alia impediri quominus feratur in Deum, ⟨qu⟩ inquantum illa ad motum mentis in Deum non ordinantur. Alioquin per praedicta mens hominis ab hoc quod feratur libere in Deum non impeditur, sed magis iuvatur. § Et quidem occupationem mentis circa alia homo non potest omnino vitare, propter hoc quod oportet eum sollicitari circa ea quae sunt necessaria vitae corporali. Sunt tamen huius sollicitudinis in hominibus gradus quatuor. Quorum quidem primus consistit in hoc quod homo sollicitatur circa ea quae sunt vitae ⟨praesentis⟩ corporalis quantum communis modus humanae vitae requirit, ut scilicet provideat in necessariis sibi, uxori ac filiis et aliis personis ⟨sibi⟩ ad eum pertinentibus secundum statum suum. Et hic quidem sollicitudinis gradus licitus est et quasi homini connaturalis. § Secundus autem gradus est cum homo amplius sollicitatur circa ⟨ea quae ordinan⟩ praedicta quam communis modus humanae vitae requirat secundum statum proprium, ⟨et haec sollicitudo⟩ non tamen haec sollicitudo in tantum procedit quod homo propter ipsam ab ordine qui est in Deum ⟨praec⟩ recedat transgrediendo praecepta iustitiae et caritatis. Et hoc quidem peccatum esse manifestum est, cum propriam mensuram homo excedat, non tamen mortale, quia contra praecepta iustitiae et caritatis nihil molitur. Dicitur autem peccatum veniale, quasi facile remissibile: tum quia manenti in ordine ad finem si error aliquis accidat, de facili patet via dirigendi; sicut in scientiis speculativis si aliquis habeat veram conceptionem de principiis, de facili potest per ea corrigere ⟨ea quae⟩ si quos errores circa conclusiones patiatur, finis autem in activis ⟨habet⟩ est sicut principium in speculativis. Tum etiam quia in amicitia manenti de facili remittuntur si qua deliquit. Tum etiam quia non est facile omnino medium tenere et in nullo excedere: unde qui regulam rationis, quae sumitur ex fine, a corde suo non abiicit, licet in his quae regulanda sunt non omnimodam rectitudinem servet, non est multum culpandus, sed venia dignus. § Tertius autem gradus est cum sollicitudo praemissa in tantum excrescit quod anima omnino ab ordine qui est in Deum recedit, transgrediendo praecepta iustitiae ⟨et⟩ caritatis ⟨superius posita⟩, fidei et spei, sine quibus ⟨ho⟩ mens hominis non potest ordinari in Deum. Et hoc manifeste peccatum mortale est. § Quartus autem gradus est quando e ⟨converso⟩ contrario sollicitudo hominis sistit infra communem modum humanae vitae. Quod quidem si ex remissione animi aut ex aliqua indebita intentione fiat, ad ignaviam reputatur: utrimque enim transgredi medium vituperabile est. Si autem ad hoc quod rebus melioribus vacetur, scilicet ut mens feratur libere ad divina, perfectius est humana virtute. Ad quam quidem perfectionem sectandam homini praecepta danda non fuerunt ad obligandum, sed magis consilia ad provocandum. * § Occupatur autem humana sollicitudo *et cetera quae habentur cap. CXXX, p. 396 a 16–b 45.*

*Fol. 83 v a 40

E

De errore impugnantium voluntariam paupertatem.

Fol. 83 v b 40–84 r a 36

§ Fuerunt autem aliqui, *et cetera quae habentur capitulo CXXXI, p. 398.*

*Titulus forsitan in revisione additus.

De modis vivendi eorum qui voluntariam paupertatem sequuntur.*

Fol. 84 r a 36 - Fol. 85 r b 2 § Videtur autem haec quaestio magis urgere, *et cetera quae habentur cap. CXXXII, p. 399.*

Quomodo paupertas sit bona.

Fol. 85 r b 3-Fol. 85 v a 55 § Ut autem circa praemissa, *et cetera quae habentur cap. CXXXIII, p. 403, cum Append. p. 39*.*

Solutio rationum supra inductarum contra paupertatem.

Fol. 85 v b 1-Fol. 86 r a 11 § His autem visis, *et cetera quae habentur cap. CXXXIV, p. 404.*

Solutio eorum quae objiciebantur contra diversos modos vivendi eorum qui assumunt voluntariam paupertatem.

Fol. 86 r a 12 - Fol. 87 r a 49 § Post haec autem considerandum est, *et cetera quae habentur cap. CXXXV, p. 406.*

De errore eorum qui perpetuam continentiam impugnant.

Fol. 87 r b 1-Fol. 88 r a 15 § Sicut autem contra paupertatis perfectionem, *et cetera quae hab. c. CXXXVI et CXXXVII, p. 412, cum App. 40*-41* a 3* aequalis. *Sequitur locus deletus 41* a 3-27,* Quidam etc. (1)

Contra eos qui vota impugnant.

Fol. 88 r a 16 - b 53 § Quibusdam autem visum est, *et cetera quae habentur cap. CXXXVIII, p. 415.*

× Fol. 88 v a 1 - 46

*Capitulum sine titulo. - Cui referatur cruciccla in mg. indicata, non liquet.

* § Sicut autem per ea quae dicta sunt pax mentis firmatur per hoc quod sollicitudines exteriores homo deponit quantum possibile est, sic etiam ex divina lege homini providetur ad pacem mentis habendam reprimendo passiones irascibilis et concupiscibilis, quibus quies mentis impeditur. Ad hoc autem divina lex procedit tripliciter. Uno modo directe, contra passiones ipsas dando praecepta, dum praecipitur quod non solum ⟨concupiscentiis non consentiamus⟩ (huiusmodi passiones non sequamur in opere), sed nec ipsas admittamus in nobis, neque eis consentiamus: non enim interdicitur solum ⟨homicidium⟩ homicidii actus, quo homo impetum irae exequitur, sed etiam non esse irascendum docemur. Similiter non solum adulterii actus prohibetur, quo aliquis concupiscentiae passionem exequitur, sed etiam docemur non esse uxorem proximi concupiscendam. Sicut enim prohibitio actus ad pacem exteriorem pertinet conservandam, ita passionis ad conservationem intrinsecae pacis operatur. § Secundo, ⟨pecca⟩ passionum incitamenta subtrahendo, dum contra concupiscentiam interdicitur otiositas, ⟨pro⟩ indicitur vitare consortia personarum quae possunt concupiscentiam excitare; contra iram vero et huiusmodi passiones, prohibentur contentiones, retributiones iniuriarum, et alia huiusmodi quae iram aut odium possunt concitare. Nec tamen per hoc quod lex Christi prohibet malum pro malo retribuere, dissolvit leges quibus regitur genus humanum, per quas hostes ⟨impu⟩ reipublicae impugnantur (ut quibusdam visum est). Aliud enim est quod agitur ⟨privatorum⟩ privata ira aut odio; aliud autem quod agitur secundum rationem ex ordinatione legis ad bonum ⟨commune conservandum⟩ societatis humanae conservandum, quae non posset esse tuta et pacifica nisi impugnantibus resisteretur, et perturbatores punirentur. § Tertio, adhibendo quaedam exteriora remedia ⟨contra impetus pass⟩ ad reprimendos impetus passionum: sicut contra concupiscentiam sunt adinventa ieiunia, vigiliae, et alia exercitia corporalia quibus caro affligitur, et sic carnis concupiscentiae quodammodo mortificantur; contra iram vero et consimiles passiones sunt adinventa quaedam exteriora humilitatis signa, ut vilitas vestium et alia huiusmodi, ex quibus animus quodammodo reprimitur ne adversus alios intumescat, et sic in iram et odia prorumpat. § Sciendum est etiam quod sicut habitus, qui per ⟨operationes⟩ (actus) acquiruntur, similes actus, postquam completi fuerint, reddunt, ita elevatio mentis ad divina, ad quam homo per omnia supra dicta disponitur ⟨quae pertinent⟩ postquam in homine firmata fuerit, praecipuum remedium et contra passiones, et contra sollicitudines, et contra exteriores inquietudines praebet: omnia enim haec per divinorum contemplationem, lectionem et auditum reprimuntur. [Quod per quaedam sensibilia mens nostra dirigitur in Deum.] § Quia vero connaturale, *et cetera quae habentur cap. CXIX, p. 370.*

B

Fol. 88 v a 46 - Fol. 89 r a 26

Quod latriae cultus soli Deo est exhibendus.

Fol. 89 r a 27 - Fol. 89 v b ult. § Fuerunt autem aliqui, *et cetera quae habentur capitulo CXX, p. 372 a 1-374 a 22,* a suis cultoribus.

(1) Hic passus deletus inadvertenter collocatus fuit supra 41* a 3, sed transferendus est hic tanquam proprio loco. Non enim pertinet ad cap. CXXXVI-VII ut praedeletus, sed ut pars primae redactionis a Revisore suppressa et suppleta novis capitulis CXXVI et CXXVII. Eadem occasione omissa fuit eius mentis p. 44* b 3.

INDEX
IN TERTIUM LIBRUM
SUMMAE CONTRA GENTILES
SANCTI THOMAE AQUINATIS
CUM COMMENTARIIS FERRARIENSIS

LIBER TERTIUS

APPENDIX AD TERTIUM LIBRUM SUMMAE S. THOMAE DE AQUINO CONTRA GENTILES

IMPRIMATUR

Iosephus Palica, Arch. Philippen., Vicesgerens.

B
765
T5
1882
t.14

Thomas Aquinas, Saint
Opera omnia

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY